

**DR. OLDŘICH ELIÁŠ**

# **MAGIE A DÉMONOLOGIE VE STARÉ BABYLONII.**

Slovutnému

**Dru. JOSEFU VELENOVSKÉMU,**

řád. profesoru Karlovy university a tvůrci „Přírodní filosofie“  
na důkaz uctivého obdivu věnuje autor.

## **ČÁST I.**

Kapitola 1. — ZEMĚ A LID.

Kapitola 2. — KULTURA, ŘEČ A  
PÍSMO.

Kapitola 3. — NÁBOŽENSTVÍ  
(Soustavný přehled).

Kapitola 4. —  
PANBABYLONISMU  
S.

Kapitola 5. — ZÁKLADNÍ  
PRINCIPY A RÁZ  
OKKULTNÍ  
METAFYSIKY V  
BABYLONSKÉ  
MAGII A THEURGII.

## **ČÁST II.**

Kapitola 6. — RÁZ OKKULTISMU  
BABYLONSKÉHO A

Kapitola 28. — NAMTAR, DÉMON MORU.

Kapitola 29. — DUCHOVÉ MRTVÝCH;  
ÚVOD, NÁZVY A POJEM.

Kapitola 30. — PODOBA MRTVOLNÝCH  
DUCHŮ.

Kapitola 31. — O OSUDECH ZEMŘELÝCH A  
JEJICH ROZDĚLENÍ.

Kapitola 32. — VLASTNOSTI A PŮSOBENÍ  
DUCHŮ MRTVÝCH. JEJICH  
SÍDLA.

Kapitola 33. — STRÁŽNÍ ANDĚLÉ A  
OCHRANNÉ BYTOSTI.

Kapitola 34. — GÉNIOVÉ: ALAD-ŠEDU,  
LAMMA-LAMMAS(S)U,  
NIRGALU.

Kapitola 35. — „SEDM DÉMONŮ“.

Kapitola 36. — GÉNIOVÉ: ANUNNAKI A  
ÍGIGI.

## **ČÁST V.**

JEHO HLAVNÍ  
SMĚRY.

Kapitola 7. — VZÁJEMNÝ POMĚR  
NAUKY  
THEURGICKÉ A  
OČAROVÁNÍ V  
BABYLONSKÉM  
OKKULTISMU.

Kapitola 8. — POMĚR  
BABYLONSKÉ  
MAGIE K  
OKKULTNÍM  
POJMŮM A  
SYSTÉMŮM  
OSTATNÍCH  
NÁRODŮ VŠECH  
DOB.

Kapitola 9. — FORMY PROJEVU A  
METHODY  
MAGICKÉHO ČINU.

Kapitola 10. — O PŮVODU MAGIE  
A JEJÍM ROZDĚLENÍ  
PODLE PRAMENŮ  
BABYLONSKÝCH.

Kapitola 11. — PŮVODNÍ  
PRAMENY  
OKKULTNÍ  
LITERATURY  
BABYLONSKO-  
ASYRSKÉ.

Kapitola 12. — ÚVOD A  
ROZVRŽENÍ LÁTKY.

### ČÁST III.

Kapitola 13. — ČARODĚJOVÉ A  
ČARODĚJNICE V  
TRADICI  
STAROBABYLONSK

Kapitola 37. — BOŽSTVA KOUZELNÝCH  
TEXTŮ. ÚVOD A TECHNIKA  
POUŽÍVÁNÍ JMEN BOŽÍCH V  
TEXTECH A TVOŘENÍ  
JMENNÝCH SKUPIN.

Kapitola 38. — HLAVNÍ BOZI  
KOUZELELNÝCH TEXTŮ;  
BŮH ÉA A DAMKINA.

Kapitola 39. — BŮH MARDUK A BOHYNĚ  
SARPANÍTU.

Kapitola 40. — BŮH OHNĚ GIRRU-NUSKU.

Kapitola 41. — BOZI ŠAMAŠ A SIN.

Kapitola 42. — JINÍ BOZI, ČINNÍ V  
BABYLONSKÉM MAGICKÉM  
RITUÁLU.

Kapitola 43. — ZVLÁŠTNÍ BOZI KOUZEL.

### ČÁST VI.

Kapitola 44. — MAGICKÝ RITUÁL.  
VŠEOBECNÉ POJMY.

Kapitola 45. — MEDIÁLNÍ AGENCIE  
AUTODYNAMICKÉ, S  
VÝJIMKOU BOHŮ A  
DÉMONŮ.

Kapitola 46. — MAGICKÉ ROSTLINY.

Kapitola 47. — AMULETY A TALISMANY.

Kapitola 48. — VOLTY.

Kapitola 49. — SYMBOLICKÉ ÚKONY, S  
VOLTY SPOJENÉ.

Kapitola 50. — FERENCIE: SUBJEKTIVNÍ A  
VNĚJŠÍ.

Kapitola 51. — FERENCIE: OBŘADNÍ  
NÁŘADÍ A NÁSTROJE,  
MAGICKÝ KRUH.

Kapitola 52. — AKCIDENCE.

Kapitola 53. — STRUČNÝ PŘEHLED  
RITUÁLU.

Kapitola 54. — NĚKOLIK ZÁVĚREČNÝCH

É.  
Kapitola 14. — NAUKA O  
DÉMONECH. ÚVOD.

## ČÁST IV.

Kapitola 15. — POČET DÉMONŮ.  
Kapitola 16. — PŮVOD DÉMONŮ.  
Kapitola 17. — PODOBA DÉMONŮ

A JEJICH  
ZOBRAZOVÁNÍ.

Kapitola 18. — VLASTNOSTI A  
PŮSOBENÍ  
DÉMONŮ.

Kapitola 19. — ROZDĚLENÍ A  
DRUHY DÉMONŮ.

Kapitola 20. — DÉMON ALU.

Kapitola 21. — DÉMONI GALLU,  
ILU LIMNU,  
MAŠKIM-RABISU,  
GÉDÍM.

Kapitola 22. — DÉMONI:  
DIMÉTUM,  
LACHMU,  
NIZIKTUM.

Kapitola 23. — DÉMONI VĚTRŮ A  
DRACI.

Kapitola 24. — INCUBOVÉ A  
SUCCUBOVÉ.

Kapitola 25. — DÉMONI NEMOCÍ;  
LABARTU.

Kapitola 26. — LABASU A  
AKHKHAZU.

Kapitola 27. — DÉMONI  
HOREČNATÝCH  
NEMOCÍ HLAVY,  
ZVLASTĚ TYFU:  
DIKHÚ, TIÚ A IDPA-  
ASSAKKU.

POZNÁMEK K BABYLONSKÉ  
MAGII, ZVLÁŠTĚ  
OČAROVÁNÍ.

Kapitola 55. — NEKROMANTIE.

Kapitola 56. — LITERATURA.



## PŘÍLOHA:

SEZNAM VYOBRAZENÍ.

# ČÁST I.

## Kapitola 1.

### ZEMĚ A LID.

*Motto:* Štípil pak byl Hospodin Bůh ráj v Eden na východ...

Dříve než přistoupíme k vytčenému úkolu, pokládáme za nutné seznámiti čtenáře se zemí, jež vydala kulturu tak starobyrou a rázovitou, a lidem, jenž od pradávna z generace na generaci dědil a současně spolupracoval na okkultní tradici, jež se stala potom základem západních směrů tajných věd, vládnoucích v Evropě od ranního středověku až po dnes.

Kolébkou této vzdělanosti byla tudíž území v poříčí dvou velkých řek, Eufratu a Tigridu, obtékajících zemi, již jsme si zvykli zvátí nedosti určitým názvem Babylonie Tento pojem neodpovídá arci ani tehdejšímu politickému, tím méně kulturním poměrům. Vedle vlastní Babylonie, to jest území, jež, nehledě k častým změnám hranic během 3-4 tisíc let svých dějin tvořilo obvod politického vlivu města Babylonu, nebo jeho vládců, a jehož rozsah odpovídá nyní zhruba zeměpisnému celku zvanému **Irák-Arabi**, třeba počítati k Babylonii s našeho stanoviska i bývalou Asyrii, území jižně od této v nynější Syrii, dále některé územní pásy v pohraničním horstvu Zagru, a snad i západní část bývalé Persie při stejnojmenném zálivu. Stručně shrnuto: Babylonií bude pro náš účel veškeré území podlehnuvší vlivům babylonské kultury, zvláště tam, kde stejná, nebo aspoň příbuzná řeč poutala obyvatele oněch zemí k středisku předoasijské vzdělanosti, městu Babylonu.

Jak asi vyhlížela země v ten čas?

Byla zajisté menší ve srovnání s rozsahem nynějším. Za ta tisíciletí od prvých známek vzdělanosti až po naši dobu pracovala vždy neúnavně dvojice mocných proudů Eufratu a Tigridu, zatlačujíc rok za rokem moře dále na východ a zasypávajíc jeho mělké dno aluviální náplavou, urvanou s hor svého prameniště. Zdá se býti takřka neuvěřitelné, že na př. zříceniny starého babylonského města **Šurupaku**, jež stálo kdysi na mořském pobřeží jsou od něho nyní vzdáleny na 210 km! Tam, kde ležel kdysi ostrov **Nituku** neboli **Dilmun**, „jako ryba v moři“, jak hlásají nápisy **Šargani-šarriho** (král Sargon I.) z doby as 2700 př. Kr., rozkládá se pevná zem, v níž ostrov onen

dávno zarostl bez památky. Tvrdí-li se o Egyptu, že jest „darem Nilu“, mohlo by se obdobně, s lepším ještě oprávněním říci o Babylonii a jejích řekách. Od **Samary** na Tigridu a **Hitu** na Eufratu, kde končí vápencová miocenová náhorní rovina, na níž se rozkládala kdysi stará Asyrie, a jež se dnes zove **el-Džesiré**, celé to prostranství země, nyní **Irák** nazvané k východu až do perského zálivu nanesly řeky Eufrat a Tigris nikdy neustávající svou činností v době, poměrně geologicky nedávné, většinou již za dnů historických a svědectví člověka. Tehdy také, až do 7. století př. Kr. měly obě řeky svá samostatná ústí do moře, a **Šatt-el-Arab**, nyní je spojující, jest tudíž jednou z nejmladších řek nám známých. Jak asi vyhlížela ona země, do níž tradice židovská a kanaanská vůbec, svorně kladly legendární **Eden** — ráj, „**gan Eden mi-kedem ...**“ = „ráj v Eden na východ“, jak vypráví nám Genese? Před příchodem člověka i dlouho potom ještě rozbíhala se tu poušť a step střídavě podle blízkosti obou řek, nebo některého z četných jejich ramen. Stromoví bylo vzácné, za to rákosí všeho druhu bujelo tu v nepopsatelné hojnosti, podél vod širé travnaté plochy zelenaly se po zimních deštích až do měsíce května, kdy žár slunce, zosobněný ve zvláštním božském jméně **Girru**, tak jako bůh **Sebak** v Egyptě obracel step ve vyprahlou poušť. Každoroční pravidelné záplavy Eufratu a Tigridu měnily často tvářnost krajiny: zanášely stará ramena a tvořily nová, ba někdy přenesly i hlavní koryto řeky dále na pravo neb na levo; prudké vichřice bičovaly zemi bouřlivými lijáky, a někdy i jihovýchodní vítr, přicházející z perského zálivu, zvednul svým hrozným tlakem moře, jež pak zalilo nízkou mesopotamskou rovinu, často na ploše mnoha tisíc čtverečních kilometrů za kataklysmatických příznaků takových, že v paměti pozůstalých lidí zůstavilo děsivou legendu o potopě světa. A život této země? Stáda slonů, jež zbyla tu z doby třetihorní dočkala se ještě člověka a žila v bažinách, stále ustupujíc k severozápadu až do konce druhého tisíciletí př. Kr., kdy tito velcí tlustokožci, zvaní šumersky **amsi** a semitsky **piré**, pronásledovaní vytrvale člověkem pro svoji slonovinu, byli posléze nadobro vyhubeni. Ještě asyrští králové z 12. století chlubí se ve svých nápisech hojnými úlovky slonů a obraz jejich přichází tu a tam v památkách, zachovaných na naše dny. Divoký skot, zvaný **rému**, pobíhal ve stádech po stepi do nejmladších dob, a podoby mocných jeho býků zvěčněny na stěnách babylonských bran, na př. na nedávno odkryté hlavní bráně bohyně Ištary v Babyloně. Rohy jejich, tak jako nikde jinde, staly se výhradním, symbolem energie a mužské síly, nápadnou a typickou ozdobou bohů, andělů a konečně démonů, kteří všichni představují se „s rohy po své straně“, jak praví nápisy. Jako snad ještě nyní, tak i tehdy dravý lev děsil stáda a pastýře na rovinách sinearských, stáda gazel pobíhala krajinou a za nimi se plížili vlci; v pohraničních lesnatých pohořích, zvaných **charšánu** ryli **šaché** — divocí kanci, lesní půdu, na skalách poskakoval směle **turráchu** — kozorožec, a

ptactvo všech druhů konečně oživovalo vzduch od pyšného orla až k něžné holubičce bohyně Nany-Ištary a ptáku, zázračnému podle mínění sousedních národů tím, že každého dne snášel vejce, v jehož jméně **kurkú** tají se asi nynější název **kura** domácího.

A když pak člověk se ujal zápasu s drsnou, ale bohatou zemí, změnila se její tvářnost zázračně: tisíce kanálů rozvádělo vodu daleko do vnitrozemí a na jejich hojně svlažovaných březích, odkud musila poušť ustoupiti poražena, vyrůstaly **giššimaré** — datlové palmy, dávající lahodné plody a opojné víno, rděla se bohatá vinná réva a vlnily se lány obilí několika druhů a olejodárná „rostlina slunce“, jejíž asyrský její název „**šamaššamu**“ zaznívá dosud v nynějším jméně **sesám**. Kultura půl čtvrtého tisíciletí a neúmorná práce asi jednoho sta generací vytvořila ze země jedinou zahradu, předmět závidění a legend o báječném ráji u méně pracovitých či šťastných sousedů.

Třeba se však zmíniti o národech, jež v oněch dobách zalidňovali zemi mesopotamskou, t. j. **Assyrii** na severozápadě, hlavně však **Babylonii** a zemi **chaldejskou** na jihu a východě.

Víme již z bible, že na př. Židé neuznávali Babyloňany za čisté Semity a představovali si, a to právem, město, zemi a lid babylonský jako zmateninu národů, nápadnou do té míry, že dala v bibli podnět vzniku pověsti o zmatení jazyků při stavbě Babelu. Skutečně, Babylonie, a zvláště její hlavní město Babylon, jež představovalo mozek i srdce tehdejšího předoasijského světa, stávala se v různých časových obdobích cílem vpádů sousedních národů, jejichž vlny, opadnuvše vždy po čase, zanechaly v rasových známkách, kultuře, náboženství, magii, své nesmazatelné stopy, jež se kombinovaly s předešlými a vytvářely onen typ svérázného obyvatelstva hlavně v Babyloně usazeného, jež se potom hrdě zvalo „**maráni (maré) Babili**“, t. j. synové babylonští. Vyličme stručně, pokud jest to pro náš účel nutno, postupně lidské vlny, jež se převalily Mesopotamií a vládly jí krátce či dlouho, aby zanikly, neb se assimulovaly s ostatním lidem, zde již usedlým.

Prvními historickými obyvateli země byli **Šumerové**. Toto pojmenování zajímavého národa, jemuž Babylonie vděčí svou kulturu, ustálilo se teprve nedávno. Název tento není ani původním. Šumerové sami zvali se „**lidem Engi**“ a zemi svou **ki** (země) **Engi**. Po dlouhé řadě sporů o jejich, rasové příslušnosti nabylo vrchu posléze mínění o jejich mongolském, resp. turánském původu. Jest jisto, že nesídlili původně v Babylonii. Jejich vlastí byla nepochybně střední Asie, kde žili snad ještě ve spojitosti s ostatními příslušníky mongolské rasy. Pohyb Šumerů na jihozápad, jenž se udál z neznámých nám příčin ještě v době předhistorické, jeví se nám jako první

veliký nápor Mongolů v historii, na západ, a snad jako prvé stěhování jejich vůbec, neboť teprve asi za dva tisíce let poté hrnuli se předkové nynějších Číňanů do Číny, aby zalidnili poříčí Žluté řeky a položili tak základ veleříši Středu. Ono stěhování Šumerů, jež se událo asi v pátém tisíciletí př. Kr. mělo svou etapu v kraji východně od Mesopotamie na severním pobřeží perského zálivu v zemi **elamské**, na dvojřící nynějších řek **Kerchá** a **Kárun**, kde později stála říše elamská s městem **Šušun**, Susách pozdějších Peršanů, potomních dědiců elamských. V této zemi zdrželi se Šumerové asi nedlouho a musili pokračovati opět ve své cestě na jihozápad, až se definitivně usadili v sousední východní části babylonské nížiny. O jejich pohybu v Elamu nemáme ovšem historických zpráv, pouze nálezy nejstarších kulturních památek šumerských, jež se vyskytají jen v těchto místech podávají nám svědectví o jejich pobytu v této zemi. O původu Šumerů z centrální Asie krom nepochybných rasových a jazykových známek svědčí i temné náboženské reminiscence, jež kladly sídla národních bohů utkvěle na temena hor v dalekém severovýchodě, snad vzpomínkou na jejich původní vlast kdesi blízko pohoří Pámiru. Také celkový ráz původního náboženství svědčí, jak ještě uslyšíme, o jejich příbuznosti s náboženskou kulturou a prvky vnitroasijskými, hlavně mongolskými. Cesta z Elamu do konečné jejich vlasti dala se snad po moři perským zálivem, cestou to, kudy opačným směrem později často se ubírali dobyvatelé, nebo prchaly před nimi kmeny, jako na př. za assyrského krále Sinacherby (Senacherib). Této okolnosti by aspoň nasvědčovaly pověsti o „rybích lidech“ v mythologii šumerské. Pohyb do Mesopotamie, jenž se udál patrně pod nátlakem jiných národů, snad pozdějších Elamitů, již místo Šumerů nad perským zálivem zabrali, byl velevýznamnou událostí v historii šumerské. Tlakem okolností ocitl se jejich lid pojednou v rozsáhlé, ba téměř liduprázdné rovině, dosti přirozeností svou úrodné, avšak nesmírně nejisté stálými, nepředvídatelnými záplavami, jež znemožňovaly téměř úplně klidné usídlení v zemi. Tato okolnost byla však právě zkušebním kamenem národní energie. Méně zdatný lid zahynul by za podobných poměrů brzo, neboť další postup na západ byl znemožněn ostatními národy, daleko silnějšími počtem nad národem Šumerů. Vytrvali tudíž, pustili se do boje s přírodou a zvítězili nad ní. Tento boj přinesl jim krom zajištění existence i dobrodiní kultury; jí se povznesli vysoko nad okolními kočujícími barbary. Jejich největším nepřítelem byla zprvu voda. S ní zápasíce, chránili se hrázemi proti záplavám, o jejichž katastrofálním rozsahu v nízko položené hliněné rovině, v níž kámen byl téměř zcela neznám, nedovedeme si učiniti představu. Dobrodiní vody bylo opět využito odváděním vodních přebytků průplavy hluboko do neúrodného vnitrozemí, jež v blahodárném styku s tekutým živlem pokrývalo se brzy vegetací. Nedivno tudíž, že hlavním božstvem Šumerů v praktickém životě byl bůh vod **Éa**, jenž byl zároveň čarodějným bohem magie kat' exochén.

To byli tedy první známí obyvatelé Babylonie a tvůrci její kultury a okkultních nauk, Šumerové, vlastním jménem národ Engi. Sídliili většinou při moři; tato část Babylonie na jihu slula tudíž po nich později „Šumeru“. Dále na severozápadě asi k poledníku města Babylonu jmenovali svou zemi (ki) **Ura**. Rozdělili se brzy na četné městské státečky, jež spolu stále zápasily o nadvládu. Do pravidelného běhu historie, kdy známe zde již jména měst a jejich vládců, vstupují před r. 3000 před Kr. Vnitřními zápasy seslabovali se pomalu, až do jejich země počal vnikati druhý národ. Tím jsou semitští Akkadové. Název tento byl až do nedávna zaměňován se jménem Šumerů. Mluvílo se tudíž o Šumerech, (jak je nyní ustáleně nazýváme), pode jménem Akkadů. Tito Akkadové, před tím neschopni podmaniti si přírodními kataklysmy zhusta navštěvovanou vlast Šumerů, počali nyní značným poměrně počtem vnikati do jejich země. Původem kočovní pastevci, pocházeli z Arabie, oné pravlasti semitských národů a žili způsobem stejným, jako podnes kočovní arabští potomci. Jako Semité vůbec, vynikali přirozenou energií a snahou přizpůsobovací. Díky této přijímali snadno šumerskou kulturu, mravy i vzdělanost, náboženství a písmo, zachovávající však při tom svoji řeč a národní svéráz. Oproti Šumerům, kteří si na př. holili nejen vous, nýbrž i vlasy a obočí, nosili hustý a dlouhý černý vlas, zvouce se proto sami „**niše salmát kakkádí**“, t. j. „černohlaví“, kdežto Šumerové jmenovali je (lid) **Urdu**. Vnikali tudíž do okrajních měst, usazovali se v nich, nebo sloužili jako námezdní vojíni v četných drobných válkách šumerských vladařů, a zatím co živel těchto pomalu vymíral, nabývali v zemi převahy. Prvé politické nadvlády domohli se tehdy, když poslední šumerský výbojce a sjednotitel země, král **Lugal-zagizzí** byl patrně zajat a odstraněn jedním z vojevůdců svých pomocných akkadských pluků, jenž pak pode jménem **Šargani-šarrí** (Sargon I.) založil kol roku 2700 př. Kr. prvou dynastii „králů šumerských a akkadských“. Tento titul, jenž, byv později nahražen titulem „šar Babilí“ (král babylonský), měl ve své době význam takový, jako titul císaře římského ve středověku, vyjadřoval jednotící ideu země. Byli tu nadále sice dva národy o dvou diametrálně se různících jazycích, avšak jediná kultura, náboženství a okkultismus, vesměs šumerského původu a systému, od prvků základních až do jednotlivostí. V dalším průběhu historie ustupoval a stále více mizel národní prvek šumerský, lid vymíral, neb se rasově assimiloval a skřížil se semitskými svými sousedy. Kol r. 1000. př. Kr. mizí konečně lid šumerský jako zvláštní rasa úplně z historie. Jejich kultura však zůstala a řeč vyhynulého národa jako mrtvý jazyk stala se řečí vědy, hlavně však náboženské liturgie tak, jako byla mrtvá latina obřadním jazykem katolické církve a řečí vzdělanců od středověku až po dobu nedávnou. Na ustálený národní ráz země Šumerů a Akkadů neměly potom po nějaký čas přílišného vlivu ani neustále se opakující a po tisíciletí trvající nájezdy loupeživých **Elamů**, národa to podnes záhadného rasového

původu, jenž, jak svrchu řečeno, vytiskl v ranní historii Šumery a usadil se v jejich tehdejších sídlech na severní straně perského zálivu. Historie se však ráda opakuje. Asi pět století po Akkadech počal se stejným jako oni způsobem vtírat do země taktéž semitský, a sice kanaanský národ **Amoritů**, z bible již dobře známých. Také lid tohoto kmene vstupoval do vojska vládců oněch států, jež na půdě kdysi šumerské vznikly rozpadem pozdější, původně jednotné říše Šargani-šarriho a jeho dvou nástupců z téže dynastie. Konečně jeden náčelník z kmene Amoritů, jménem **Sumuabu** učinil se samostatným, a založil v dosud bezvýznamném a téměř neznámém městě **Babilu** (Babylon; šumersky **Ka-dingirra**, což obé značí „Brána boží“) říši, jež energií a válečnickým štěstím jeho deseti nástupců z tak zv. 1. dyn. „z Babilu“, rozšířila se po celé východní Mesopotamii (býv. Šumersku a Akkadsku) a dala jí jméno „**mát Babili**“, t. j. země babylonská. Tito Amorité krom tělesné zdatnosti nepřinesli do nové své vlasti celkem nic nového a podlehli brzo skvělé a silné kultuře šumersko-akkadské úplně. To platí hlavně o okultismu, jenž příchodem Amoritů do Babylonie ničeho nezískal. Nyní byla tudíž na čas konsolidována národnostní situace v Babylonii po dobu vlády I. dynastie od krále **Sumuaby** až k 11. a poslednímu králi, jménem **Samsuditana**. V téže době as byla kolonisty babylonskými kultivována také Asyrie, jež jeví od počátku tytéž znaky vzdělanosti, jak v řeči, náboženství, tak i okultismu, jako země mateřská. Tehdy ovšem byli králové asyrští ještě v područí vládců Babylona a ono smrtelné nepřátelství mezi oběma státy, jež udává směr dějinám asyrsko-babylonským v 1. polovici posledního tisíciletí př. Kr. a jež přineslo konečně Asyrii úplnou záhubu, nemělo vypuknouti ještě po řadu staletí.

Než vraťme se k Babylonii! Po Šumerech mongolského (turánského) původu, a semitských Akkadech a Amoritech objevil se na jevišti předoasijském nový velevýznamný činitel: **Arijci**. Kol r. 2000 př. Kr. počíná veliký jejich pohyb do Indie, Iránu a zemí kavkazských. Národové **Hetitů** zaplavují Malou Asii a záp. Mesopotamii, kde nově založená říše **Mitani** útočí na Babylon a přivádí jeho první dynastii k pádu. Současně z východu přitřhl jiný kmen, buď čistě arijský, nebo aspoň Arijci vedený a pode jménem **Kašši** (řecky Kossaerové) dobývá **Babilu** a dosazuje tam, byť v přestávkách na dlouhá staletí své dynastie. Králové jejich mění starý titul „králů šumerských a akkadských“ v nový: „šar Kašši u Akkadí“, t. j. král Kaššů a Ak., snad proto jen, že vymírající šumerský živel pozbyl zatím již zcela významu, či spíše z toho důvodu, že přímořská část Babylonie, kde Šumerský ráz byl nejvíce uchován, odtrhla se od Babylonu a pod vlastními králi založila samostatný stát **Maer** čili **Mát tamtim** („Mořská země“). Vpád Kaššů, již ovšem brzy zanikli zcela v semitském živlu, je obklopujícím, měl přece silnější vliv v kultuře Babylonské, než na př. invase Amoritů. Celá řada nových

arijských božstev objevuje se v textech zaklínacích od toho času, jak ještě uslyšíme, a také pojetí boha nabývá nového, neobvykle vyššího charakteru, jež vrcholí posléze v zárodečné ideji monotheismu, ostatně ne zcela před tím již cizího ducha semitských národů, na př. Židů. Po vpádu Kaššů byl celkem as po 1000 let pokoj od význačnějších invazí; pouze věčně nepokojní elamští sousedé babylonští od města **Sûs** vpadávali v přestávkách do nížiny sinearské ze své „horní země“ (babylonsky **Elamtu**), a založili pomíjivou dynastii, jež se však neudržela nikdy dlouho. Také tito měli však dosti značný vliv na okkultní směr babylonský, jak jest vidno z vyskytujících se četných jmen elamských bohů a bohyň v magických rituálech v Babylonii od té doby.

Pak kol roku 1000 př. Kr. počali svůj nenápadný, snad staletí trvající vpád do země nejznámější potomní její obyvatelé, Chaldejci.

Jejich převaha v zemi vznikla obdobným způsobem, jako kdysi moc Akkadů nad státy šumerskými, Ponenáhlou přecházeli hranice, obcházejíce jako kočovní nomádi pevná města, potom, jako již usedlí zakládali tak zv. „bítý“, t. j. „domy“, čili osady, pak i do měst vnikali, a svou energií a národní jarostí ovládli vše. Na západě vystupovali pod názvem **Aramů** a založili zde mocnou říši syrskou kol města **Damašku**, a vetřeli se posléz do Palestýny a Asyrie. Před pádem Ninive nahradila mezi obecným lidem aramejščina téměř úplně asyrštinu ve hlavním městě Asyrie i ve městech ostatních. V Babylonii založili pak říši novobabylonskou a kol 2. století př. Kr. vytlačil jejich jazyk, ostatně velmi příbuzný hebrejštině i asyrštině, řeči tyto v celé přední Asii. Za dob Kristových byla hebrejščina již mrtvým církevním jazykem, a po řeči byl tudíž Kristus Aramem, čili Syrem, a nikoliv Židem. Řekové se v Asii setkali většinou již s tímto stavem věci; nedivno tudíž, že zvali Babylonii a její obyvatele **Chaldejci**, resp. zemí chaldejskou. Jméno východních (babylonských) Aramejců znělo původně **Kasda** (v bibli **Kasdím**), avšak změnou výslovnosti sykavky v babylonštině před hláskou „d“ v plynou hlásku „l“, změnil se název v Kalda, resp. Kaldu (s asyrsko-babylonskou koncovkou); hrdelnice na začátku vyslovovala se pak s přídechem „ch“, tudíž celé jméno: Chaldu — Chaldejci.

Nesmíme si však tento název plést s pojmenováními jiného, a sice arijského národa **Chaldi-ů** (Chaldijští), již usídlení severně Asyrie pod Kavkazem, tísnil v prvých stoletích posl. tisíciletí př. Kr. často zle Asyrii za vlády svých velikých králů Manávas-e, Árgišiš-e a Šardur-a.

Stručně zopakováno: **Kultura babylonsko-asyrská a speciálně její okkultismus vděčí svůj ráz těmto národním žvlům. Nejširším základem vybudován byv Šumery, ovlivněn byl**

**postupně semitskými Akkady, nepatrně Amority, pak arijskými Kašši, částečně i Elamity, a vyhránil se konečně opět pod vládou semitských Chaldejců, kdy pak opouští své osamělé postavení a stykem s kulturou a okkultismem egyptským a helénským (novoplatonismus) pokračuje v dějinách lidstva ve středověku i později jako evropský okkultismus, resp. kabbala.**

*Poznámka:* Od těch dob vystupují, často nesprávně, babylonští okkultisté pode jménem chaldejských magů v literatuře, hlavně novější. Tak Bulverův **Medžnúr** a **Zanoni** podle svého původu (2 tisíce let př. Kr.) byli Babyloňany a nikoliv Chaldejci, o nichž nebylo v historii tehdy ještě zmínky, nehledě k nemožným pro babylonštinu jménům obou reků, jež svým rázem připomínají spíše původ arijský. Medžnúr by mohlo býti aspoň zcela dobře jméno staroindické, a slovo Zanoni upomíná spíše na původ řecký. Výklad Bulverův ohledně posledního jména jest bohužel velmi nepravděpodobný. Odvozuje jej totiž od slova Zán (prý slunce), avšak v semitských jazycích není mi znám ani jediný slovný kmen toho druhu, jenž by mohl značiti výraz „slunce“. Spíše bych sám „Zanoni“ odvozoval od řeckého dzó (zó, zein) = žítí. Tolik mimochodem o nesprávném často ponětí o stáří Chaldejců, kteří jsou vlastně nejmladšími výhonky na stromu lidstva, jenž kvetl slavně čtyři tisíciletí na rovinách sinearských jako bájný strom života v zahradách Edenu, o němž vypráví Genese.

## **Kapitola 2.**

### **KULTURA, ŘEČ A PÍSMO.**

Již v předešlé kapitole dotkli jsme se příležitostně rozsahu a hloubky babylonské kultury, jež založena byvši Šumery, rozvinula se za jejich semitských nástupců měrou netušenou. Vyžadovalo by samostatného díla probrati jen stručně všechny fáse a odvětví oné podivuhodné vzdělanosti, jež se odhaluje naším užaslým zrakům den za dnem více z ohromného množství památek jak výtvarného umění, tak z pramenů literárních. A při tom to, co se naším dnům zachovalo, představuje pouhé zlomky a trosky bývalé kultury, jež zářila po staletí celé přední Asii, ba pronikla i daleko do Evropy a Afriky ve stopách fénických a karthaginských výbojců a kolonistů, kteří byli vlastně pouhými odchovanci a tlumočníky vzdělanosti starého Babylona. Musíme se tudíž spokojiti uvést na tomto omezeném místě pouze stručný výčet toho, co pokládáme pro náš cíl, pojednání o babylonské magii v nejširším smyslu, za naprosto nezbytné.

Již Šumerové v 3. tisíciletí př. Kr. dovedli potomní kulturu své země na takovou výši, že následující generace mohly se spokojit postupným zdokonalováním vzorů již hotových. Základním rysem tehdejšího života, aspoň v jeho počátcích byl boj s vodou a o vodu. S vodou tam, kde jí byl nadbytek v určitých periodách dokonce hrozivý, a o tento, životu nezbytný živel opět v místech, kde žíznivá poušť, rejdiště zlých duchů, rvala se s člověkem o každé stéblo trávy a hrst vlhké hlíny. A tak celá téměř činnost vládců šumerských městských státek, vyznamenává se krom staveb chrámů úsilnou péčí o dobré a vhodné zavodnění země. Téměř každý z nich usiluje zvěčnit své jméno založením nového průplavu, jenž by opět vyrval poušti část úrodné země, a poskytl přebytkům obyvatelstva možnost nového usídlení. Často čítáme v nápisech té doby, i pozdějších jména těchto průplavů, z nichž mnohé staly se historickými díky událostem, jež se sběhly na jejich březích. Tak na př. průplav **Lumma-girnun-ta** (doslovně asi: „vegetace (okresu) Girnun“), na němž se odehrávaly za dob šumerských bitvy mezi dvěma soupeřícími městy **Ummou** a **Lagašem**, kanál **Salsalat** z Tigridu, kde perský král **Kuruš** (Kyros) porazil Babyloňany a dobyl poté jejich města r. 539 př. Kr. Nebo památný z bible **Chebar**, jenž protékal hlavním náboženským střediskem země, městem **Nippur-em**, dále průplav **Arachtu**, na němž stál Babylon, nebo konečně velkolepá vodní dráha, zvaná „**nuchuš niší**“ („přebytek lidí“), kteréžto jméno již samo dokumentuje kolonizační cíl šestého babylonského krále a zákonodárce **Chammurabi-ho**.

Babyloňané, jak vidno, byli pozornými žáky a napodobiteli svých předchůdců Šumerů ve vodních stavbách. Jejich snahy nejlépe osvětluje množství synonym, jež čítá asyrština pro pojem „průplav“. Počet těchto názvů předčí snad jen množství slovních variací pro výraz bitva, boj, což opět vhodně charakterisuje hlavně vojácký stát Asyrů, těchto Prušáků starověkého Orientu.

Vedle průplavů byly to hlavně chrámy, jejichž stavby byly pýchou a často hlavním životním dílem zbožných **patesi-ův** a **lugal-ů**, t. j. kněžských knížat a králů, najmě šumerské historie. Umění stavitelské, jehož hlavním a téměř jediným materiálem byla hlína v různých obměnách a importované dřevo, neboť stavební kámen byl v aluviální naplavenině Babylonie téměř neznám, dostoupilo co do techniky podivuhodné výše. Již ve staré šumerské době dochovaly se na klíně soch lagašského vladaře **Gudey** (nyní v Louvru) na desce znázorněné plány stavby způsobem, co do půdorysného provedení a jiných znaků zcela shodným s manýrou našich architektů. Na plánu z této doby, (Gudea vládl kol r. 2500 př. Kr.) jest i na místě, u nás obvyklém, naznačeno dokonce měřítko, z něhož měl stavební mistr usuzovati na

plánopisné zmenšení měř vzhledem ke skutečnosti. Obdivuhodnými, třeba se nám bohužel zachovaly toliko v obrazech, nebo z popisu, byly stavby tak zvaných **zikkurat-ů**, t. j. chrámových věží, stavěných až o sedmi patrech nad sebou tak, že každé následující patro pyramidové stavby mělo základnu užší než patro pod ním. Nejslavnější stavba toho druhu, legendou bible zvěčnělá, jest proslulá „babylonská věž“, jménem „**É-temen-anki**“, t. j. dům základu nebes — země (vesmíru)“, jež stála v chrámě babylonském „**É-sag-ila**“, zasvěceném nejvyššímu bohu země **Mardukovi**. Taktéž hradby města Babilu vzbuzovaly úžas ještě u Řeků podle svědectví Herodotova. Samo město Babilu podle svědectví vykopávek mělo rozsah 25 km<sup>2</sup> (čtverec o straně á 5 km), ačkoliv před zhoubou, již mu připravil kol r. 688 př. Kř. asyrský král **Sinacherba** (Senacherib bible a Řeků), mělo, zdá se, rozměry ještě značnější. Tolik o stavbách. Pokud se týče výtvarného umění, zpravují nás vykopávky o tom, že umění babylonské vyrovnalo se umění na př. Egyptanů, ať již v sochách (býčí kolosy u bran!), nebo v obrazech (proslulá „umírající lvice ninivetská“). Pečeti některých králů již v době nejstarší (Lugalanda, Naramsin) vzbuzují svou komplikovaností, čistým a vkusným provedením zasloužený obdiv. Podobně sošky démonů, o nichž budeme ještě mnoho mluvit, nemohou býti podnes snad překonány ve své originelní invenci a bizarnosti, již lze srovnati nejvýše s nejlepšími exempláři některých chrličů středověkých katedrál. Myslím, že snad pouze umění žaponské a čínské může se vykázati zdařilejšími ukázkami v tomto oboru. Na poli vědeckém opět víme, že astronomie, hlavně však **astrologie** vděčí svůj původ na prvním místě šumersko-babylonské kultuře. Kdo by se chtěl touto vědou zabývatí jen z toho, co je nám posud známo z nalezených památek, užasl by nad rozsáhlostí materiálu, nad systematičností, jevící se již v pojmenování různých hvězd, tak četném tam, kde naše astronomie má pro ně pouze označení písmenami řecké abecedy. Jména tato jsou téměř bez výjimky šumerská, což svědčí již o stáří vědy hvězdářské, sahající svým, již plným rozkvětem do 3. tisíciletí př. Kr. Pokud se na př. měření času týče, víme, že pojmenování „babylonských hodin“ žilo ještě dlouho do novověku v Evropě a hlavně v okkultismu hraje velikou roli. Také o vyspělosti matematiky svědčí doklady ve formě příruček, obírajících se milionovými čísly ( $60^4 = 12 \text{ mil. } 960.000$ ) a druhými a třetími mocninami. Z kalendářních údajů jest jisto, že již kol r. 3000 př. Kr. musila býti Šumerům známa praecesse zemské osy, což vyžaduje staletou dobu předchozích pozorování. Pokud se dále právníctví týče, vyvinulo se zde způsobem, jenž v té době a dlouho později nemá v historii příkladu. Směnka a směnečná záruka za závazek byla vynalezena právě Šumery. Mezi písemnými nálezy jest ohromné, do tisíců jdoucí množství různých právnických památek, kvitancí, dluhopisů, tabulek s obsahem rázu obchodního a hospodářského. Na 28.000 zápisů této povahy nalezeno bylo jen v jednom místě, zříceninách

hlavního chrámu šumerské země v městě **Nippuru**, ukrytého nyní v hliněném kopci **Bint-el-Amír-u** blíže arabské osady Niffer, a odhaleného světu výkopy Pensylvánské university r. 1889. A což teprve zákoník **Chamurabi-ův**, zmíněného již 6. krále babylonského z doby kol r. 2200 př. Kr., prvá to v dějinách lidstva kompletní soustava práva o 282 §§. A přece máme zde ještě starší, tak zv. šumerské rodinné zákony, upravující právní vztahy mezi členy rodiny navzájem. Kromě řečeného byla zde zachována až po naši dobu celá řada jiných literárních památek, od obsáhlých zpráv historických, mytů, textů náboženských, až k bajkám a příslovím. O speciální literatuře okkultní bude pověděno více na svém místě. Konečně množství dochovalých dopisů, jak veřejných, tak i soukromých svědčí svým, mnohdy bezvýznamným obsahem o tom, že poštovní spojení bylo tehdy věcí ustálenou a pohodlnou.

Než promluvíme si nyní o jiných dvou důležitých oborech, totiž řeči a písmu.

Vpádem nových národů a ras přimísilo se k jazyku praobyvatel Sinearů (Šumerů) i několik jiných řečí. V potomní Babylonii vedle jazyka šumerského zazněla ze všech semitských řečí nejprve **Akkadština**, pak postupně vedle této nemnoho se lišící řeč **Amoritů**. K řečem těmto přimísila se neznatelně brzy zapomenutá samostatná mluva arijských **Kaššů** a posléze převládla definitivně **aramejšťina**, jako řeč národa Chaldejců. Státním jazykem a řečí písemných památek byla však vždy šumerština a akkadština. Řeč Kaššitů, kteří se svým nepatrným počtem rychle ve svém okolí assimilovali, zachovala se sotva ve vlastních jménech a několika názvech zeměpisných, a konečně převládnutí aramejštiny nenáleží již tak říši a době, kterou máme na mysli, totiž kultuře tak zv. čistě babylonské.

Nejstarší z obou hlavních řečí jest šumerština, jak překládáme semitský termín pro tuto řeč: „**líšan šumerí**“, t. j. jazyk Šumerů. Jest to řeč systému slabikového, původu turánského, t. j. mongolského a přibližuje se svým rázem na př. čínštině. Známé jsou dvě její fáse. Nejstarší, v originále zvaná „**eme-ku**“ („jazyk **ku**“) zachovává ještě nejvíce čisté slabikové typy slov, mladší „**eme-sal**“, t. j. „jazyk ženský“ spojuje již více slabiky a má vůbec ráz úpadkový, běžnější; případ podobný osudu latiny, jakého se tato klassická řeč dočkala v ranním středověku v Gallii.

Akkadština jest jazyk semitský: t. j. má tytéž kmeny slovné jako na př. hebrejšťina nebo arabština až po dnes. Její poměr k pozdější asyrštině jest takový, jako asi poměr staré češtiny k nové, t. j. podmíněn prostým časovým vývojem. Hlavním jejím znakem jest větší bohatost tvarů jmenných proti řeči pozdější, více tvarů nestažených (na př. **nebe** sluje akkadsky **šamámu**,

asyrsky staženo **šamú**; podobně: **moře: tiámtum**, asyrsky však již: **támtu**). Hlavním znakem jest t. zv. **mimace**, t. j. konečná hláska „m“, jež se připínala k všeobecnému, téměř bez výjimky trvajícimu zakončení hláskou „u“ (nebo též jeho deklinací podmíněným obměnám), všech gramatických částí (podstat. jmen, sloves, etc.). Proč pozdějšímu jazyku Babyloňanů, jenž se vyvinul časem z akkadštiny, říkáme asyrština, jest historická nespravedlnost, bohužel však již tak ve světě vědeckém zakořeněná, že ji ponecháváme mlčky v platnosti prostou silou zvyku. Zaměňovati řeč babylonskou co do názvu, pojmenováním kolonie, nebo kmene, jenž slul nejprve **Ašer** a byv kultivován babylonskými přistěhovalci přijal s jejich kulturou i jazyk, a zval se posléze v další historii **Ašúr**, jest tak paradoxní, jako bychom místo angličtiny říkali američtina, neboť také Amerika přijala s vystěhovalci kulturu i řeč ze staré Anglie. Než, již se stalo; věda zná konečně více podobných zkostnatělých omylů, jenž v přítomném případě může býti vysvětlen leda tím, že prvé naše vykopávky v obvodu babylonské vzdělanosti počaly ke konci prvé polovice minulého století nejprve v Asyrii, a tam také objeveny první (dosud snad nejčetnější) literární památky, jejichž řeči místo objeviště Asyrie, vtisklo i jméno.

Pokud se písma babylonského týče, stojí za to, abychom si o něm pověděli více. Jest jistě i čtenáři laikovi známo pode jménem písma klínového. Název tento pochází totiž od trojbokého tvaru rýh, jež vrývány kovovým pisátkem téhož tvaru do měkkých jílových, neb vůbec hliněných desek, jež potom vypáleny byvše v ohni, zachovaly písmo po tisíciletí. Naivní názor nezasvěcených, že se klínovým písmem psalo na cihlách, nutno tudíž opravit v tom smyslu, že se psalo sice na destičkách z materiálu cihlám velmi podobného, avšak o tloušťce desky sotva jednoho prstu při průměrných rozměrech tabulky. Ovšem bylo psáno také na zdech budov, tudíž na cihlách, tyto však představovaly v tomto případě vždy jen nepohyblivý materiál. Kromě toho i sochy nesou nápisy, často na všech možných místech, jako na př. sochy Gudeovy na šatě a na ramenech, nebo steatitová figura psa krále **Sumu-ilu-a** z Ur, jež jest popsána bezprostředně na hřbetě a po bocích. Mimo psací destičky, jež sluly šumersky **dup**, z toho asyrsky **dupu**, psalo se i na hliněných neb kamenných kusech v podobě oliv (t. zv. votivní obětní olivy v chrámech), hlavně však na mnohostěnných, obyčejně 6 stěnných cylindrech, zvaných **temenu**, t. j. „základ“, neboť byvše popsány, kladeny byly často do základů budov na způsob našich základních kamenů. Na takovém šestistěnném cylindru psán jest na př. důležitý historický nápis krále asyrského **Sinacherby**. Nápis onen po svém cylindrovitém tvaru má též jméno (Tailor cylinder).

Nejstarší, nám zachovalé šumerské písmo jeví jasně původní svůj obrázkový charakter. Tak lze na př. shlédnouti na nejstarším památníku, objeveném **Scheilem** r. 1898 v jižní Babylonii, jemuž ovšem ve starobylosti předcházejí ještě obrázkové črty z Elamu, o němž jsme se již zmínili jako o předposlední etapě stěhování Šumerů do potomní Babylonie. Tyto črty nelze však považovati za prototyp klínového písma. Ač se zmíněný Scheilův dokument podobá spíše rebusu než písemné zprávě, přece i ten, jenž nezná klínového písma a příslušné řeči, pozná, že některé z obrázků znamenají město, cestu se stromy, nebo řeku, hvězdu, lidskou nohu a pod. Mladší památkou jest tak zv. **monument Blau**, nyní v britském museu; na něm lze již sledovati pokrok ve zběžnosti písma, jež se stává schematičtějším a oddaluje se od svých obrázkových pravzorů. Ještě lépe lze viděti tento pokrok z jiné prastaré památky, destičky to obchodního obsahu, pocházející z města „Šurupak-u“. A tak můžeme sledovati postupně jednotlivé fáse, jak se měnilo původně obrázkové písmo ve mnohdy složité skupiny klínových značek. Vidíme z památek různé doby, jak na př. obrázek ptáka proměňoval se v ideogram téhož významu, podobně obrázek ruky, města, nohy. Osmicípá hvězda, vzniklá protknutím dvou pravoúhlých křížů (tudíž čtyř čar) značila od prvopočátku pojem boha, sídlícího v nebi, vyjádřeném zde nejmarkantnějším tělesem na nebi spatřovaném hvězdou, neb snad sluncem. Tento jednoduchý znak, jenž jest nejnápadnějším ze starých znaků, dočkal se také poměrně nejmenších změn postupem času. V nejběžnějším písmě, tak zv. novoasyrském vystupuje ještě jako kříž s nastaveným poněkud levým ramenem.

Můžeme pak vytknouti následující hlavní etapy klínového písma: Praehistorické obrázky, potom nejstarší písmo šumerských nápisů, pak písmo doby prvých králů „šumerských a akkadských“ (Šargani-šaralí a jeho nástupci) v době as 2700 až 2400 př. Kr., dále písmo z dob prvé dynastie babylonské a postupně runy staroasyrské a současně babylonské kursivní písmo z druhého tisíciletí př. Kr. a konečně normální klínové črty novoasyrské, jež se staly konečnou formou klínového písma asyrsko-babylonského i pro nás, a jež tlumočí bibliotheka předposledního krále asyrského **Ašur-bani-aplu-a** (Assurbanipala). Znalci stačí jediný pohled, aby velmi přibližně odhadl dobu, z níž některý dokument pochází, právě jen z tvaru a formy písma. A uvážíme-li dále, že prvé historické nápisy, jež lze dosti bezpečně datovati k r. 3000 př. Kr. jeví ve psaní manýru zcela zběžnou, dá se pro celkový vývoj písma klínového z prvotních obrázků předpokládati tomuto datu předcházející dobu jistě aspoň 2 tisíce let takže počátky klínopisů sahají do pravěku, jenž se zcela vyrovná stáří egyptských hieroglyfů, ač-li je ještě nepředčí.

Klínové znaky znamenaly původně celá slova; postupem času, právě tak jako v hieroglyfech značily však i skupinu hlásek, jež mělo náhodou toto slovo, nyní však již nehledě k jeho smyslu.

Na př. klínopis „**id**“, což znamená ruku, měl nejprve význam pouze **ruka**, později znamenal však i slabiku „**id**“. Poněvadž pak šumerská slova, jak řečeno, měla zpočátku snad vesměs (aspoň ve starším nářečí **eme-ku**) rozměr pouhých slabik jako čínština, vyvinulo se z písma pojmového **písmo slabikové**. Když potom semitští Akkadé přijali takto vytvořené písmo, používali těchto slabik a jim odpovídajících znaků, aby jimi vyjádřili a napsali svá slova. Vedle toho zachovali ovšem i pojmový (ideogrammový) význam značek, jenže je četli ve svém jazyce. Na př. značku „**an(na)**“ = nebe, četli nejen jako pouhou slabiku **an**, nýbrž též „**nebe**“ ve své ovšem řeči (šamámu). Tím vznikla komplikace, zmnožená ještě tím, že Šumerové jedním zvukem vyjadřovali často více pojmů, jež od sebe, právě tak jako Číňané odlišovali nám nepochopitelnou, protože nedochovanou změnou modulace hlasu, přízvukem a pod. Semité překládali pak tyto významy každý zvláště do své řeči, čímž vznikla v klínopisech mnohoznačnost někdy taková, že jediný klínový znak vyjadřuje deset, patnáct, ba dokonce v jednom případě 28 slabikových a slovných výrazů. Jak patrně, nelze snad čísti klínopisné dokumenty tak lehce, jako my na př. čteme noviny. Jest to někdy hotový rebus, připouštějící několikrát různé čtení právoplatně vedle sebe. Jen veliká prakse a znalost různých písmařských ustálených zvyklostí v té které době umožňuje nám čísti třebaš pomalu, avšak jistě v klínovém písmě.

Zbývá se zde ještě zmíniti o způsobu transkripce různých cizojazyčných textů. Byl jsem veden snahou podati v této knize i originelní ukázky čarodějných formulí, citátů z kouzelných sbírek a pod., a jejich řeči, jež, stejně jazyk šumerský jako akkadština vyznamenávají se mnohdy zvláštní krásou. Alespoň o primitivním, slabikovém jazyce šumerském bychom nikdy nesoudili, že jím lze docíliti tak často nápadné eufonie a lahodné výraznosti. Potíž činil mi však způsob, jakým bych věrně, a přece snadnou, duchu češtiny odpovídající formou tlumočil úryvky v řeči šumerské a asyrské, případně jiné. Věda asyrologická totiž ustálila pro semitské jazyky zvláštní transkribci, jež přidáváním teček, ležatých čárek, obloučků a podobně pod písmeny různé tyto od písmen stejných, avšak bez těchto značek tam, kde ony jinak stejné hlásky odlišuje navzájem nějaká změna ve výslovnosti v protivě s naším způsobem vyslovování.

Poněvadž tato má kniha jest určena především neasyrologům, uznal jsem za nejvhodnější podati cizí slova tak, jak by podle našeho pravopisu odpovídalo nejlépe jejich výslovnosti. Rozsáhlost materiálu, jehož bylo k

tomuto pojednání použito a práce, jdoucí někdy nutně do podrobností zcela odborných, spolu s povšechným rázem knihy, jež při jasnosti věci, o níž jsem se poctivě snažil, má poskytnouti čtenáři okkultistovi více než diletantský pojem o věci zde pojednávané, to vše mne však nabádá, abych uvedl v přehledné sestavě aspoň pravidla, jimiž jsem se při transkripci řídil a spolu naznačil, do jaké míry se tento postup odchyľuje od vědeckých method, zachovávaných v odborných dílech. Tím, doufám, bude též zachován potřebný vědecký ráz knihy, tak, jak jsem jej měl na mysli.

Poznamenávám tudíž: Pokud se týče poměru mezi výslovností a psaním hlásek, přepisuji „u“ s *polokroužkem dole* (t. zv. poloviční samohlásku), jednoduchým „u“, protože jeho ztlumené čtení případně jako české „v“ naskýtá se téměř samo sebou tam, kde je ho potřebí. *Spiritus lenis* (t. zv. *dágeš lene* v hebrejštině), t. j. lehký přídech, zastupující zmizelé samohlásky, opomím vřbec, jako v řečtině. „H“ s polokroužkem dole píše, jak se vyslovuje, totiž „ch“. Hlásky „t“ a „k“ s tečkou dole přepisuji jako obyčejné hlásky „t“ a „k“. Podobně „i“ s polokroužkem a „s“ s tečkou dole píše a dávám vyslovovati jako prosté „i“ a „s“. Taktéž nedbám pozdního kolísání hlásky „m“ (ve „v“, nebo „u“), a „š“ v „s“, neboť nenáleží již tak dobře klassické, které si hlavně v tomto díle budeme všímati. Pouze tam, kde se změněná výslovnost již dříve ustálila, píše ji takto. *Spiritus asper* přepisuji dále, jako dvojhásku „kh“ (na př.: *Dikhú*).

Poznamenávám ještě, že můžeme býti, my Češi vskutku spokojeni se svým jasným pravopisem, jenž bez obtíží transkribuje snad všechny řeči světa s použitím nejmenšího možného počtu písmen. Jak směšní jsou v tom to případy na př. Angličané se svým nemožným pravopisem, mají-li přepisovati svým písmem orientální jazyky, hlavně řeči indické. Podobně i Poláci, nebo i Němci, kteří musejí použít *tři písmen*, aby mohli (a ještě nepodařeně), vystihnouti zvuk, jež my lehce a správně vyjádříme jedinou hláskou „č“. Vědecký svět však již uznává tuto přednost českého pravopisu; tak asyrologie vypůjčila si již dávno od češtiny hlásku a písmeno „š“ k vyslovení a transkripci dřívější skupiny „sch“, jež ovšem straší ještě u některých asyrologů, na př. u amerického vědce Jastrowa.

Délky slov, značené obyčejně francouzskou stříškou, píše čárkami, jako v češtině (i na dlouhém „u“ uprostřed slova). Přízvuky, značené naopak jinak čárkami, pomím z toho důvodu, že, jak ze zkušenosti vím, přízvuk ve většině případů vypadne přirozeně sám sebou na pravém místě, čtlo-li se jen plynne a nenásilně. Konečně trvám na zásadě, podobně jako při vyslovování a psaní hlásek, že příliš puntičkářský postup ztrácí významu tam, kde řeč je již mrtvou, a kde vlastně ani dobře nevíme, jak se skutečně tehdy vyslovovalo, a

zda s takovým přízvukem, jaký my nyní předpokládáme. Slova píši přirozeně spojitě i tehdy, když jsou v klínovém písmě psána slabikovými znaky; to platí hlavně o šumerštině, kde přepisují slovo i s těmi různými před a příklonami, vyjadřujícími (tak jako na př. v původem příbuzné maďarštině), různé grammatické vztahy pádu, čísla a pod.: vyjma těch částic, jež majíce celkem samostatný ráz, mohou též vystupovati jako zvláštní slovo. Pokud se pak týče jmen vlastních (jež značí vždy smyslem nějakou větu), píši je dohromady pouze tam, kde svojí délkou čtenáře neunavují neb nematou. Jinak dělím pro snazší výslovnost laiků delší vlastní jméno libovolně buď na dvě (i více) částí tam, kde nelze smysl jejich dobře pochopiti, nebo úplně etymologicky na náležitý počet slov. Dělení jest pak po ustáleném vzoru prostředkováno ležatými čárkami. Tím jsem, myslím, pověděl vše nutné o řeči a písmu babylonských národů, jejichž magie a teurgie bude hlavním předmětem tohoto pojednání.

### **Kapitola 3.**

## **NÁBOŽENSTVÍ**

### **Soustavný přehled.**

Má-li se vystihnouti spolehlivě zřídlo okkultní filosofie některého izolovaného národa, jest nutno seznámiti se především s jeho náboženstvím. Magie byla totiž vždy nerozlučně spojena se souhrnem vztahů člověka k nadsmyslnému světu, ztělesněným ve formě určité věrouky. Církevní obřady, ty byly a jsou magickými úkony, prováděnými ať vědomě či nevědomě; kněz, prostředník mezi člověkem a božstvím jest oficiálním magem, a konečně zvláště polytheismus vždy úzce souvisí s uznáním hierarchie nelidských bytostí mezi bohem a člověkem, jež zoveme démony.

A ve staré Babylonii nebylo tomu jinak. Chceme-li tudíž vniknouti do základů a systémů okkultismu šumersko-semitského, nutno předeslati nejprve stručné pojednání o náboženských principech těchto dvou národů a jejich bozích.

Stejně, jako se různila rasa a řeč Šumerů a Akkadů, tak diametrálně protivně téměř byly zprvu jejich náboženské systémy. Na jedné straně všem

Semitům podnes vlastní, buď zjevný, či jen latentní **monotheismus**, na druhé straně princip mongolské filosofie, jež, jako u Číňanů, nesnaží se nikdy dopátrati nejvyšší bytosti, boha, nebo bohů, nýbrž hned za světem lidí naráží na svět duchů všech možných skupin a na nich buduje pak své náboženství. Nic tak necharakterisuje mongolský systém filosofický, jako na př. základní víra japonská od nejstarších dob: **Šinto**, jejíž hlavní myšlenkou jest uctívání **Kami**, t. j. duchů. Úcta k předkům a klanění se jejich stínům jest i u Číňanů východiskem a koncem náboženských principů a vší ethiky, neboť pojem **Boha** — **Šang-ti**, byl vždy říši Středu pouze mlhavým, metafysickým pojmem, vzdáleným všeho praktického využití.

A tato víra v duchy, tento animismus, jenž obklopuje na všech stranách a za každých okolností svět lidí kruhy nesčíslných démonických bytostí, a nezná původně vůbec bohů v našem smyslu, byl též náboženstvím šumerských nomádů, když v pradávné době vtrhli ze severovýchodní elamské hornatiny do rozsáhlých rovin sinearských. A s jejich animismem střetl se zde pak dosud nejasně vyhraněný monotheismus akkadských kočovníků. Těmto byl tehdy ještě název **ilum** — bůh jménem vlastním, nejvyšší, jediné bytosti, nikoliv názvem druhovým. Původní tvar tohoto slova zněl as společně všem semitských kmenům, když v pravlasti své Arábii žili v mlžném dávnověku ještě v jednotě kulturní a jazykové. Tím jménem bylo slovo **El**. Význam jeho, tak primitivně krásný a ušlechtilý, jak jej důtklivě hájí asyrolog **Delitsch**, značí prý „Cíl“. Bylo by to pozoruhodně vysoké pojmání boha u barbarského národa, náležejícího takřka ještě kamenné kultuře, když jediným tímto slovem shrnul člověk všecko své lidské snažení, všecken účel existence světa k jednomu pojmu, k němuž vše směřuje, k **Bohu**, jakožto nejvyššímu **Cíli**.

Z tohoto jména **El** vyvinulo se pak akkadské **ilum**, asyrské **ilu**, jež překládáme slovem **bůh**. Množné číslo jest **iláni(m)**, nebo **ilé**, femininum **ilatum**, **iltu**, s množným číslem **ilaté**, **ilté** = bohyně. U kanaanských Semitů zůstala původní forma názvu **El** spíše nezměněna. Z ní vzniklo starožidovské **El Eljon**; **El Svrchovaný**, jemuž se klaněl biblický Malkizedek, král města Urusalimu, pozdějšího Jerúšalajim = Jerusaléma, z něho se pak vyvinul konečně známý název **Elohím**, což jest vlastně pluralem majestatikem od jednotného čísla **Eloah**. Pokud lze sledovati podrobněji vývin, jímž se brala myšlenka jednoho božství již u Semitů samých, stalo se z vlastního jména **El** abstraktní označení všech vyšších bytostí tak asi, jako ze staroasijského božství **Baga** vzniká u Slovanů pojmenování nadsmyslných božských inteligencí vůbec. (Bóg, Bůh.) A jak se od sebe počaly rozcházeti semitské kmeny, kdysi snad jednotné ve své arabské pravlasti, jak se počala rozlišovati jednotlivá nářečí a politicky krystalisovaly zárodky potomních čtyř velkých skupin

arabských kmenů, totiž Midjánských (Madianských), Sábských, Hadramautských a Katabánských, tak pozbývalo ono původní jméno boží určitého, výhradního významu: stávalo se bezobsažným pojmenováním Nejvyššího, jenž podle svých různých vlastností, ctěných tu i onde, počal přijímati nová jména, jež se stala časem samostatnými božskými názvy, samostatnými bohy. Tak vznikla již dávno božstva Arabů, ctěná dlouho až do dob Mohamedových: **Gát** nebo **Manát**: Osud, **Debora**: Včela, **Uzza**: Vládkyně, **Aththarí**: Zavodněná Země, a z toho snad jméno **Ištary**, etc. Řevnivostí jednotlivých kmenů vynášeni bozi, jež právě dotyčný kmen ctil, vůči božstvům kmenů nepřátelských: srůstali s kmenem svým a tyto projevy a aspekty původně jediné bytosti staly se národními ochránci a božstvy rodů a pak měst, když Akkadové vtrhli do Sinearů a stávali se usedlými, zakládající nová, nebo dobývající stará šumerská města. Zde zajisté pak působila i představa osobního, ochranného ducha Šumerů, jenž stojí podle jejich víry po boku každého člověka, čímž nabývá platnosti náboženská spekulace: má-li každý jedinec svého boha, není příčiny, proč by i národ, jako vyšší jedinec postrádal svého individuálního božství. A tak se vyvinuli v Babylonii měštití bohové v těch dobách, kdy každé město bylo pravidelně státem pro sebe, zvaní prostě **bélum** (pán [města]), u kanaanských kmenů **Baal**, množné číslo **Baalím** — bálové bible. Tito bozi byli různí podle původních aspektů neb vlastností božské Jednoty, oblíbených tím, neb oním kmenem či národem. Tímto způsobem se vyvinulo polytheické náboženství semitských Akkadů. Avšak ani animistická víra Šumerů nemohla již odolati vlivům jejich sousedů. Tento lid, jenž neměl původně bohy, nýbrž toliko duchy, většinou nepřilíš určitě diferencované, počal s postupem své vzdělanosti rozlišovati pomalu jednotlivé třídy geniů a démonů. A ještě jeden důvod, obecný všem náboženským spekulacím počal se uplatňovati: Pokud ještě žili Šumerové ve své, poměrně bezpečné vlasti na vysokých planinách asijských pohoří a v zemi elamské, a pokud se oddávali pouze kočovnému pastevství, nejevili hrubě zájmu pro přírodní jevy vůkol, jež neměly pro ně dosud valně významu. Když se však usídlili v poříčí mesopotamském a pěstováním rolnictví stali se úzce závislími na půdě, byly to především blahodárné jednou, jindy zas katastrofální záplavy, jež nutily je zajímati se nejprve o jeden živel: **vodu**, závislost pak rolnictví na slunci a ročních obdobích, různá povaha země, (neboť jen úrodná, květenou vydávající půda tvořila základ všeho jejich bytí), obě je naučilo ctíti nové božství: **Utu** čili **Babbara**, boha slunce a bohyni vegetace, krásy, ženskosti a lásky, prostě zvanou **Paní: Ninna**, (jež postupem času ovšem získala mnoha jiných jmen).

Také pro Babyloňany typický chronologický a historický smysl, vlastní as především Šumerům, jako příslušníkům mongolské rasy vůbec,

vytýčil jedinečný význam, jaký měl měsíc, ctěný pode jménem bůh **Sin**, vzhledem k pravidelnými nápadným změnám měsíčních fází, jež jsou velecennými ukazateli času, spíše než daleko nesnadněji sledovatelné změny sluneční deklinace. Na tyto změny a vývoj uctívání bohů nad démony mělo tudíž vlivu více činitelů, již ovšem pracovali hlavně pod vlivem semitských susedů a jejich polytheického systému. Jako důkaz pro teorii semitského vlivu na vznik uctívání božstev u Šumerů máme nepopíratelný zjev, že Šumerové, ačkoliv sami chodili bez vlasů i vousů, ba i obočí si holili, představovali si své bohy vždy s vousem a vlasem, tudíž zcela po semitsku. Na druhé straně opět jako doklad o směru vývinu šumerských božstev z původního animismu svědčí hlavně ta okolnost, že démoni šumerští představovali podle svých jmen vždy jednotku nebo skupinu bytostí určitého druhu; jména démonů byla jména kolektivní, jež přicházela v textech vždy v čísle jednotném, zřídka množném. Kromě toho hlavně v nejstarší době uplatňovala se spekulace odvozovati tehdy vládnoucí, nové bohy od sedmice nejvyšších démonů či geniů, jimž dávána odtud též jména známých bohů s dosti nedůslednou libovolností, jen aby bylo podepřeno spojení obou náboženských soustav: víry v duchy a polytheismu. Naproti tomu přirozeně vysvětlitelno okolností, že Akkadové přijali písmo a vůbec veškerou kulturu od Šumerů, má většina semitských božstev jména šumerská, nebo aspoň vzniklá z těchto názvů.

Pozoruhodný onen vývoj deismu z animismu udál se ovšem již v praehistorické době, nebo na jejím sklonku; alespoň na úsvitu historické éry, před r. 3000 př. Kr. máme též již u Šumerů systém městských bohů po vzoru akkadském. Netřeba připomínati, že rozvojem víry v bohy neutrpěla prvotní víra v démony, a vůbec bytosti, stojící mezi bohem a člověkem. Naopak vznikla v důsledku toho dokonalá náboženská soustava, jež postupujíc od člověka k bohu nenechává mezer ve všudypřítomném životě, jenž vše naplňuje, ana každá věc a každý pojem vůbec oživena jest jménem nějakého démona.

Stručně řečeno: Náboženský systém semitský oplodněn byv animistickou soustavou šumerskou dal vznik Pantheismu, resp. Polytheismu, jenž s hlediska okkultní filosofie možno považovati za nejdokonalejší svého druhu. Takové jest aspoň moje mínění. Nejvíce z obou činitelů získali Semité. Jest skutečně nápadnou okolností, že na př. Egyptané **nemají** vedle svých bohů vůbec říše duchových bytostí a neměli proto ani démonologie. Příčina jest tu na snadě, uvážíme-li nesmírný význam, jaký připisovali záhrobnímu životu, v němž se vyčerpávalo mnohdy všecko jejich světské snažení a každá, mimo všední život mířící myšlenka. Pak pochopíme, že pojem **ducha** jako **odtělesněné lidské** bytosti byl tak převažujícím, že Egyptané prostě nedovedli si představiti jiné záhrobní nebožské bytosti krom duší lidských.

Ovšem postupem času vždy více vnikaly cizí, hlavně babylonské vlivy i do izolované před tím země Khemi. Alespoň na sklonku egyptské epochy objevuje se i zde dosti vyvinutá demonologická soustava, vzniklá ovšem na podkladě cizí náboženské spekulace a postrádající původních rysů. U Semitů však, v protivě k africkým Chamitům, chybělo opět pojetí posmrtného života téměř úplně příčinou hrubě materialistického založení této rasy, jež lpějí pouze na životě pozemském, nestarala se téměř zcela nic o svět záhrobní. Tento názor nápadně proniká i morálkou a životní filosofií Babyloňanů, třebaž tito v tomto bodě podleli v mnohém animistickým vlivům šumerským. Vše téměř, co o záhrobním životě a osudech zemřelých známe, v náboženství a okkultismu Babyloňanů, jest dílem Šumerů, jak patrně již z názvů a názorů. A nebylo čtenáři bible (star. zákona) nikdy nápadno, jak málo se zde činí zmínka o mrtvých, jak malá péče se věnuje pohřbu a hrobům, i vynikajících jedinců — králů na př., proti Egyptu a jeho péči o mumie a hrobky, jejichž stavbě, jako u pyramid, věnují se síly celého národa? Vše, co obsahuje bible o pohrobním životě, tyto nepatrné zmínky z časově pozdních žalmů, na nichž pracují zjevně vlivy babylonské kultury z doby zajetí babylonského, vděčí ve všem všudy jen názorům šumersko-babylonským, již od jména **šeól**, t. j. říše mrtvých vycházejí, jež jest odvozeno z babylonského **šuálu**. A uváží-li se tudíž hmotařské a hrubé založení původních Semitů, jimž byla nezbytnou teprve obroda šumerskou kulturou, jsme skorem v pokušení tvrditi proti Delitschovi, že vznešeně krásná myšlenka o jediném božství prvních Semitů, jež sluje **EI** — **Cíl**, vyplynula ne tak z hloubky náboženského roznícení a filosofie, nýbrž spíše z nedostatku zájmu a materialistického pohodlí, jímž shrnuta byla prostě veškerá metafysika v jediný pojem a pod jedno slovo, bez ohledu na podrobnosti a bližší vztahy.

Bude však nutno nastíniti stručně hlavní konkrétní rysy náboženství šumerského, jehož soustavu pak Semité přijali zcela za svou. V té době pak, kdy se přetvářel původní animismus v pojem deismu, jest přirozeno že prvním, dosud blíže nedefinovaným božstvím se stalo **Nebe**, jako nejmarkantnější východisko a dějiště přírodních zjevů, jež počaly zajímati obyvatele nyní usedlého a tím na přírodě závislého národa. Nebe slulo u Šumerů **An** nebo **Anna**, prvý a nejstarší bůh národa. Dokladem o jeho stáří jest příliš primitivní a generalisující pojmání, jež pak sdílí osud všech podobných božstev i jiných národů, a stávajíc se abstraktním, zatlačováno jest brzy jinými, životnějším božstvy. (V tom směru bylo by význam boha **Anna** srovnati nejlépe s neosobním významem, jakého dosáhlo pojetí „Boha“ (**Tian** a **Šang-ti**) na př. v Číně.) Než dále: Klínopisný znak pro pojem **Anna**, osmicípá hvězda, nabyl postupem času širšího smyslu: čte se **dingir**, šumersky a akkadsky **ilu(m)**, t. j. **bůh** vůbec, a píše se zásadně před jmény všech ostatních bohů i démonů.

Stejný asi osud sdílelo, jak řečeno, semitské jméno **El**, ilu: bůh. Akkadové, přejavše do svého pantheonu také zvláštního boha **Anna**, četli jeho jméno ve své řeči **Annum**, pak **Anu**. Poněvadž Šumerové myslili si vždy své bohy oboupohlavně, uctívána i ženská potence Annuova pod tímž jménem, v písmu však s předkládanou značkou „sal“ (žena). U Semitů slula pak tato bohyně **Annatum**, **Antum**, později **Anatu** (Annatu) nebo **Annunítu**. Ač se jakkoliv měnil postupem dob babylonský pantheon, na nějž i politické změny a vlivy jevily značný účinek, zůstával bůh **Anu**, třebaž často vzdálený praktického uctívání, povždy theoreticky nejvyšším bohem, králem nebeských a pozemských archandělů a otcem bohů i bohyň. Jeho pocta udržela se vždy zvláště v městě **Uruku**, (Erechu bible), jinak sídle bohyně Ninny; tam stál od prvopočátku jeho chrám, zvaný **É-anna**, t. j. „dům nebes“. Na severu země, v nyní neznámém, kdysi slavném pohraničním městě **Dur-ilu** (Déru, šumersky: Dur-anki) ctěn byl nejvíce v chrámě svém **É-dim-gal-kalama** (znamená asi: „Veliký dům země“).

Druhým bohem, jehož sláva v magii nade všechny bohy zářila bylo zosobnění živlu vodního, bůh **Éa**. Jméno toto, vždy nezměněně i Semity takto vyslovované jest šumerské, a značí: „Dům vod“. Nesmírného jeho významu v babylonském okkultismu bude časteji ještě vzpomenuto při jednotlivých kapitolách. Ctěn byl vždy hlavně v městě **Eridu** (nebo Nunki), ležícím tehdy na břehu moře; nyní na jeho místě stojící osada arabská **Abu-Šahreïn** jest ovšem moře na hony vzdálena. Zdá se, že právě veliká úcta, jíž se vždy těšil, nedovolovala ani, aby byl ctěn někde jinde, než ve svém městě na pobřeží onoho živlu, jehož byl představitelem a vládcem. (Bližší o něm a jeho ženské potenci viz dále ve zvláštní stati o bozích kouzel.)

Třetím hlavním bohem byl **Enlil** či **Ellil**, též **Inlil**. Jméno jeho zajisté značí původně **Pán** (En) **vzduchu** (lil), ač na, př. Jastrow tomu odpírá. Nutno si představit, že prvotním Šumerům, když vtrhli do potomní své vlasti nejvíce tři představy, hroživé a nadějně zároveň vtíraly se do vědomí a paměti: Širé nebe nad hlavou, zářivě modré ve dne a tisíci hvězdami poseté v noci: Tento dominující zjev stal se tudíž bohem prvním a nejvyšším (Anna). Pak vodní živel, burácející daleko do pevniny mořskými přívaly a zatápějící zemi sty ramen a lagun dvou mocných řek: to byl bůh **Éa**. A co zbývalo konečně třetího mezi nebem a zemí mimo **vzduch**, když země sama byla tak chudou, tehdy na počátku bezvýznamnou a v záplavách pomíjející? Proto bůh vzduchu Enlil stal se třetím v oné nejvyšší trojici, jež byla vzorem trojici křesťanské, neboť Anu, toť Bůh Otec, Enlil: Bůh Syn a Éa, „pán moudrosti“: Duch svatý.

A když pak lid šumerský při svém stěhování postoupil dále na západ a zakotvil posléze svými městy a osadami na pevnině, vodě již vyrvané, stržen

byl i **Enlil** se svého prestolu vládce a boha vzduchu, a stal se božstvím **Země**, i jeho manželka **Ninlil** (původně **Paní vzduchu**). Sídlem jeho bylo pak slavné město **Nippur** (nyní osada Niffer), jehož sláva nezbledla později ani před významem Babylonu. V pahorku, jenž sluje nyní **Bint-el-amir** objevily se, pensylvanskou universitou v r. 1889 vykopané mohutné zbytky stavby jeho hlavního chrámu země, jménem **É-kur**, t. j. „Dům hory“. Jakožto král původně vzduchu vládl Enlil povětrné říši démonů; tato vláda zůstala mu však i tehdy, když se stal výhradně bohem země, tím spíše, že i celé skupiny duchových bytostí byly přitaženy zemí a staly se tak obyvateli hlavně pouští. (Jako vládce Země zván byl Enlil, na př. v kouzelných textech, šumersky **Lugal Kurkurra** = král zemí, babylonsky Bél matáti, nebo stručně Bél = Pán.)

Tato nejvyšší trojice: Anu, Éa, Enlil (Bél) byla pak nezměněným sloupem, kolem něhož se kupila v čase všechna ostatní stálá i pomíjející božstva po dobu čtyř tisíciletí. Byla to božstva původně většinou lokálního významu; ta pak z nich, jež representovala všeobecnou některou ideu jako vynikající manifestaci Nejvyšší Bytosti v určité její vlastnosti, došla uznání v celé zemi. Na př. sluneční božstvo **Šamaš** (slunce asyrsky: šamšu), šumerský Babbar, **Adad**, babylonsky **Ramánu** = „hřmící“, jako bůh bouře a války, a jiná ještě božstva. Někdy politický význam města, v němž určitý bůh ctěn, vynesl jej na čas v čelo celého pantheonu. Většina těchto bohů neb bohyň ocitá se v bližším poměru s babylonskou magií a theurgií, a proto bude na svém místě o nich promluveno zvláště.

Ještě pokládáme však za nutné zmíniti se podrobněji o prototypu a královně všech bohyň, **Nině-Ištaře**. Zatím co ostatní bohyně vystupují většinou nesamostatně jako pouhé ženské potence jednotlivých bohů, stojí typ bohyně **Ištary** sám pro sebe. Zdá se, jako by v jejím zjevu byla provedena násilná emancipace ženského prvku v dosahu božských manifestací do té míry, že jméno její **Ištar** stává se později generalisujícím pojmem, ba v množném čísle **Ištaráte** značí **bohyně** vůbec. Jest otázkou, zda pojem bohyně tak zvláštního a odlišného postavení vznikl nejprve u Šumerů, či současně i u akkadských, resp. vůbec semitských jejich sousedů, nebo zda se aspoň vyvinul u nich později z podnětů šumerských. Alespoň jest jisto, že jméno její u Semitů **Ištar** (kanaanská **Aštarti**, **Astaroth** nebo **Aštoret** středověkých pramenů bible a magie) nelze se vši bezpečností pokládati za čistě semitské. Vykládá se sice též původem ze starosemitského **aththarí**, což má značiti zavodněná, oplodněná země, avšak v nápisech ze šumerského města **Ur** přichází jméno její nápadně psáno šumerský **Geš-tar**, nebo **Eš-tar**, t. j. „ze dřeva (stromu) vyrostlá“ což by také odpovídalo základnímu pojímání této bohyně u Šumerů,

jako božstva vegetace. Hlavním jménem jejím u těchto bylo prosté **Ninna**, t. j. **Paní**. Jméno přichází jinak v četných obměnách jako **Ennina** (doslovně „pán-paní“ (?), t. j. sesíleně „velká paní“), nebo **Innanna**, **Inninni**. Později četlo se jméno její všeobecně pravděpodobně **Niná**, za časů říše novoasyrské **Naná**, nebo **Nanáia** (obé psáno: Nana-a), jak se ještě v řeckém jazyce objevuje na mincích ze skytské doby).

*Poznámka:* Ve zmatku teorií o nejstarším správném pojmenování bohyně Ištary uplatňuje se nejlépe mínění Jastrowovo (viz jeho dílo „*Die Religion Babylonians und Assyriens*“, díl I.), podle něhož stála v nejstarší době vedle sebe nejprve tři samostatná lokální ženská božstva, jako typy bohyní kať exochén. Ve čtvrti města Lagaše (Šírpurly), po ní pojmenované, ctěna bohyně **Niná**, jako „Paní“ města, v **Uruk** bohyně **Innanna**. Obě dvě, významem stejné, splynuly pak v jednu bohyni a přijaly převládající jméno téhož typu ženského božství u současných Semitů **Ištary**.

Význam Ištary jako bohyně vůbec byl tak ohromný a všestranný a počet jejích jmen tak značný, že snad žádné ženské božstvo světa nemůže se v tom směru rovnati šumersko-babylonské Nině-Ištaře. Zdá se nepochybným, že i řecká **Afrodité** (Venuše), božstvo jinak čistě arijské vděčí mezi jinými i své jméno Ištaře! (Ištar: Aštarti = Áštoet = Aftoret = Afrodet = **Afrodité**.)

Pokusíme se zde stručně nastíniti některé hlavní její manifestace, především se však zmíníme o jejím zobrazování a poměru k ostatním bohům a hlavním sídle kultu.

Nejstarší kresby představují Ištaru jako královskou, oděnou postavu s vysokým žezlem, končícím buď pěti, nebo osmicípou hvězdou, s korunou a prastarým skládaným šatem akkadským, jako je na př. znázorněno na skulptuře krále Lulubů **Anu-bánini-ho** na skále o pohoří Zagru. Nebo jest zobrazována jako sedící vládkyně na trůně s kravskými rohy na hlavě [**Nin-ka-si** = „paní s rohy kol tváře (úst)“], z jejichž ramen vyrůstá po třech kvetoucích ratolestech. (Poslední popis vzat z otisku pečetě jednoho místodržitele krále Naramsina, v městě Lagaši.) Pozdější znázornění představuje nám bohyni Ištar jako nahou ženu s čelenkou na hlavě sedící a tisknoucí k prsům podobu dítěte, nebo holubice, jež byla posvátným ptákem bohyně lásky v Babylonii stejně jako u Reků a Římanů. Jiná socha zpodobňuje nám opět nahou ženu s vysokou elamskou korunou na skráních a se zřetelným trojúhelníkovým pohlavím, ana tiskne rukama oba své prsy, jako by je podávala tvorstvu k obživě. Terakotových sošek onoho a posledního druhu, většinou primitivně provedených našlo se ve výkopech dosti po celé přední Asii.

Pokud se týče poměru Nany-Išary k ostatním bohům, uvádí se jejím otcem jednou bůh **Anu**, podruhé **Éa** („Nina dcera Éova“, nebo v Gudeových šumerských nápisech „Niná dumu Erida-ki-ge“ = „Niná dítě Eridu“ [město Éovo]), na př. v kouzelných textech „**Utukké limnúti**“, pak Enlil, konečně i v tak zv. eposu „Ištařina jízda do pekel“ zve se Ištar: „**má-rat ilu Sin**“ = „I. dcera boha Sina“ (bůh měsíce) v době, kdy politickou převahou dynastie v Ur bylo hlavní božstvo tohoto města **Sin** vyzdviženo na čas k nejvyššímu významu.

Nejproslulejším sídlem kultu šumerské Niny, pak Išary, bylo jihobabylonské město **Uruk**, biblické Erech (nyní Warka). Tam ve své svatyni, šumersky zvané „**É-šar-gubanna**“ stála již v pradávné době socha Ninnina, kterou as ve 23. stol. odvlékl elamský výbojce do Sús, odkud byla teprve po 16. stoletích vrácena Asurbanipalem, králem asyrským do svého města. Zde bylo sídlo lásky, rozkoše a náboženské prostituce, kde kněžky bohyně Nany, jménem **charimáti** sloužily jí svou láskou, jako se dočítáme již ve starobylých epických básních. Odtud, z města Uruku asi pochází Berosem zkomolené magické jméno Išary: **Omoroka**, jež znělo patrně správně **Ama-Uruki** = „matka Uruku“.

I v jiných městech byla však význačnou měrou ctěna Ištar ve všech svých proměnách. Tak již v úvodu zákoníku Chamurabiova čteme jméno slavného jejího chrámu v Akkadu: **É-ul-maša** v Ninua (Ninive) **É-miš-miš**. Hlavními manifestacemi Išary-Nany byly:

**1. Bohyně Matka.** Jako taková sluje **bánát téni-šéti**, t. j. rodička lidstva. Již v nejstarší periodě byla šumerská **Innina** takto pojímána. V báji o potopě světa pláčí bohové s Ištarou nad „jejími lidmi“, kteří utopeni plují na vlnách. Jako stvořitelka lidí z hlíny má proto též příjmení „**Hrnčířka**“. Ale nejen lidé, i bohové sami jsou jejími dětmi, neboť sluje též **bánát iláni** = rodička bohů. K této vlastnosti rodičky a matky vztahují se ony zmíněné přechetné figury, popsané v originále takto: „Její prsa jsou odhalena, na levici chová dítě, jež pije z jejího prsu, zatím co je ona pravíci svou laská.“ Pozoruhodnou pro nás Čechy jest hříčka slov, podle nichž Ištaře Matce dávána jsou též, v kodexu Chamurabiově zjištěná něžná jména: **Mama** a **Mami**. Jako symbol mateřství má bohyně Ištar nezřídka podobu krávy, jak v Egyptě u bohyň bylo obvyklým (Hathór!), nebo nese aspoň kravské rohy. V hymnech jest vzhledem k této její podobě zachován její titul: **rémtum šakúti**, t. j. „vznešená (divoká) kráva“.

**2. Ištar jako královna nebes.** V této vlastnosti nese Ištar jméno: **šarrat šamami u kakkabé**, t. j. Královna nebes a hvězd. V jednom z

četných hymnů, v němž mimochodem čteme také verše: „Kde vůbec nejsou Tvé obrazy zřízeny? Kde Tvé svatyně nejsou postaveny? Kde bys Ty nebyla velikou, nebyla vznešenou?“, — má Ištar příjmení: „**Irnini**, nejmocnější z Igigů“ (archandělů) a na jiném místě téhož hymnu se praví, že při vyslovení jejího jména třesou se bohové, příklad pro magickou fenomenální tradici o moci jména božího. V taktě již zmíněném kouzelném textu **Utukké limnúti** („Zlí d'áblové“) praví se o Ištare (Deska V., kol. II.), že „proti jejímu rozkazu žádný z **Anunnaki** (archanděl země) nic nezmůže.“ I jinak se často zove Ištar „Paní bohů“ (šumersky: Nin dingirra, asyrsky: Bélit ilé), nebo ve vztahu k nim všem aspoň prostě **chirtu**, t. j. manželka.

**3. Ištar bohyně války a lovu:** Tento pendant k řecké Artemidě a latinské Dianě tvoří Ištar již v nejstarších dobách, (viz zmíněnou sošku Anubánini-ho), hlavně však v Asyrii. Pro válkymilovný stát Asyrů byla Ištar především bohyní války. Již v prvotních textech staroasyrských sluje v jedné zaklínací formuli **bélit tacházim**, t. j. vládkyně bitev a pod tímž jménem zapsána jest i v seznamu bohů měsíců, kde jí přidělen šestý měsíc **ululu** (židovský elul). Jako válečná bohyně stala se Ištar vedle **Ašúra**, národního boha země a představitele mužského, bojovného principu, patronkou Asyrie pode jménem „**Ištar ašurítu**“ (t. j. I. asyrská). Na př. Asurbanipal, předposlední král asyrský, praví ve svém jednom nápise: „Já však pozdvihl své ruce a modlil jsem se k Ašúrovi a asyrské Ištare.“ Jejím hlavním sídlem v Asyrii bylo **Ninna** (Niniveh) a **Arbély**, vzhledem k tomu nese příjmení **Ištar ša Ninua u Arbailu** (Ištar z Niniveh a Arbél). V nápisech Asurbanipalových zvána jest velice často **šarrat Kidmuri**, t. j. královna z Kidmuru, snad podle jména hlavní své svatyně v Ninua. Jako bohyně lovu Diana jest zobrazena Ištar na desce (nyní v britském museu), ona s mečem a lukem stojí na pardálu a před ní se vzpínají dvě gazely. Ištar, hrozná bohyně boje (ve smlouvě **Mati-ilu-ově** stavena v protivě k Ištare mírumilovné) objevuje se někdy v téže podobě jako bůh Israele, když vedl lid svůj z Egypta, neboť v jedné věštbě praví o sobě Ištar ke králi asyrskému Asarhadonovi: „Já, Ištar z Arbailu, dám vzejítí po tvé pravici dýmu a po levici dám požíratí ohni.“ K této působnosti připíná se též zvláštní její jméno: **namirtum diparu** (svítící pochodeň) a **akukútum** (ohnivý oblak). Její chtivost boje tlumočí jiný hymnus, kde Ištar o sobě praví: „do bitvy letím tak jako vlaštovka (rychle)“.

**4. Astrální vztahy.** Všeobecně spojuje se Ištar, jak v okultní nauce pravidlem, s planetou **Venuší**. U Mandejských, Syrů a Aramejců, slula hvězda Venuše vždy buď jen Ištar, Bélit, nebo Naná. Na pohraničních kamenech, tak zv. **kudduru** znázorňována často jako oběžnice Venuše, a sice vzhledem k dvojí podobě této planety buď Večernice, nebo Jitřenky, sluje také

Ištar — **Ilat šimetán** (bohyně večera) a **Ilat šeréti** (bohyně jitra). V jednom z novobabylonských hymnů praví se o této bohyni: „Anunnaki (zde genie hvězd) pasu jako ovce.“ Ve vztahu k hvězdám sluje pak prostě: **Ištar kakkabé**, t. j. I. hvězd. Ze souhvězdí bylo Ištaře zasvěceno souhvězdí Virginis (Panny) a zvláště hvězda alfa této hvězdné skupiny (Spika). S příjmením Ištar Bábili („babylonská“) byla bohyně spojována se Sirem — hvězdou luku (kakkab kašti).

**5. Ištar bohyně lásky.** Vzhledem k všeobecně známému významu, jaký měla Ištar-Niná jako bohyně lásky (**kádištum**, **kadešén**: všude po celé přední Asii z Babylona, resp. již od Šumerů rozšířený pojem posvátné chrámové prostituce jejich kněžek), netřeba se o této formě Ištařina kultu šříti. Budiž jen podotknuto, že od Herodota známé příjmení Ištary v Babyloně jako **Mylyty**, bohyně prostituce, jest zkomoleno z babyl. jména **Mualidat(u)**, t. j. „rodička“.

**6.** V souhlase k velice rozšířenému systému legend o poměru Niny-Ištary k jejímu smrtelnému milenci, jenž slul **Dumuzi** u Šumerů a z toho **Dúzu** u Babyloňanů, **Tamúzu** Židů a Kanaanců, **Adonis** u Řeků (ve spojení s hetitskou maloasijskou bohyní **Kybelou**), a konečně **Osiris** (Usirev) v báji o **Esét** (Isidě) egyptské, není divu, že Ištar, jež si šla pro svého zemřelého miláčka až do říše mrtvých, byla uváděna ve vztah s vládou nad zemřelými, hlavně v nekromantických rituálech.

**7.** Protože dále pojem bohyně Ištary co do jejího vlivu jeví tendenci vyčerpati všechny možné vztahy, jaké ke každé stránce života a universa může zaujímati tak význačná bohyně, možno připustiti i logický lapsus, jenž Ištaru, původně právě samostatné ženské božství vrací nejen k původnímu všeobecnému pojímání bohyň jako pouhých ženských potencií bohů mužských, nýbrž přibližuje přes ně Ištaru i mužské povaze božství samotného. Jen tak si vysvětlíme rarity, že na př. u Arabů v době babylonské bylo **Ištar** mužské božstvo, zatím co naopak bůh slunce **Šamaš** byl zde rodu ženského; (odtud ženská staroarabská jména: **Samsí** (Slunce), královna ze Sáby). Podle toho mění se i její zevnějšek, a mluví se pak dokonce o Ištaře, „jež má vous jako bůh Ašúr“! Tento zjev upomíná na vousatou **Afroditu** z Kypru a **Venus barbatu** Římanů, dále hermafroditní **Kybelu Agdestis**, jejíž vykleštění kněží tak jako žreci karthaginské **Ištary-Tannity** provozovali v ženských šatech náboženskou mužskou prostituci (pederastii).

*Poznámka:* I období Májinyých závoju indické mythologie a pojem **zahalené bohyně** vůbec můžeme nalézt v sedmi součástkách oděvů, odnímaných Ištaře v podsvětí (viz epos I. jízda do pekel), jež v pozdějších bájích nahrazeny jsou sedmi závoji, (Jeremias: Handbuch etc.) Ale též

výtvarné svědectví tohoto motivu máme nyní po ruce v závojem zahalené podobě sfingy **Ištary-Ašery** (hetitská forma Ištary již podle jména), jež objevena **Oppenheimem** v **Tell-Halaf-u**, připomínající nápadně legendu o zahaleném obraze Isidy v Saïs.

Jak patrně, odpovídá bohyně Ištar ve všech svých mnohonásobných vztazích a okkultním pojetí zvláště, představě **Isidy**, **Ada-Nari**, nebo **Máji**, a konečně i universální **Madoně** křesťanského středověku i novověku.

## Kapitola 4.

### PANBABYLONISMUS.

Domníváme se, že v tomto spisu a na tomto, jaksi ještě úvodním místě jest nutno promluvit též něco o t. zv. **Panbabylonismu**.

Odmyslíme-li si přímo trapnou nevšímavost k orientálním, zvláště semitským kulturám a asyrologii, jak se jevila před válkou u nás, (a ještě se bohužel jeví), ve skutečnosti, že pro tento obor nebylo dříve vůbec stolice na fil. fakultě pražské university, zatím co u prof. dra Hazuky na fakultě theologické byli **dva** posluchači v asyrologii již zvláštností (mluvím z vlastní zkušenosti), jest přímo s podivem, že se našeho vědeckého světa nedotekl téměř nic onen veliký literární a doktrinářský boj, jenž zachvíval před dvaceti léty a dosud ještě německou vědou pod heslem **Panbabylonismu**, nebo „**boje o Babel a Bibli**“! Jsou ovšem ty tam časy, kdy český národ ještě ne zcela přemožen klerikálním temnem byl horlivým a nadšeným čtenářem bible, zvláště starého zákona, tak jak jest podnes samozřejmou věcí u evangelických národů germánských! Než co jest to vlastně Panbabylonismus? Jméno, dané zastáncům onoho směru vlastně jejich protivníky s jistým ironickým přídechem, značí směr, jenž v uvážení podivuhodné výše a povahy babylonské kultury, odkryté hlavně objevy posledních 50 let, prohlašuje tuto vzdělanost matkou nejen celé předoasijské a severoafrické vzdělanosti ve starověku a prostřednictvím Arabů podnes, nýbrž i kultury evropské, staré, střední i nynější vůbec, ba v mysli některých příliš horlivých zastánců tohoto směru i kultury světové v nejšířším rozsahu. U Němců, kteří vždy tíhli spíše než my k Orientu a jeho vědám ať z důvodu důkladnějšího zájmu o bibli, nebo z politických tendencí, vtělených v heslo **Drang nach Osten**, způsobila svého času obrovskou sensaci prvá ze tří přednášek asyrologa **Bedřicha Delitzsche**, nazvaná **Babel u. Bibel**. Konala se 13. I. 1902 v Berlíně před „Něm.

východní společností“ za přítomnosti císaře Viléma, a dnes 1. II. „na nejvyšší přání“ opakována v královském hradě. Jí následovaly brzy další dvě doplňující přednášky. Účinek jejich byl nejvýš významný. Vznikla ihned a stále vzrůstá s pravou německou důkladností a pohotovostí celá nesmírná literatura o tomto předmětu pro i proti. Poctiví asyriologové střetli se tu se zvilou a neinformovanou fanatičností hlavně orthodoxních pastorů, (katolické pátery ovšem nevyjímaje), kteří nemohli a nechtěli pochopiti, že celý „starý zákon“, jimi dosud prohlašovaný za božské zjevení, odkryl se pojednou jako snůška více méně podařených plagiátů starých babylonských vzorů ať v literatuře, náboženství či kultuře vůbec. Lituji, že mi nelze z nedostatku místa dotknouti se blíže předmětu tak lákavého, musím se omeziti pouze na několik stručných poznámek.

Jest jisto, že nelze dáti ve všem všudy víry universálním thesím některých Panbabylonistů, kteří chtějí odvozovati původ **všesvětové** kultury z rovin sinearských. Právě tak směšné bylo by tvrzení, že na př. luk jako zbraň pochází z Babylonie, protože **tam** se právě též v nejstarších dobách vyskytá. Vznikl-li člověk, a to nutno předpokládati, z několika různých párů pralidí na více místech naší zeměkoule najednou, jest již sám sebou vyloučen **jediný** původní zdroj a zřídlo lidské kultury. Tím ovšem nechci popírati skutečnost úzkého duchovního příbuzenství všeho lidstva navzájem, jež pramení zajisté z jediného jinak a všemu lidstvu společného zřídla Praduše našeho světa. A právě z této transcendentální vyšší jednoty můžeme usouditi, že všechny jednotlivé kmeny lidí, vzniklé odděleně na tváři země měly současně a nezávisle na sobě společné ideje a latentní schopnosti, jež ve stejném celkem prostředí na zemi daly vzniknouti ovšem jen v základních prvcích kulturám v **základě** podobným, ne-li stejným a to bez vzájemné souvislosti. Tak na př. idea boha v náboženství, písmo v kultuře, zbraně a nástroje praktického života, magické prvky a principy, mohly vzniknouti zcela nezávisle na sobě v různých krajinách světa buď současně, nebo též postupně. To platí s absolutní jistotou ovšem jen o základních rysech kultury. Nalezneme-li však u jednoho národa věci neb poznatky, jež v jednotlivostech jeví jistou charakteristickou pečeť, jež jinak všeobecně a ve velkém rozsahu jest vlastní určitému druhému národu, pak můžeme směle mluvit o sukcesi, o nepopíratelných vlivech onoho druhého národa na prvý, třebaž nám někdy spojovací články tohoto vlivu nejsou zcela patry. Tolik lze říci o Panbabylonismu, o němž ostatně platí zásada **medio tutissimus ibis** — střední cesta jest nejbezpečnější. (Názor ten zastává u nás i vynikající asyriolog prof. dr. **Hrozný**.) Ostatně to, v čemž již nyní můžeme podle výše řečené zásady shledávati zcela bezpečně nepopíratelný vliv babylonský, jest již rozsahu takového, že převyšuje i dosti neskromná přání. Tento soud možno vyřknouti hlavně o bibli, zvláště o starém

zákoně. Myslím, že v tomto bodě stačí citovati výrok dra **Jeremiase**, jednoho z hlavních „Panbabylonistů“, jenž uvádí zmíněný svůj úsudek v jedné z nejprvnějších svých prací (*Die babyl.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Lipsko, 1887, str. 106), kdy Panbabylonismus sám byl téměř ještě v plenkách: „Úzký vztah semitských Babyloňanů-Asyrů k řeči, mravu a způsobu myšlení Israelitů jest skutečně překvapující.“ Od těch dob zásluhou hlavně Jeremiasovou byl Starý zákon v celém rozsahu propitván tak, že není snad místa v něm, pro něž bychom nenalezli ať v myšlení či podání zaručenou originelní obdobu v oblasti babylonské literatury a kultury. Pokud se týče jiných dokladů o ohromném vlivu babylonských ideí, žijících třeba neznatelně podnes tam, kde bychom toho nejméně čekali, uvádím tyto příklady: Nebylo na př. některému z čtenářů napadne, že my a vůbec celý vzdělaný svět počítáme sedm dní do týdne? Toť právě dědictví Babylonie, prostřednictvím Židů přijaté! Nebo, proč, třeba jest základem našeho počítání desetinná soustava, dělíme den podivně nelogický na  $2 \times 12$  (nebo lépe  $4 \times 6$ ) hodin, a kruh má  $360^\circ$ ? Také to jest vynálezem babylonských hvězdářů a astrologů z kultury, jež počítala nikoliv desetinnou, nýbrž šedesátinnou (hexagesimální) soustavou, dělící kruh na  $6 \times 60$ , t. j.  $360^\circ$  dílů! A což teprv křesťanský kult, a zvláště katolický ritus, jenž byl ostatně inspirován biblí, tímto plagiátem kulturních pokladů a představ starobabylonských? Od dogmatických principů, na př. sv. Trojice, od víry v nebe a peklo, pojmu d'áblů a archandělů, (již, jak uslyšíme, mají mnohdy jména čistě babylonská) až do malých podrobností ritu shledáváme se s nesmazatelnou pečetí a rázem babylonským. Než jak jest tomu v okkultismu? Nehledě k určitému již úsudku a priori, plynoucímu z automatických vztahů mezi náboženstvím a okkultismem vždy a všude, můžeme směle pronést úsudek: Bez babylonské magie a démonologie nebylo by Kabbaly a Novoplatonického okkultismu, a bez těchto dvou byl by svět ochuzen o onen svérázný a podivuhodný výkvět tajných věd, jež zoveme **Západním okkultismem, Magií evropskou** ve středověku i později až k dočasnému vítězství materialistických filosofii.

Tento názor ostatně není jen novodobým výsledkem panbabylonistických thesů. Již u Arabů byto vždy obecným přesvědčením o původu vši magie z Babylonu. Bábil (nebo Babel) pokládali Muslimové za hlavní pramen magie.

Tam vyučovali prý (viz *Lane: Arabská společnost ve středním věku*), a jak většina za to má, dosud vyučují lidstvo magii dva padlí andělé: **Hárút** a **Márút**, o nichž vypráví i židovský Talmud ve stejné spojitosti. Ve veliké jámě, či propasti, uzavřené ohromnou skalou, visí oba tito démoni pověšeni za nohy. Báj vypráví, že majíce nedostatek slitování s křehkostí lidskou, učiněni

jsou od Boha přístupnými lidským vášním a poslání na zem, aby byli pokoušeni. Oba dva zhřešili, a majíce si vybrati potrestání na onom, nebo na tomto světě, volili svět tento. Tvrdí se také, že účelem prvního jejich poslání na zem nebylo toliko pokoušení jejich mravní odolnosti, nýbrž též nevyzpytatelná vůle Boží, směřující k tomu, aby i jiné pokoušeli za pomoci své znalosti magie. Potud názor talmudistů. Podle orthodoxní víry Musulmanů mohli však učiniti takto, jen když předem varovali člověka slovy: „Zajisté, my jsme pokoušení samo, pročez nestaň se nevěřícím, (t. j. pohanem)“ (Korán, II., 96.). Arabský historik a filosof **Kazvíní** vypráví také příběh o slavném tradicionistovi **Mudžáhidovi**, jenž navštívil prý v průvodu jakéhosi, věci znalého Žida anděly Hárúta a Márúta v jejich nynějším vězení. Když před tím byli odstranili balvan s otvorem studny, neb jámy (jak, tradice nepovídá, leč bez kouzel to zajisté nebylo možno), vstoupili dovnitř a Žid uložil Mudžáhidovi, aby se neodvažoval vyslovovati před oběma padlými anděli jména božího. Když však spatřil Mudžáhid oba demony, kteří velikostí dvěma obrovským skalám podobni, visí obráceně s řetězy, připnutými ke krku a kolenům, nezdržel se, aby leknutím nevyпустиł z úst zakázaného jména božího. Tu oba andělé počali se ihned zmítati tak prudce, že div nezpřetrhali vízících je řetězů, a Mudžáhid s židem prchli odtamtud plni zděšení.

Také evropské, třebaš ne dosti přesné tradiční podání, i v literatuře dokumentované prohlašovalo vždy (mluvilo se s oblibou o chaldejských mázích) zemi chaldejskou za pravlast magie, jejíž název se taktéž vykládá prý původem z této země, nebo aspoň z blízké Persie. Řekli jsme však již, jak se vlastně křivdí prastaré okkultní kultuře Šumersko-Babylonské, dáváme-li jí název posledních, vlastně nejmladších dědiců a přejímatelů této velkolepé vědy, Chaldecům.

Pokud se týče tohoto spisu, béřeme zvláště význačný zřetel a neopomeneme také vždy upozorniti na případy určitého přenesení babylonských prvků magických jako dědictví jiným, zvláště evropským kulturám. Vodítkem tohoto rozeznávání bude pak výše zdůrazněný požadavek příbuznosti nikoliv pouhých zásadních idejí, nýbrž takových vztahů, jež v podrobnostech nesou nepopíratelnou známku babylonského původu. Přiznávám se ostatně, že jsem sám rozhodným, ne však přemrštěným zastáncem tak zv. Panbabylonismu, a mezi jinými byl mi i tento zájem důvodem k tomu, abych napsal pojednání především o okkultismu babylonském.

## ČÁST II.

### Kapitola 5.

# ZÁKLADNÍ PRINCIPY A RÁZ OKKULTNÍ METAFYSIKY V BABYLONSKÉ MAGII A THEURGII.

Nelze nám dříve se pustiti do podrobností o magii a nauce o démonech starobabylonské theurgie, pokud si neujasníme dostatečně několik všeobecných a základních thesís, jejichž platnost se ovšem neobmezuje toliko na úzký obor naší práce.

**Okkultismus** toť věda **utajeného**, souhrn poznatků, skrytých buď ještě v transcendentnu, nebo těch, jež se pravidelně vymykají posudku a důkazným prostředkům materiálních věd. A **Magie**? Bylo již podáno hojně definic o tomto pojmu, avšak žádná z nich nám dostatečně nevyhovuje z důvodu přílišné jednostrannosti. Buď se drží výkladu etymologického, nebo historického, nebo objasňuje konečně nejvýše některou speciální technickou stránku magické vědy. K poslednímu druhu definicí náleží i jinak skvělá these **Papusova** v jeho Základech praktické magie, podle níž „magie jest užití dynamisované lidské vůle k rychlejšímu vývinu živoucích sil Přírody.“ Nedostatky všech těchto výkladů budou nám tudíž podnětem, abychom ukázali podle našeho názoru na novou universální definici pojmu Magie v nejširším i praktickém slova smyslu.

Vyjděme nejprve od **Účelu** a pak od **Prostředku**! Co jest účelem Magie? **Dosažení**, t. j. **ovládnutí** (akt vůle!) **nějakého Cíle**! Pravíme **ovládnutí**, neboť to jest jediný vhodný název k vyjádření všech fází onoho vrcholného a suvereního vztahu Někoho nad Něčím neb Někým, a zahrnuje v sobě: ovlivnění Věci se zachováním její podstaty (kde pak buď trvají ještě podřadné vlivy Třetích Věcí, takže jsou tu ještě tři členy: Mág, Věc a Okolí, toť indické stadium Dharány, buď se působení Okolí na Věc úplně vylučuje, takže co do vzájemných vztahů existuje toliko dvojice: Mág a Věc — stadium Dhyjány, nebo ovlivnění Věci s pohlcením její Podstaty, (t. j. dokonalým přivlastněním si jí v žádaném směru) se všemi jejími vlastnostmi a silami, stav Splynutí, Absorbce, Samádhi.

Hle, máme již objasnění všeobecné tendence Magie, jíž jest **Ovládnutí**. A Cíl? Ten jest v principu nekonečný: není hranice Prostoru a Času, tím méně Ideám v jejich dosahu. Každý magik může si určití jakkoliv **předmět** svého **Ovládnutí**, nejvyšším bude pak ovšem ten, s nímž lze všechny ostatní kvantitativně i kvalitativně sjednotiti tak, aby v něm zapadly a byly jím obsáhnuty. Tímto konečným Předmětem a Cílem jest **Příroda** v celém svém neobsáhlém objemu a nekonečné složitosti : toť **Isis** okkultistů, nebo lépe **Ada-Nari**, či **Mája**, s mámivými závoji, zastírajícími nekonečnost proměn, a tajemství.

Avšak dosáhnutí a ovládnutí bájného, posledního cíle **Máji-Přírody** může se dítí taktéž nesčíslnými cestami a prostředky, a tím dospíváme posléze ke své (**theoretické**) universální definici:

**Magie v nejširším pojmu slova jest souhrn všech Cest vedoucích k Ovládnutí Máje-Přírody.** S touto všeobecnou definicí splynou, a z ní dají se zajisté odvoditi všechny ostatní definice; jest zcela jasnou, ač-li jsme nezapomněli rozboru a indukce, jež nás k ní přivedla. Úmyslně se nezmiňujeme blíže o **subjektu** tohoto velikého snažení, v definici theoretické, abychom i s té strany nevyloučili všech možností: Nejen člověk, i démon a bohové sami a vůbec každá Bytost mimo **Nejvyššího** (v němž již a priori vše, i Mája jest obsažena) může býti mágem na jedné z onoho souhrnu Cest na kterémkoliv z nekonečna existujících Světů. Vzhledem k tomu pak, že i tyto Cesty nedefinujeme blíže k zachování jejich úhrnu, spadá pod jejich pojem i souhrn všech obyčejných věd jako cest k poznání a ovládnutí některé částičky, některého vztahu **Máje-Přírody**, taktéž kterýkoliv jiný, bezděčný a třebaš všední počin. Z této universální definice musíme si ovšem odvoditi definici více praktickou, obsahující jen tolik prvků oné první, kolik se nám hodí. A tak vzhledem k profanaci obecných, materialistických věd vyloučíme z pojmu Magie všechny ony vědy jako Cesty našeho snažení, jež se obírají fysickými věcmi a dočasnými vztahy lidské činnosti. Hranice mezi těmito profanními vědami a oborem věd a působení magických nebude ovšem vždy stálou a stanovení její bude dosti choulostivým. To, co nyní na př. jest již majetkem obecným, materialistických věd, jako různá chemická působení látek, zjevy vyšší fysicky, jako elektřina, nerostný magnetismus, úkazy radioaktivní a pod., to vše, pokud bylo vůbec známo, spadalo dříve do oboru praktické i theoretické magie. Nyní ovšem zveme některé ze zjevů tohoto druhu nejvýše ještě z historického hlediska magií, a sice t. zv. **magií naturalis**. Pravým kriteriem mezi fenomény pro nás ryze magickými a projevy hmotných sil bude však zjev, kdy bezprostředně činná (na venek) síla opouští svým původem pole hmotných zákonů a vystupuje již do nejbližší vyšší

pláně fluidické, třebaš její konečné působení ve světě zjevů děje se s použitím, podřazených ovšem, sil fyzických. Tím jsme vymezili na jedné straně definici magie v užším, praktickém smyslu tím, že jsme z onoho Souhrnu Cest vyloučili všechny, jež nepočkají alespoň v nejnižší, fluidické sféře pláně astrální. Na druhé straně vyloučíme z praktických důvodů ze **Subjektů** magické Cesty všechny, až na **Člověka**. A konečně omezíme východisko oněch Cest na náš **Svět**, naši **Zemi** (nikoliv ovšem pouze ve fyzickém jejím pojetí!), a dospějeme k definici praktické magie: **Souhrn cest a prostředků, počínajících alespoň v sféře fluidické (Linga-ické), jež vedou Člověka k ovládnutí Máji-Přírody tohoto našeho Světa.**

Zbývá nám rozebrati ještě působení sil po stránce **kvalitativní**. Podle počtu členů magického fenomenu navrhuji rozeznávatí následující fáse: Fenomen, jehož koeficientem by byla **Jednička**, t. j. jednota **Činitele**, **Činného Aktu** a **Činu**, jež náleží ovšem v nejširším pojmu slova toliko **Bohu**, jakožto **Jediné** universální **Bytosti**. Toliko Nejvyšší Bytost, cožkoliv činí, koná jen v sobě, neboť mimo **Ni** není ničeho. V relativním stavu **Oddělených Věcí** odpovídá pojmu jednotky t. zv. **Magie subjektivní**, v níž subjekt fenomenu jest totožný s objektem téhož. Příkladem fenomenalismu posledního druhu jest **Joga**, pokud jeho (Jogu) působnost vztahuje se toliko na osobu magikovu, jako úkaz autolevitace, neviditelnosti magikovy a pod. Sem náleží též ohromná skupina zjevů, jež v Kabbale činila samostatnou skupinu ze dvou tříd, proti sobě stojících, totiž **Magia experiens** (zvědná) proti všem ostatním zjevům Magie činné (**Magia agens**).

Po Jednotě, jako kvalitativnímu projevu oněch **Cest** přistupujeme k **Dvojici**. Zde vyniká vedle subjektu již i objekt, jenž však nespadá zde v jedno se subjektem, jako v případě prvém. To jest tudíž případ **magie objektivní** a sice nazveme ji **Magia obiectiva simplex**. Příkladem jejím jsou téměř všechny objektivní zjevy metapsychiky, hlavně telekinese, dematerialisace předmětů vůlí, ektoplasmie, při nichž tak zv. medium nutno jediné považovati za zdroj (subjekt) těchto zjevů, a kde jest zaručeně vyloučen **třetí činitel**, t. j. odtělená bytost — čili **duch** spiritistů, či jiná, třebaš žijící inteligence (člověk), působící skrze určité medium (v běžném, spiritickém smyslu slova).

Konečně se objevuje magie objektivní jako **trojčlenný** poměr tam, kde mimo **Subjektu** a **Objektu** vystupuje prakticky používaný a vnímaný **třetí činitel**, čili **Agens**. To jest pak trojčlenná **Magia obiectiva medialis**, jež v historii magie hraje úlohu nejčastější.

Podivuhodný zákon analogie představuje nám tak magickou činnost ve třech sférách, z níž prvá náleží výhradně světu božskému (jednočlenná

magie subjektivní), druhá má svůj základ v nadhmotných inteligencích (magia obiectiva simplex), a třetí konečně náleží většinou působnosti obyvatelům tohoto hmotného světa: toť magia obiectiva medialis. Jak vidíme, klesá s rozmnožením členů i jakost subjektů, neboť trojčlenná magie (obiectiva med.) omezuje se v praxi ve svém subjektu převážně na člověka. Současně klesá i mohutnost použité magické síly, jež v posledním případě jest poměrně nejmenší.

*Poznámka:* V tomto směru platí tu takřka matematický axiom: Vzhledem k témuž fenomenu *jest součin sil subjektu (A) a sil použitých prostředků*, mimo subjekt a objekt působících (*agens, medium*) = B, méně (záporně) působící odporná síla objektu (jeho přirozená odolnost) = C, veličinou stálou (K) tudíž  $A \times B - C = K$ .

Užijeme-li tudíž na př. k témuž cíli nejprve subjektivní metody, kde B a C rovná se 0, musí subjekt vyvoditi veškerou nutnou sílu (vzorec  $A = K$ ). Při metodě objektivní simplex chybí toliko B a A musí býti tím větší, čím více odporu klade objekt a čím větší jest tudíž C. V nejpříznivějším případě, kdyby  $C = 0$ , (objekt neklade vůbec odporu), moment toliko ideální, v praxi neuskutečnitelný) rovnalo by se  $A = K$ , jako svrchu. Nesmíme ovšem zapomenouti, že i při subj. metodě může býti někdy A fakticky daleko větší, pokud musí subjekt přemáhati odpor, v něm samém vznikající, zde však matematicky nevyjádřený.

Konečně při metodě magie objekt. mediální (vzorec plný:  $A \times B - C = K$ ) jest nejpříznivějším (opět ovšem jen ideálním) případem, kdy síla mediálního agense (B) = K, a při tom C (odpor objektu) = 0, pak na subjekt zbývá pouze 1, t. j. síla subjektu co do nutnosti klesá téměř na 0 a omezuje se na pouhý impuls. Subjektem může zde býti, jak vidno, kdokoliv, i magik neškolený a slabý. (Příklad: použití velmi silného autodynamického agense — o něm viz dále, na př. talismamu proti nebránícímu se objektu při očarování láskou.)

Promluvme si nyní podrobněji o onom třetím, trojdílném fenomenu magie obj. mediální, jejíž hlavní působnostní těžiště leží ve sféře fyzické. Charakteristickým členem jejím jest ono **Agens**, čili medium, jež jest buď nevyhnutelnou podmínkou, neb aspoň závažnou součástí určitého fenomenu. Podle významu a důležitosti této agencie rozděluje se pak magia obiectiva medialis na řadu zvláštních mag. zjevů a úkonů. Subjektem jejím prakticky vzato, může býti v našem případě toliko člověk, objektem pak jakákoliv věc živá i neživá, pokud však objekt pojmáme abstraktněji jako pouhý **cíl**, může jím býti i určitý úkon.

*Poznámka:* Nejsprávnější definicí mag. objektu v nejširším smyslu slova jest: *Určitý úkon, opírající se (odehrávající se) na hmotném substrátu*, buď osobním, nebo věcným; výsledkem úkonu jest pak změna stavu tohoto substrátu, a to buď kvantitativní (jeho zmenšení, neb zvětšení), nebo kvalitativní. Substrát objektu sám může býti dvojitý. Příklad: Objekt (cíl) mag. aktu: vyhnání

démona z těla nemocného; substrát jest zde živý a dvojí: tělo oběti + démon. Oběť (nemocného) nazveme *objektem primárním* vzhledem k jeho patrnosti a vlastnímu účelu mag. praktik; eventuálně při tom zjištěný démon působce: *objekt sekundární*.

Než dále: Podle odstupňování významu onoho středního (mediálního) činitele — Agencie — můžeme pak trojčlenný mag. fenomen rozdělit na úkazy zvláštní. Médiem může býti předně živoucí bytost, od vysoké inteligence božstev k nižšímu řádu andělů a démonů, až k duchům lidským, odtělesněným, neb dosud přebývajícím ve fyzických tělech. Poslední případ, v technice magie poměrně vzácný, objevuje se tehdy, když magik používá media v transu za pouhý nástroj, nikoliv cíl určitého úkonu. Paralelně s agenciemi živými postupují neživé věci. Jim oběma jest společnou aktivní povaha; nazveme je proto **autodynamickými agenciemi** (živými, neb neživými, jejichž příkladem jest talisman). V trojčlenném magickém poměru představují Aktivní inteligence a Věci tudíž prvek hlavní a nejmocnější. Do druhé skupiny agencí mediálních, stručně medií, náleží souhrn věcí, nazvaných **Volty** v nejširším smyslu slova. Také tato media představují mocný aktivní prvek, jehož síla však nepramení již sama ze sebe, nýbrž jest závislou na silách buď subjektu, nejčastěji však objektu a trvá většinou jen po dobu aktu. Třetí, nižší a méně významnější skupinou jsou t. zv. **Ferencie**, čili **Nosiči**. Tyto figurují v mag. aktu již podle svého jména jako pouhé nosiče Síly. Na čtvrtém místě klademe konečně t. zv. **Akcidence** (akcidenční prvky) magických úkonů. Těmi jsou různé lokální a časové vztahy opět v nejširším slova smyslu. Zajímavým jest poměr mediálních agencí k druhým dvěma členům: subjektu a objektu. Při autodynamických mediích, živých i neživých omezuje se subjekt většinou na pouhého udavatele, určovatele mag. úkonu. Jeho vlastní mag. potence neb vůle nepřichází ani v úvahu a jest většinou bezvýznamnou. Subjekt jest tu pouhou **klavikulární** (klíčňí) ideou, jak navrhuji v magii nazývati ideje, jež tvoří sice podnět k magické akci, jež však co do efektu daleko přesahuje síly oné ideje. (Jedná se asi o takový poměr, jaký jest mezi sirkou, zapalující podkop a projevem síly následující explose, jež ovšem byla onou sirkou podmíněna.) Na takovouto, pouhou klavikulární ideji omezuje se tudíž subjekt při mediích autodynamických. Avšak ani při voltech nenabývá ještě subjekt prakticky většího významu co do své mag. potence, a stává se rozhodným teprve při Ferenciích a mediálních akcidencích. Co se týče objektu, jest změna jeho povahy daleko nápadnější. Při agenciích autodynamických jest objektem magického zásahu nejčastěji jistý úkon, jenž se opírá o mnohdy teprve jím založené věcné vztahy. Příklad: Magik (subjekt) pohne démona (autodynamické medium živého tvaru) k vykonání nějaké stavby (objekt), jehož viditelné, věcné vztahy k okolí — zde vystavená budova — budou teprve založeny. Při voltech naproti tomu nabývá již objekt pravého významu. Jest

jím vždy již existující zhmotnělá idea ve světě zjevů, (na př. tělo nepřítele při mag. aktu očarování nenávisť), vůči níž mediální agens, volt, ocitá se nyní v takové ideové odvislosti, že jeho forma, vlastnosti, atd. jsou v bezprostřední závislosti na objektu. Tato převaha objektu nad mediem stupňuje se ještě více při ferencích a pouhých akcidenčích.

Tím jsme stručně vyčerpali principiální rozdělení magie a jejich úkonů, v cestě descendenční, od analogie božské jednoty až k trojnosti fyzického světa. Nutno se ještě zmíniti o technické stránce mag. úkonů vůbec. Jejich základem jsou **dvě metody**: Prvá z nich (unifikační) vychází od jednoty (totožnosti). Jejím vyjádřením (heslem) jest védantická věta: **Tat twam asi = To jsi ty!** Realisuje se tak, že magik stotožní se s objektem neb cílem mag. experimentu veškerou svojí bytostí, process tento, jak patrně, náleží v pojmosloví subjektivního trainingu formě **Samádhi**, Absorbce, Splynutí, a jest, jak již z povahy fenomenu patrně, vlastní především magii subjektivní. (Příklad: magik, usilující o levitaci svého těla, **stotožní se** (tak zv. samyjama) s představou vznášejícího se peří, neb s představou příslušných vlastností některé **tatvy** — Vájú, neb Akášy); dále náleží ona metoda i magii objektivní simplex. (Příklad: magik, chtěje pouhým **dotekem** ruky zapáliti nějaký předmět, sjednotí se s představou kmitající ohnivé Tedžas-tatvy, toť čin aktivní, nebo naopak čin passivní, učiní totéž proto, aby se ubránil účinkům jiného, jej ohrožujícího ohně). Druhá metoda, založená nikoliv na jednotě, nýbrž na vztazích mnohých věcí navzájem, má dvě formy: **essenciální a analogickou**. Essenciální forma odpovídá t. zv. **nazoraeru** (termín žaponské magie), t. j. pojmu **zastupování** jedné věci druhou. Také zde ještě platí ovšem zásada I. metody (jednotnost), vztahuje se však toliko k objektu. (Příklad: Magik působí na volt, resp. **sošku**, jež zde zastupuje (nazoraer!) objekt, aby účinek tohoto působení přenesl se naň. **Analogická** forma naopírá se již o uměle konstruovanou **vnější podobnost** nějaké zastupující věci s objektem mag. aktu, nýbrž o **obdobnost**, analogii, podle principu smaragdové desky: Co je nahoře, jest jako to, co jest dole. Nezáleží zde tudíž tak na formě mediálního agense, jako na jeho vnitřní příbuznosti s objektem podle zákona planetárních obdob a vzájemných korespondencí. Jak patrně, jest metoda II. vlastní v obojí své formě již podle své povahy toliko magií objektivní mediální, při čemž forma essenciální (nazoraer) bude se týkati hlavně Voltů, forma analogická hodí se opět nejvíce na ferencie a media akcidenční.

Shrňme stručně nejdůležitější body této kapitoly: Definice magie: Souhrn cest, vedoucích k ovládnutí Máji-Přírody. V praxi pak upravena zní tato široká definice: Souhrn všech možných cest, jež vedou člověka k ovládnutí Máje-Přírody našeho světa. Tato praktická magie dělí se na jedno až

trojčlennou podle počtu prvků určitého mag. fenomenu. Jsou to: 1.) magie subjektivní, 2. magie obiectiva simplex, a 3.) magie obiectiva medialis. Medium, to jest prostřední a nejdůležitější člen magie posl. druhu, dělíme pak podle jeho významu na a) autodynamické agencie (media) buď živých inteligencí, nebo neživých věcí, b) volty, c) ferencie (nosiče) a d) akcidence (časové a místní). Užití těchto principů opírá se konečně o dvě metody: A. unifikační (totožnostní) a B. buď esenciální, neb analogickou.

## ČÁST II.

### Kapitola 6.

## RÁZ OKKULTISMU BABYLONSKÉHO A JEHO HLAVNÍ SMĚRY.

Povšimněme si nyní blíže povahy babylonské, t. j. šumersko-semitské magie. Pokud nám lze posouditi ze zachovaných památek, není **magia subjectiva agens** (činná) doložena určitě co do své existence na žádném místě přečetných magických dokumentů; podobně i **magia obiectiva simplex** v hlavních svých projevech, jako telekinese, ektoplasmie a podobně. V Babylonii nedosáhla, zdá se, okkultní filosofie nikdy vznešeného ideálu magie subjektivní, tak jak k němu dospěla na př. filosofie indická ve své nauce o Átmanu a Karmě, nebo jednotící systém rádža-jogu školy Sánkyja v učení o Samádhi. Avšak ani naopak nižší, takřka základní prvky magie — **šamanismus**, nejsou doloženy z písemných památek staré Babylonie. Nutno ovšem předpokládati, že analogicky poměrům ostatních národů, probíhal i ranní okkultismus šumerský obvyklou drahou šamanismu, tak jako všude jinde, a na veliké stáří babylonské magie poukazovala by právě skutečnost, že není bezpečných zpráv o této nutné fási okkultního vývoje, ježž národ šumerský musil nutně míti za sebou již v době praehistorické, snad ještě ve své pravlasti ve vysočinách středoasijských. Na druhé straně opět máme četné zprávy na př. u Israelitů o známé instituci **proroků** (hebrejsky: **nabí**, asyrsky: **nabú**, šumersky **ur, kingea, kingá**), kteří byli subjektivními i objektivními magiky podle všech pravidel, (aspoň význační zástupci této třídy — jako byl Eliáš a Eliseus), a měli nepopíratelné, třebas méně známé předchůdce a vzory ve členech mocných kast kněžských v Babylonu a Asyrii. Nutno míti za to, že tajné rituály o magickém výcviku jedincově, jež existovaly patrně v souvislosti

s „prorockými školami“, o nichž se často bible zmiňuje a jež měly obdobu v Babylonii v klášteřích, zvaných **gagúm**, byly sdělovány toliko ústně, a ona ohromná, na naše časy dochovaná okkultní literatura zde, obsahovala patrně úmyslně jen to, co bylo nutným k provozování veřejné, oficiální magie, jak ještě uslyšíme. Jinak ovšem takřka jedinečného významu v historii okkultismu dočkala se v oblasti babylonské kultury nejsložitější jinak soustava **magie objektivní mediální**, t. j. trojčlenný magický fenomenalismus, jenž přibližuje nejvíce transcendentálno obvodu působnosti fyzikálních sil. Rozvoj této skupiny mag. obřadu odpovídá také vhodně mentalitě semitské. Jest totiž založen na **reálném, praktickém** používání okkultních sil, a jest dostupný i širším kruhům méně osobně nadaných magiků. Učí dále pracovati co nejekonomičtěji s mag. silami působce (subjektu), zcela podle všeobecných zásad národohospodářských, neboť spoří silami, rozkládaje jejich působnost na více činitelů, jež sesilují proudění sil z vlastní operátérové substance, nebo aspoň umenšují překážky a umožňují jejich vhodné obcházení. Na takovém podkladě spočíval tudíž okkultismus šumersko-babylonský, o němž opětně neváháme tvrditi, zde ve shodě s teoriemi „panbabylonistickými“, že bez něho nelze si představit ani Kabbalu a Novoplatonismus, neřku-li samostatný a zvláštní ráz, jaký měl a má dosud t. zv. evropský okkultismus.

Nyní se tudíž pokusíme vystihnouti hlavní typy babylonského praktického okkultismu a vhodným definováním postavíme je v náležitý poměr k oné universální definici praktické magie, kterou jsme uvedli v předchozí kapitole.

Těmito třemi typy jsou: **Mantie, očarování a theurgie**. Mantie (magie věštebná) tvoří sama pro sebe snad nejvýznačnější kapitolu babyl. okkultismu a proto se jí v tomto spisu, určeném magii činné, nebudeme zabývat. Pokud se týče poměru pojmu mantie k námi podaným definicím a rozborům magie vůbec, náleží mantie jak magii subjektivní, (*experiens*; příklad: úmyslné zření do křišťálu — jasmovidnost), hlavně však magii objektivní, kdy viditelný subjekt zjevu ve skutečnosti tvoří objekt věšteckého zasahování, buď kněze-operátéra (zde by konečně jeho pojmání jako objektu nečinilo potíží), nebo transcendentálních bytostí buď povahy božské, démonické, nebo čistě spiritické (duchové lidští buď již odtělení, nebo posud dlící v hmotném těle). Častá anonymita těchto skutečných subjektů mantického fenomenu nechává nás někdy na pochybách, zda se jedná o skutečný dvojčlenný poměr (objektu — věstícího člověka jako nástroje subjektu, t. j. neznámé inteligence jím se projevující), nebo o pouhé zasahování podvědomí věštce samotného (theorie animistická), což by pak bylo vlastně úkazem jednočlenné magie subjektivní a sice *experiens*. Máme-li posléze zůstatí zcela

věrní své soustavě a definicím magickým zjevů, měli bychom často již se zřetelem k vnější stránce fenoménů posuzovati úkazy mantie jako trojčlenný projev magie objektivní mediální, při čemž nehmotná inteligence druhu svrchu řečeného jest subjektem, věštec mediem a objektem posléz jeho výroky, zdání neb rozkazy, vzhledem k tomu, že, jak dříve řečeno, **úkony** jako takové nejsou při trojčlenné magii vylučovány z pojmu objektů mag. fenomenů magie obj. mediální. (Pozn. Podobně i astrologii, tento pro Babylon tak význačný druh mantických věd, možno takto posuzovati: Mediem (zde druhu akcidencí) jsou tu pak planety, hvězdy ostatní a vzájemné vztahy obou, subjektem astrolog, objektem horoskop.) Tolik o mantii.

Druhé dva typické členy babyl. magie, totiž **theurgii** a **očarování** nutno samozřejmě zařaditi jen mezi úkazy trojčlenné magie obj. mediální. Vzájemný jejich rozdíl spočívá v tom, že media theurgie jsou autodynamické a sice inteligence individualisované a personifikované, očarování pak se obírá volty, ferenciami a akcidencemi jako ostatními druhy medií. Démonologie, resp. theurgie jako praktická její část zabírá tudíž mnohdy i obor očarování v širším slova smyslu a proto v našem pojetí mluvíme o očarování vlastním jako pojmu užším.

Podle dříve podaných definicí magie byla by tudíž theurgie, jako část magie, a sice *obiectivae medialis* — **souhrn cest a prostředků, vedoucích používáním sil nehmotných inteligencí (démonů v nejširším slova smyslu) k dosažení (t. j. ovládnutí) jakéhokoliv cíle.**

Tímto cílem, k němuž jako objektu se magikovo působení vztahuje, může býti věc, zvíře, člověk, ale také druhý démon, a konečně vůbec úkon jakýkoliv. Tímto pojmovým rozsahem objektu rozeznává se také theurgie od očarování, jehož objektem, (nikoliv však též mediem) musí býti nutně člověk živý, a nejvýše ještě živé zvíře. Podle toho bylo by pak **očarování** (*maleficium*), jakožto oddíl magie objektivní mediální **souhrn cest a prostředků, používajících medií** (mimo inteligence božského či démonického původu) k **ovládnutí živého člověka neb živého zvířete za cílem jakýmkoliv.** Oněmi mediemi mohou býti tudíž i media autodynamická, avšak nepersonifikovaná (s výminkou snad lidských medií v moderním očarovacím rituálu francouzském viz Huysmans-ův román „Tam dole“, což však bylo v Babylonii neznámo), hlavně však volty, jejichž pojem i název vděčí právě svůj původ nauce o očarování.

Tím vytkli jsme hlavní znaky babylonské magie, zahrnující mantii, theurgii a maleficiem, a promluvíme si nyní o vzájemném vnějším poměru dvou členů posledních.

## **Kapitola 7.**

# **VZÁJEMNÝ POMĚR NAUKY THEURGICKÉ A OČAROVÁNÍ V BABYLONSKÉM OKKULTISMU.**

Vzhledem k poměrně veliké příbuznosti theurgie a maleficia v tom směru, že oba druhy fenomenů patří do stejné skupiny (mag. obj. med.), nebudeme se diviti, že se v praxi u Babyloňanů často zaměňoval obor jejich působnosti. Tomu napomáhala další zvláštnost bab. magie. Objekt a cíl kouzelných praktik byl téměř vždy člověk, buď v celkovém, nebo toliko dílčím rozsahu své bytosti. Aspoň zachovaná nám literatura okkultní nenaznačuje nic jiného. Tudíž i působnost démonů čelí výhradně proti člověku, jak ještě ukážeme, a v tomto bodě setkává se pak jejich činnost s praktikami zlých čarodějů, směřujících proti témuž cíli, člověku, jeho tělu, zdraví a životu. Jsou-li však černí magové tohoto druhu zhusta anonymní, vzniká, vzhledem k stejnosti method působení a cíle mag. aktu nejistota, zda se nejedná v daném případě spíše o útok démona, než čaroděje.

Nejčastější formou útoku proti člověku, ač-li se nejednalo ihned o smrtelný kouzelný akt. byla naň seslaná nemoc, nebo vůbec tělesné utrpení; to však bylo vždy jinak doménou a výhradním způsobem útoků démonů, kteří, jak uslyšíme, byli z velké části takřka personifikací lidských (ale též zvířecích) nemocí. Proto tudíž v magických rituálech očarování mluví se mnohdy o démonech vedle čarodějů, proto obřad očarování a rituál theurgický, jedná-li o démonech, jako nepřátelích člověka vykazují tak četné shody. V souvislosti s posledním poznatkem pochopíme i jinak neobyčejný a pojetí západního okkultismu v praxi neznámý zjev, že se v zaklínacím rituálu theurgickém užívá zhusta systému figurace, t. j. používání soškových voltů. Této poslední okolnosti děkujeme zachování tak četných celkem sošek a podob démonů a jejich popisu v původní babylonské okkultní literatuře.

## Kapitola 8.

# POMĚR BABYLONSKÉ MAGIE K OKKULTNÍM POJMŮM A SYSTÉMŮM OSTATNÍCH NÁRODŮ VŠECH DOB.

Jak již řečeno, stojí babylonská magie v nápadné protivě na př. k magii egyptské. Této chybí především vlastní demono-logie a vše, co s touto souvisí. V nejstarší době, do níž klademe původ většiny tak zv. kouzelných textů pyramid, vyniká hlavně *magia obiectiva simplex*, tudíž systém dvojčlenného fenomenu, avšak také tento nabývá již pomalu většinou rázu trojčlenné magie objekt. mediální, když spojující idea mediální, a sice **Slovo, řeč**, stává se nabytím určité a nezbytné formy mediální agencí buď typu **ferencie** (nosiče), nebo dokonce autodynamického media typu inteligentního (vzhledem k moci Slova, opírajícího se o určité božstvo). S vnější stránky, podle cíle mag. aktu jsou v Egyptě nejdůležitějšími fenomény kouzelného oživení na př. sošek krokodilů (Webaonerův krokodil v kouzelném papyrusu pí. Westcarové), různých sošek (vešebtů) a obrazů v hrobech starého Egypta, a pod. Zde všude vyniká jako mediální ferencie mag. říkání (tantram), buď stručné, jako slavná formule „Král dává oběť“, buď složité — známá 6. kapitola tak zv. „kniha mrtvých“ k oživení vešebtů. Volty, jako mediální agencie a tím i způsob očarování s nimi pracující, dostal se do Egypta, jak se zdá, právě z Babylonie, odkud též přišla, ovšem až již později v historii, nauka o démonech a s ní theurgické prvky.

Vůči Indii, jedné z nejvznešenějších pravlastí a zřídla Esoterismu, jeví se neméně zřejmý rozdíl babylonského okkultismu. Magie indická má svůj základ v Jógu, subjektivním to trainingu, jehož hlavním oborem bude tudíž **magia subiectiva**, pak **magia obiectiva simplex**, a konečně až naposled **m. ob. medialis**, jež byla právě hlavním polem působnosti babylonského okkultismu. Avšak i z této trojčlenné magické působnosti živořila v Indii většinou toliko démonologie, resp. theurgie, podnikaná jen s duchy **pitriů**, t. j. zemřelých „otců“, jakýsi aktivní spiritismus, či spíše prakt. nekromantie, při níž operatér a medium ve spiritickém smyslu tvoří jednotu; tato magická akce byla ostatně v Indii považována za úkon řádu nižšího. Očarování pomocí voltu jest v Indii takřka neznámo. Jiným hlavním rozdílem v indické magii jest právě onen individuální rys, ono výhradné zdůrazňování mag. subjektu. Touto svou osobní převahou dominuje indický magik vždy v mag. fenomenech, a zvláště v

theurgii vystupuje s kategorickým rozkazem vůči démonům, kteří jsou zde ovšem zastupováni většinou pouhými **bhúty**, t. j. elementálními duchy a nejvýše snad **Kámadévy** (bohy žvlů nižší astrální úrovně). V babylonské theurgii naproti tomu obrací se zaklínač na demony nikoliv s přímým rozkazem z vlastní své moci, nýbrž s oporou a poukazem na inteligence démonům nadřazené (božstva). Tento způsob souvisí vůbec s mentalitou babylonskou, jež se neobírá taji mystiky a vyššího esoterismu, nýbrž spatřuje i v magii svůj cíl toliko v použití kouzel vzhledem k praktickému životu, jenž již svou složitostí odpovídá nejlépe trojčlennému mag. obřadu, v němž závislost na pomocných zdrojích sil nevyžaduje nutně sílyplného, dominujícího vystupování magikova, jaký jest nezbytným v magii subjektivní, nebo aspoň objektivní dvojčlenné (**simplex**). Ve vztazích k magii mongolských národů, jež taktéž tvoří skupinu pro sebe, setkáváme se ještě spíše s příbuzností, neboť téhož rasového původu byli právě Šumerové, zakladatelé babylonské kultury. Prvky demonologické jsou téměř shodné v okkultismu čínském, hlavně však žaponském s jeho národním kultem **Kami** — duchů (**Šin-to**), jež jest základem oficiální víry právě tak jako esoterní, a jež ani vítězný Buddhismus nemohl potlačit, nýbrž obohatil jej naopak indoasijskými prvky a vlivy. Taktéž magie objektivní mediální, zvláště očarování se týkající, tvoří tu i onde základ praktické magie, a jí odpovídající forma magického aktu — **nazoraer** (zastupování) již podle jména svědčí svůj původ magii žaponské.

Klassická magie západní, t. j. evropská, jest konečně přímým odštěpením a dědictvím okkultismu babylonského, jenž působil již u Feničanů a šel později přes Řecko a Řím ve sledu kultury těchto národů, ovlivněných již od počátku vzdělaností vůbec a v okkultismu zvláště z rovin sinearských. Na půdě evropské byly jím sjednoceny rozptýlené domácí prvky okkultní původu buď indoevropského, buď vyplývající částečně z mongolského šamanismu, jenž se obírá nejnižšími stupni magie subjektivní, hlavně zvědné (zvláště u Slovanů oblíbené jasnozření, s použitím nejčastěji hydromantické metody), a teprve na druhém místě ostatními fenomény magie dvoj- až trojčlenné.

Pokusili jsme se takto vystihnouti hlavní vztahy mezi význačnými směry světového esoterismu; v další kapitole přistoupíme nyní k stručnému posouzení forem projevu, či-li method mag. fenomenu.

## Kapitola 9.

### FORMY PROJEVU A METHODY

## MAGICKÉHO ČINU.

Hlavní formou magického projevu jest, jak již řečeno, cesta subjektivní, spočívající na principu jednoty. (Metoda identická, či lépe: indentifikující.) Jejím axiomem jest formule: **Tat tvam asi**. Tato metoda byla však oproti Indii, kde vznikla, poměrně cizí duchu okkultismu šumersko-akkadského. Pokusíme se vystihnouti fáse a nečetné stopy této formy projevu, jak se nám jeví v okkultní i jiné literatuře a vůbec v okkultních památkách babylonských.

Princip jednoty, metoda identická, projevovala se především u všech antických národů ve zbožnění hlavy státu, t. j. krále. Tak tomu bylo hlavně v Egyptě, kde Faraó zván jest vtěleným **Usirem** (Osiris) nebo aspoň **nisut sa Ré** = královský syn Reův. Jeho rodiče pojímala tradice jako bohy; zvláště pak v primitivních dobách nejstarších vyskytá se v textech pyramid názor nejen o rovnosti, nýbrž dokonce o suverenitě ducha zemělého krále nad bohy. (Viz Lexa: Nábož. literatura staroegyptská.) Tak na př. *text pyramid č. 141-151* (podle rozdělení Masperova) líčí zemělého krále podle náboženské tradice města **On-u** jako mocného boha, zbavujícího ostatní bohy jejich strastí a nepodléhajícího jejich moci. Podle *textu Pyr. č. 295-300* jest duch zvěčnělého krále bůh **Hor** sám, jenž hrozí bohům svou mocí. V *Pyr. textu č. 507-510* jest stotožňován opět král **Venis** s bohem **Sobakem** a pod. Avšak nejen králové, buď živoucí, nebo již zemřelí, pokládáni za bohy. Postupem času a vývojem nábož. názorů přibližuje se i prostý člověk božskému pojetí, jak dokumentuje nejlépe brzy již v tradici ustrnulé pojmenování **Usirev** pro nebožtíky vůbec. Také v egyptské magii vyniká princip stotožňování se s bohy jako prostředek buď subjektivní (autosugesce moci) nebo i objektivní za účelem ochranným a výhružným. Jako jeden z četných příkladů stůžž zde místo z **Harrisova magického papyrusu** (citováno podle *Lenormanta z Le papyrus magique Harris, 1860, a Traduction nouvelle du pap. mag. Harris*). V zaklínání, majícím ochrániti před napadením krokodýlem, praví kouzelník: „Nebudiž proti mně, neboť já jsem **bůh Amon!**“, nebo: „Já jsem (bůh) **Sét**, nezdvíhej se proto proti mně!“, etc. Jak nesmírně daleko jest však tato egyptská idea identity s božstvem svou hrubou a naivní formou projevu a použití vůči ušlechtilé představě jednoty s bohem, nejen krále, nýbrž každé bytosti, jak jí učí v Indii filosofie Védanta, nebo nauka školy Sánkyja, tlumočená Kapilou a Patandžalim, a jak ji hlásá populárně a přes to ušlechtilé na scéně indické praotec našeho Kašpárka bodrý Vidúšak svou žertovnou apostrofou: „To jsi ty!“ Zde povznáší lidského ducha do nebeských sfér, v Egyptě strhuje však bohy s jejich trůnu vyhrožujíc jim, a jejich ubohé podoby používá k šálení štírů

a krokodýlů. Nikde jinde jako zde neukazují se v egyptském okkultismu nejstarší doby původní prvky čistě africké magie negerských medicinmanů — kouzelníků s jejich primitivním (ethicky) šamanismem a nejhrubšími animistickými názory. Křivdili bychom ovšem egyptskému esoterismu, kdybychom trvali na všeobecné platnosti těchto thesí i v pozdějších vývoji. Okkultní názory zjemnily se postupem času a nabyly ušlechtlejší formy snad právě díky semitským vlivům, vniklým do země **Kemi** za Hyksoů a s kulturou poražených národů za výbojů 18-20 dynastie. Vždy však chyběl v Egyptě onen prvek, respektující patřičně rozdíl mezi lidmi a bohy tím, že mezi obě tyto třídy vkládá svět démonů. V tomto smyslu scházela theurgie, resp. démonologie vůbec Egyptanům nejvíce.

Jak tomu bylo však s principem identity v kultuře a magii babylonské? Zde existence ohromné řady démonických inteligencí mezi člověkem a božstvím uschopňovala člověka uvědomiti si nicotu lidské síly a vůle proti významu Nejvyšších. Proto sebevědomá idea Identity nalézala tak nepatrného ohlasu ve všeobecných, nebo zvláště okkultních názorech. Rovnost králů s bohy vyskytá se sice v historii babylonské, avšak nikoliv pravidlem.

Teprve první „král šumerský a akkadský *Šargani-šar-ali* (Sargon 1.) přidává dvakrát ke svému jménu ve známých nám nápisech značku „bůh“ (ilu) a syn a nástupce jeho *Narámsin jediný* zove se trvale „mocný bůh z Akkadu“ (danum ilu Akkadim-ki, viz *Thureau-Dangin: Sumer. u. akkadische Königsinschriften, str. XVI.*). Příkladem Naramsinova následovali pak ještě jiní jeho časově nejbližší nástupci. Tak místodržitel Lagaše a slavný jeho vládce *Gudea* zove se jednou „bůh“, (v nápise jednom čte se totiž: „Giššar ša ilu (dingir) Gudea“ t. j. „háj boha Gudey“). Jeho současník a lenní pán král *Dungi* z *Ur* přijímá jméno „bůh své země“, podobně jeho nástupce *Púrsin*. Jemuž byl také postaven chrám, *Jeremias* (jehož „*Handbuch, etc.*“ právě citujeme) tvrdí, že sochy králů té doby měly vůbec devocionální účel, ač, celkem vzato, oficiální pojmání králů jako bohů v onom určitém období historie jest patrně přechodným. Jiné doklady, i pozdější, na něž klade *Jeremias* velikou váhu, jsou rozhodně již neoficiální a dokladem spíše byzantinismu poddaných, než názoru samotných vladařů. Tak jmenovitě častější pojmenování králů jako bohů v šumerských hymnách, nebo identifikování zemřelých králů s bohem *Tammuzem* (jako s *Usirem* v Egyptě). Stejně sluší pojímání i různá vlastní jména, v nichž projevem přemrštěné loyality prohlašuje se král buď za boha (na př. ve jméně „*Šarrum-ilí*“ = „král jest mým bohem“), nebo aspoň po své smrti za hvězdu — jako v Egyptě. (Tak zachováno jest jméno: „*Púrsin jest hvězda Jupiter*“.) Sem patří konečně i známé babylonské přísloví, podle jehož posledních slov „— — jest král bohorovný“. Rozhodně se spokojovali pozdější

vládcové spíše jen bližším vyjádřením svého poměru k bohům, buď s příbuzenské, neb jiné stránky. Na př. zmíněný již král babylonský a zákonodárce Chammurabi zve se „tělesný bratr boha Zamama“, (ačkoliv i tento král zve se ve svém zákonníku „ilu šar alí“, t. j. „božský král města“, a na jiném místě též „sluneční bůh Babylonu“). Pravidelné zbožnění vládců hetitských, pokud lze vůbec mluvit o nich ještě ve vztahu k babylonské kultuře, nutno vysvětlovati nepochybnými egyptskými vlivy v době amarnacké. Jinak užívali spíše králové babylonští i jejich předchůdci jako titulu vystižení vztahu svého k jednotě tohoto světa, jak učinili již Šargonovci svým názvem „králů čtyř světových stran“. Tato hodnost objevuje se u králů asyrských ve formě titulu „šar kiššati“, t. j. král jednoty (světa). Vůbec vládcové asyrští oproti králům babylonským, třeba jako dobyvatelé Egypta a ovlivnění působením tamní tradice, neodvažovali se prohlásiti se bohy a i na vrcholu své pýchy spokojovali se nejvýše básnickým přirovnáním k bohům, aneb, (zřídka) předstíraným příbuzenským vztahem k nim. Tak Sinacherba, jeden z nejzpuštěnějších vladařů Asyrie v jejím největším rozkvětu, *přirovnává se* toliko v jinak chlubně bombastickém vyličení bitvy u Chalulí s Babyloňany (Taylor Cylinder) k bohům, řka, že „— — zuřil jako Ramán (bůh bouře)“. Také o vnuku jeho králi Assurbanipalovi praví se, že jeho matkou a kojnou byla sama bohyně asyrská Ištar, představovaná jako božská kráva v jednom nápise, v němž bůh Nabú apostrofuje krále takto:

„Maličký jsi byl, Assurbanipale, když jsem tě nechal na péči  
královně z Ninua (Ištaře),  
slabý jsi byl, Assurbanipale, když jsi sedával na klíně královnin  
Ninua;  
ze čtyř cetků, jež do tvých úst byly vloženy,  
na dvou jsi ssál, dvěma z nich obličej jsi přikrýval.“

(*Jeremias: Handbuch etc.*) Také vícekrát již zmíněný král Chammurabi nazývá svou matkou „moudrou bohyni Mama (Ištar)“.

V oboru magie neodvažovali se kněží, kteří byli oficiálními provozovači čarodějství, nikdy, jednotiti se s bohy. Vrcholem vztahů bylo toliko přirovnání magikovo k nejvyššímu bohu země a vládci kouzel bohu Mardukovi. V jednom zachovaném rituálu, či vlastně příručce, jež měla poučiti kněze čaroděje, kdy a jakých kouzelných textů by bylo použití v určitém případě, čteme: „Zaklínáním (používaným v tomto případě) je zaklínání Mardukovo: (jež zní) „Kouzelník jest **obrazem boha Marduka**.“ Tento pojem „obraz“, (asyrsky salam(u), upomíná na rčení bible, podle níž stvořil bůh člověka „k obrazu a podobnosti“ svému. Totéž praví se na jiném místě o **králi**, (viz *Jeremias, Handbuch, Thompson Rep. 170, Rev. 2*):

„šar kiššati, salam il Marduk attá“, t. j.

„králi světa, ty jsi obraz boha Marduka“.

Jinak vystupovali kněží magikové ve svých rituálech nejvýše jako poslové, vyslanci bohů, rovni v té příčině démonům, kteří pak zhusta byli pokládáni za posly božího hněvu. V kouzelné sbírce **Šurpu**, *V.*, verš 175, čte se na př. (*Jastrow: Religion, I.*): „Svatý zaklínač Eův, Mardukův posel jsem já!“

V jiné kouzelné sbírce, zvané **Utukké limnúti** (Zlí d'áblové) III., praví o sobě kouzelník (v šumer. znění textu):

„mae lú Engina men,  
mae lú Damgalnuna men,  
mae lú **kingea** Šilig-lú-šár men ...“, t. j.

„Já jsem Engi-ův muž,  
já jsem Damgalnununin muž,  
já jsem muž **vyslancem** Šilig-lú-šár-ův ...“.

(Poznámka: Engi = bůh Éa, Damgalnuna, bohyně, jeho manželka, Šilig-lú-šár jest jedno z prastarých jmen neznámého jinak syna Ěova, přenesené později na Marduka.) Nikoliv tedy zosobněním božím, toliko vyslancem (šumersky: **kingea** nebo **kingá**) zve se kněz-kouzelník.

Tolik o identiční methodě subjektivní, jejíž principem jest jednota, či sjednocení subjektu a objektu k dosažení libovolného magického účinku.

Co se týče **druhé metody** pravili jsme již, že se dělí na formu **essentiální a analogickou**. Formě essentiální dali jsme žaponský název **nazoraer**, čili v téže řeči také **migavari**, neboť v magii tohoto národa došla zmíněná metoda poprvé pozornosti a theoreticky správného pojmového vystižení, (v terminologii a nauce buddhistické literatury okkultní). Poněvadž metoda zastupování tvoří vlastní jádro aktu očarovacího a evokačního a jest přímo charakteristickým rysem babylonského okkultismu, bude o ní pověděno na příslušném místě zvláště. Analogická forma druhé metody, jež spočívá na nauce o obdobě, analogii, souvisí svým vývojem se vznikem astrologie, jejíž kolébkou jest právě vlast Šumerů a Akkadů. Po celou dobu výkvětu babyl. kultury a jejího okkultismu stála však analogická metoda jako praktický prvek celkem v pozadí a neměla tak dominujícího postavení jako metoda essentiální. Teprve Kabbala a arabská magie pochopila její důležitost a

vypracovala ji v systém takový, že bez ní nebyl by vůbec západní okkultismus tím, čím vsutku byl, totiž zvláštní soustavou pro sebe. Než, co jest vlastně v babylonském okkultismu jádrem této metody, resp. nauky, vystižené Smaragdovou deskou ve větě: Quod superius sicut quod inferius: „co jest nahoře jest jako to, co jest dole“.

Jedním z nejdůležitějších axiomů okkultní nauky starobabylonské jest dogma: Mikrokosmos jest věrným obrazem Makrokosmu. Nebeský vesmír zrcadlí se až do nejmenších podrobností ve Světě reálném, jak u věcí neživých, tak hlavně v člověku. Náзор tento, jdoucí ruku v ruce s objevením a vývojem astrologie, formulován jest v literárních památkách na jednom místě takto: (Tak zv. „K-text“, uveřejnil *Virolleaud* v díle „*Babyloniaca*“ IV., str. 111, Z 41 f., viz také: *Jeremias: Handbuch, etc.*):

„ittum, ša ina samé sinitum, ina irsitim šínít, ša ina irsitim šinitum, ina šamé šínít!“, t. j.

„znamení na nebi vytvořené, (i) na zemi se tvoří, (to), jež na zemi se vytvořilo, na nebi se tvoří“.

Shoda s příslušným místem Smaragdové desky jest vsutku nápadnou. Podobně v Ascensio Jesaiae (proroka Isaiáše) mluví se (7, 10, 2) v podobné shodě s Trismegistovou deskou: „Tak jako nahoře jest tomu i na zemi, neboť obraz toho, co v nebi jest, jeví se i zde na zemi.“ Podle důsledných dedukcí nauky o astrální analogii mluví tudíž okkultní věda babylonská stejně o nebeské Zemi, jako naší zemi zde dole. Na nebeské pláni rýsují se určité obvody, pojmenované podle krajin, zemí a států pozemských, jako pravzor středověkých a až na naše dny platných astrologických doktrin o tom, že každý stát a země stojí pod vládou určitého hvězdného okruhu, zvláště zoodiakálního souhvězdí. Na př. souhvězdí Skopce rozděleno jest v babylonské astrologii následovně: (viz *Virolleaud, Astr. Chald. Istar, XXVI., Z 22-27; Jeremias: Handbuch etc.*) Jižní části souhvězdí odpovídá země Akkad, severní Subartu (Asyrie), východní Elam, a západní Amurru (země Amoritů). Podobné, leč co do světových stran různé rozdělení připisováno i povrchu měsíce. Také pozemské řeky mají své astrální vztahy; zachován jest údaj o „hvězdě řeky Tirgidu“ a „Eufratu“ (kakkab nár Diklat a kakkab nár Purattu), a přirozeně i města, bohové a význačné jejich chrámy. (O některých podrobnostech bude pověděno ještě na příslušných místech, ačkoliv astrologie sama o sobě jako divinační oddíl magie nemůže býti pro svoji obsáhlost pojata do tohoto díla.)

Stručně shrnuto: Nauka o vzájemné analogii makrokosmu a mikrokosmu a hvězdných korespondencích byla vybudována dokonale již v

okkultismu babylonském, v praxi však nedošla ještě plného ocenění; zvláště obdobnost rostlin, fauny a člověka, (v celku i částech) k astrálním střediskům, (což tak charakterisuje kabbalistickou středověkou astrologii), objevuje se v příslušné literatuře ještě poměrně primitivně.

## Kapitola 10.

### O PŮVODU MAGIE A JEJÍM ROZDĚLENÍ PODLE PRAMENŮ BABYLONSKÝCH.

Magie a esoterní vědy vůbec byly podle babylonských názorů od pradávna výsadou a majetkem bohů. Jen s jejich svolením přicházelo shůry vědění, jen oni sami propůjčovali svým miláčkům z pokolení lidí znalost magických sil a dovolovali jim jich užívat. Tento názor souvisel úzce s pojetím bohů jako nadpřirozených bytostí a vtěloval se prakticky ve víru v existenci **universální kouzelné sbírky** či knihy, v níž jest obsaženo božské vědění o magických silách, přemáhajících obyčejné a pomalé přírodní zákony. Jest těžko říci, zda mělo na tuto víru o kouzelných knihách bohů vliv podvědomí lidstva, jež svým instinktem tušilo existenci nesmírné astrální pláně, kde jako v knize, nikdy nepomíjejícími obrazy načrtána jest **Minulost**, stejně jako **Přítomnost** s **Budoucností**, kde předem jsou zodpověděny všechny otázky, a kde všechny možnosti očekávají svého splnění v reálnu tohoto světa. Pro jasnovidce byl nezměrný astrální svět — **há-Adámá**, knihou, či spíše podle tehdejších názorů velikou deskou, po jejíž nesmazatelných runách šinou se prsty čtoucích bohů a z nichž jest někdy dovoleno i lidem čerpati zprávy a odpovědi na otázky. Tato víra v nebeské desky osudu byla jistě podporována bezprostředním vlivem, jakým na vnímavé duše primitivních lidí působila zářivá krása hvězdnatého nebe. Zářící hvězdy, svítící pod nebem Orientu daleko sytější leskem, o němž si nedovedeme učiniti představu my, synové mlžného severu, musily vždy vzbuditi hluboký dojem v duši národa, jenž se počal rozhlížeti kolem s touhou po poznání, zatím co jeho vrstevníci v pralesích Evropy i jinde, žili tehdy ještě polozvířecím životem doby kamenné. Nejdříve pastýři, kteří hlídali za nocí v košárech ovce a skot za vlahých nocí sinearských o samotě pod hvězdnatým nebem, všímali si tichého chodu hvězd za noci, sledovali, jak se ohvězdná nebesa zdánlivě otáčela kol jednoho bodu na severu, a zřeli při tom a uvědomovali si nápadné skupiny, jež rýsovaly jasnější hvězdy v okolní zvěti hvězdného prachu. Potom

je bezděky srovnávali se známými předměty a dávali jim jména podle nich: tak vznikla souhvězdí a jejich názvy, zachované většinou až na naše dny. Pozorování těchto prvých hvězdářů neušlo, že některá souhvězdí ukazují se jen po část roku, zůstávající jinak za obzorem. Usuzovali tudíž s jejich objevením se na souvislost s ročními počasy a z pochopení těchto prvých vztahů a vzájemné závislosti věcí hořených a dolených vyvíjely se počátky astrologie, když významnost nebeských zjevů vztažena byla nejen na vnější fenomény přírody, nýbrž i vnitřní děje a osudy lidí, národů, králů. Jest zbytečno debatovati o tom, zda národové planin babylonských spatřovali v působení hvězd primérní příčiny, místo, aby jako prozíravější magové pozdějších dob správně hádali, že nejbližší příčiny světového dění tkví v neviditelné pláň astrální, jejímž ukazatelem jest hvězdná viditelná pláň nebeská, jež nepůsobí přímo na osudy lidí, nýbrž je toliko naznačuje, jako ciferník hodin toliko ukazuje **Čas**, netvoří jej však. A tak, ať bylo hvězdnaté nebe posuzováno jako prvé východisko světového dění, či toliko jako nejspodnější viditelný relief a ukazovatel působení bezprostředně nevnímátných příčin v astrálu, viděli v něm vždy babylonští magové kouzelnou desku popsanou bohy a obsahující veškeré Osudy celého světa.

Opustíme nyní tuto básnickou epizodu a opřemež tuto theorii fakty: „Božská věda“, praví *Jeremias* ve svém díle „*Handbuch, etc.*“: „byla podle víry babylonské takřka kodifikována na hvězdnatém nebi.“ Hvězdy zvou se proto **šitir samé**, nebo **šitirtu šamámi**, což obé značí „**písmo nebes**“. Toto krásné, poetické pojmenování stalo se časem obvyklou metaforou, takže v jednom novobabylonském syllabáři, (tak zveme klínopisné pomůcky, z nichž se žáci učili znáti v klínovém písmu slabikový i slovný význam jednotlivých znaků), překládá se šumerský klínopis **mul**, (hvězda), místo slovem **kakkabu** (asyrsky též hvězda), pojmem **ši-tru**, **šitirtu** = písmo. (Syllabář tento uveřejnil *Bezold r. 1888; 83. 1-18, 1332, kol II., 27-28*; item viz *Jensen: Kosmologie, str. 45, Jeremias: Handbuch, str. 18.*) Tento názor sdílejí s Babyloňany i dědici jejich kultury, Židé.

Tak čteme v knize Jobově, kap. 38., verš 33.:

„Hajádatá chúkóth šámájím, ím tásím **mištáro** bááree?“, t. j.

„Zda-li znáš řád nebes a zda jsi ustanovil jeho „**písmo**“ (= zákon) na zemi?“.

Pojem zákon, nebo vláda tlumočí zde hebrejščina slovem **mištar**, doslovně písmo. (Zřejmě od slovesa **šatar** = psáti, asyrycky **šataru**, odtud šitirtu, písmo, hebrejsky mištar.)

*Poznámka:* Bible králická nepřekládá tudíž totéž místo přesně; za správný výraz „písmo“, kladouc slovo „panování“. Také *Dr. Jindřich Hrozný* ve svém nejnovějším překladu knihy Jobovy (*Knihy východní, svazek V., 1921, vydal Šnajdr, Kladno.*)

Také arabská věda a její astrologie spatřuje ve „věčných hvězdách“ knihu božského zjevení, jak dosvědčuje **Korán**, Sura 45, 1-4: „Kniha zjevení jest od Boha, neboť jak na nebi, tak i na zemi jsou znamení pro věřící“. S touto utkvělou představou astrologie o „písmu hvězd“, jímž jsou načrtány na nebesích tajemství všech osudů a vědění, souvisí až po naše časy zachované pořekadlo: „tak bylo psáno ve hvězdách“, použité tam, kde Arab prostě řekne: „**muktab**“, t. j. „**jest psano**“ (rozuměj: na nebi, v knize osudu). Pojímání souhvězdí jako tajemného nebeského písma mělo svůj vliv snad i na vznik alfabety západosemitské (hebrejsko-fénické); k přčetným teoriím o původu jejím přičiňuje aspoň astrální výklad na př. asyriolog **Hommel** (*Grundriss d. Geografie u. Geseh. d. alten Orient, str. 96*), dále **Winckler** (*Altorient. Forschungen, III., 95*) nebo **Stucken** (*Ursprung d. Alfabet*). Východisky této theorie jsou buď tak zv. „domy“ planetární ve Zvířetníku u prvých dvou, nebo „měsíční stanice“ (u Stuckena). Nesmíme totiž — přes všechnu smělost těchto výkladů — zapomínati, že prvá písma, a sice jak klínové, tak i alfabetické znaky, byla bezpečně obrázkového původu, tak jako na druhé straně i souhvězdí představovala obrazy.

Než dále: Podle babylonské víry byla nebesa popsanou originální deskou magických vědění a Osudu v celé své nesmírnosti. Brzy však nabývala, patrně ve shodě s nevysvětlenou existencí těchto znalostí na zemi, mezi lidmi vrchu domněnka, že si bohové mohou poříditi opisy kouzelného textu, psaného na obloze hvězdami, a tyto opisy sděliti i s vyvolenými smrtelníky. Tato víra proniká pak zkazkami babylonskými i národů sousedních od dob nejstarších. Babylonské texty již u Šumerů mluví v té příčině o „tajemství“, „tajné vědě“ bohů. Šumerský výraz pro tento pojem jest **Eš-tú**, nebo **Eš-bar**, asyrsky „**pirištu**“, nebo „**nisirtu**“, třetí, méně obvyklý termín je **ikkibú** (vlastně: výrok, rčení, souvisí s **kibú** = mluvití?). Toto tajemství vztahovalo se jak na nebe, tak i na zemi: **nisirtu šamé u irsitim**, a držiteli jeho byli „velicí bohové“ (nisirtu ša iláni rabúti), přirozeně nejčastěji nejvyšší trojice bohů Anua, Enlila a Éy. Také však o „ikkibu“ boha Nabú-a a Marduka se mluví, což se ovšem datuje již z doby pozdější, (Poznámka: bůh Nabú (doslovně „prorok“) byl bohem vědy, obchodu (jako Merkur) a věštev, Marduk byl nejvyšší bůh města Babylona a se vzrůstem jeho politického významu nejvyšším bohem vůbec.) Nejstarší svědectví o „nisirtu“ pochází však rozhodně již z doby šumerské. Prvým, komu bylo na zemi „tajemství“ (nisirtu) bohy sděleno, byl podle mýtů babylonských jeden z 10 legendárních králů-

heroů, kteří po desítitisíciletí vládli před potopou zemí, (v bibli analogie: vláda patriarchů), a sice sedmému z nich, jménem **En-me-dur-anki**, jenž vládl jako král v městě slunce, Sipparu. Jméno jeho zachoval též řecký historik Babylona Berosos (ve svém, Alexandrovi věnovaném díle „Ta babyloniaka“) v řecké transkripci **Eudorachos**. Tomuto báječnému králi svěřeno bylo tudíž jako prvnímu, tajemství magie a esoterismu vůbec moudrými bohy, aby je sdělil lidem pro jejich potřeby. V staré magické sbírce, zvané **Šurpu** (k níž se ještě mnohokrát vrátíme), jest zachována legenda o tomto králi Enmeduranki-m, z níž uvádíme následující verše. (Původní překlad z transkripcce, uveřejněné Frankem v jeho „*Studien z. babyl. Religion*“; viz také *Zimmern: Beiträge zur Kenntniss d. bab. Religion.*)

Poškozená místy deska nese označení „*Zimmern, RitualTafel, Nr. 24*“.  
Text asyrský:

Verš:

1. En-me-dur-anki šar (al) Sippar,
2. narám ilu Anim ilu Enlil ilu Éa.
- — — — —
7. šamné ina mé natalu nisirti ilu Anim ilu Enlil ilu Éa,
8. duppi iláni takalta pirišti šamé u rsitim lamadu,
9. giš erinu naram iláni rabúti ušatmechu kátsu.

Překlad:

1. Enmeduranki, král ze Sipparu,
2. miláček boha Anum-a, Enlila, Éy,
- — — — —
7. Olej na vodě pozorovati, tajemství bohů, Anum-a, Enlila, Éy,
8. desky bohů, věštění z vnitřností, tajnou vědu nebe a země vyzkoumati,
9. (a) chopiti se cedrové hole (tomuto) miláčku velikých bohů dali mu (tito).

Jak z textu patrně, mluví se zde souběžně o **deskách** bohů (**duppi** vedle **nisirtu** a **pirištu** (tajemství), jež zde náleží nejvyšší božské trojici. Jak dále vidno, jedná se tu o darech magiae experientis (zvědné), jež ovšem není předmětem tohoto díla. Přesto však budiž aspoň upozorněno na hlavní praktiky jasnovidectví v těchto prastarých dobách (text pochází z třetího tisíciletí př. Kr.), jež spočívaly v **oleomantii**, totiž ve věštění z duhových kol a tvarů, jež tvoří olej na vodu vylitý, a pak v haruspicii, t. j. předpovídání z útrob obětních

zvířat, jehož vynálezci byli právě Babyloňané, resp. Šumerové, a která došla později takové obliby, rozšíření a oficiálního uznání u Řeků, Etrusků a Římanů. Taktéž jest pozoruhodnou zmínka o cedrové holi, odznaku to (či magického nástroje?) čarodějů-kněží vůbec nebo aspoň věštců. V dalších verších této pozoruhodné legendy vypráví se nejprve (týmiž slovy co svrchu) o tom, jak Enmeduranki přenesl božské vědomosti na své nástupce kněze-věštce, neb čaroděje, a vytýkají se dále důležité osobní požadavky, jež byly podmínkou přijetí do kněžské třídy magů, nebo věštců. V legendě činí se častá zmínka o věšteckých sbírkách, jež činily patrně základ, neb dokonce kompendium oficiálního věšteckého umění, a sloužily také za učebnice žáků na chrámových školách, zvaných **bít mummu** (dům moudrosti), jejichž obdobou byly zmíněné již prorocké školy v Izraeli, tak krutě jednou králem Saulem rozmetané. Tento motiv, totiž odevzdání tajemství nebes, napsaného na deskách (duppu) do rukou smrtelníků bohy samými, našlo také později obdobu v babylonských památkách. V úvodu slavného zákoníka krále babyl. Chamurabi-ho na př., jest obrazem i slovem naznačeno, jak zbožný král přibližuje se pln úcty k trůnu boha slunce **Šamaše** (jenž sluje ilu ša ké-náti = bůh práva), aby přijal z jeho rukou prvotní text svého kodexu. Této myšlenky použil také neznámý auctor Mojžíšova Pentateuchu a plagiátor babylonských pramenů, aby tutéž událost přenesl na 1000 let později žijícího Mojžíše, jenž také podle písma přijal z rukou Hospodinových na Sinai na desce vyryté desatero. Podobně i postavu Enmeduranki-ho má bible. Jest jím známý **Chanóch**, čili **Henoch**, syn Járedův a sedmý z pokolení Adamova. 365 let žil Henocho na zemi, a o něm jediném z vyčítaných potomků Adamových zmiňuje se Genese v kap. V., verš 18-24, že byl obzvláštním miláčkem božím, neboť „chodil Henocho stále s bohem a nebyl více vidín, nebo vzal ho Bůh“ (překlad bible Králické k verši 24.). Obdoba s Enmeduranki-m babylonským jest nápadnou i vzhledem k tomu, že byl Henocho, stejně jako onen oblíbencem božím, i že byl také **sedmým** v pořadí legendárních patriarchů, kteří žili před potopou a vládli lidem od časů Adama až k Noe-ovi v počtu desíti. Bible ovšem nečiní zvláštní zmínky o Henochově knize, za to talmudická literatura po příkladu babylonské legendy o Enmeduranki-m vytvořila tradici o knize Henochově, o níž se tak mnoho mluví ve středověkém okkultismu evropském jako o zřídle báječných vědomostí a arcidílu magie. Vzhledem k tomu, že krom přčetných narážek se v přítomné literatuře vlastně o knize Henochově mnoho nepovídá, odkazují čtenáře v této věci aspoň na jeden obsírnější pramen, v němž se činí poněkud podrobnější zmínka o knize Henochově, nebo aspoň o onom, patrně apogryfním díle, jež se za ní ve středověku, neb i později vydávalo. Pramenem tím jest **Kiesewetter-ovo** monumentální dílo: *Faust in der Geschichte u. Tradition d. Völker, díl II., str. 59, 2. vydání z r. 1921.* Zajímavost jest, že i název **kniha** (oproti pouhé desce) — hebrejsky **sefer** má v

tomto významu zde obdobu v babyl. **knize**, zvané **šipru** (= sefer) boha moudrosti **Éy**, jejíž zbožné přechovávání náleží králům. (Viz: *Rawlinson, Cuneiform Incriptions of Western Asia, London, etc., IV., 48, Obv. Z. 7*; také *Jeremias, Handbuch.*) Pokud se ještě Henocha týče, jest podnes také mezi Araby jmín za vynálezce (vedle Herma Trismegista, Chána, syna Noe-ova, nebo i Daniela) — geomantie, zvané Araby **Darb-er-ramal** (nebo — **raml**), důležitého to odvětví **El-kiháne**, (věštění) vůbec. (Viz: *Lane: Arabská společnost etc.*)

Bůh **Éa**, jako pán moudrosti, uváděl se i jinak jako původce nejen tajných věd, nýbrž všech vědomostí (i praktických) vůbec. Již svrchu zmíněný **Berosos**, dějepisec a babylonský kněz boha Bél-Marduka zachoval ve svém (bohužel ztraceném) díle o dějinách babylonských pověst o učiteli lidstva, bohu **Éovi**, již zde podáváme zkráceně podle **Eusebiovy** Chroniky, I., jež převzala a tak zachovala některé výňatky z onoho ztraceného díla Berosova: V Babylonii žila na počátku směs hrubých, primitivně jako zvířata žijících lidí. Tu z blízkého moře vystoupila jednoho dne z rána podivná bytost, z pola ryba a z pola člověk, s rybím tělem, lidskýma však nohama a taktéž lidskou hlavou, vyrůstající pod hlavou rybí. Lidský hlas a neobyčejná moudrost charakterisovala tohoto tvora, jež zve Berosos **Oanes**, patrně zkomoleninou ze šumerského **Éa-cha-(nna)** = „**Éa-ryba**“. Bůh ten zván byl odtud též **Gal-cha-(nna)-apsú** = „Veliká ryba moře“. Celý den, nepožívajíc pokrmu ztrávila ona bytost mezi lidmi, poučujíc je nejen o obyčejných uměních praktického života (kémerosis), nýbrž sdělovala s nimi rozličná vyšší umění, znalost písma a vědy (mathémata) tak, že od těch dob prý nikdo nevynašel něco nad to. Na večer pak vracel se bůh **Éa-ryba** do svého vodního živlu, aby se objevil opět druhého dne z rána. **Syncellus** uvádí ještě k této pověsti, že se později objevilo více podobných tvorů. Také **Oannes** zanechal prý lidem na konec „knihu“, zvanou Berosem **Logos**, o státním řízení a spravování veřejného života. Vedle Berosa i **Helladius** (místo u Fotia) dotvrzuje existenci „rybího muže“ (zve jej **Óés**) stejných vlastností jako u Berosa a praví o něm, že znal „astrologii a literaturu“. Totéž tvrdí o bohu **Éovi** pod zkomoleným jménem **Euadnes, Hyginus** ve svých *Tabulae*. (K předchozím citátům viz *Jeremias: Handbuch.*)

Tradice o universální, zprvu desce, později knize kouzel, jejímiž vlastníky jsou bozi, propůjčující ji někdy oblíbeným smrtelníkům za určitým cílem, jest prototypem všech pověstí o čarodějných knihách, darovaných duchy a pod., později o pekelných žaltářích, jež, ku podivu, provázejí kulturní historii národů všech dob. U Egyptanů mluví se na př. často o čarodějně knize boha **Thóta** (= Herma [Trismegista?]), vynálezci písma a prvním učiteli lidstva.

Také zde je nutno dobrovolné propůjčení knihy člověku a násilné, neb listivé její uzmutí přináší pachateli neštěstí, jak uvádí v eg. literatuře původní „román Setnův“. (Přeložený z démotického papyrusu poprvé *Brugschem r. 1867 v Revue archéologique*; volné zpracování české viz také u Zeyera ve „*staroegyptských povídkách*“, ještě lépe u *Dra Lexy*: „*Povídky o egyptských čarodějích*“.)

Máme-li tuto obdobnost ještě doplnit, uveďme, že i ve fénických zkazkách podle **Sanchuniathona** jest egyptský bůh Thot (zde psáno Taut) učitelem lidstva a tlumočnickem nebes, právě tak jako **Hermés** Řeků a jemu odpovídající bůh babylonsky **Nabú** (t. j. prorok, hebr. nabí). Také Číňané mají báj, podobnou té, již vypráví Berossos o Onesovi. Jejich mýthy sdělují, že za časů císaře **Fuk-Hi-ho** vystoupila z vod buď řeky Hoang-ho nebo Meng-ho obluda s koňským tělem a dračí hlavou, na jejímž hřbetě byla upevněna značkami popsaná deska. Z těchto značek odvozeny pak osminásobné kruhy mystických hexagramů **Fohi-ových** v mag. knize **I-king**, a značky čínského písma vůbec. Myšlenka o původu moudrosti z dávného věku, ještě před časem lidí jest vlastní i židovské spekulaci kabbalistické. Správně v té příčině poukazuje Jeremias na stejný původ hebrejského slovního kmene: **ólam** = vědění a **ólam** = věčnost, čas prvotní, což v pozdější rabínské terminologii znamená také „**svět**“. Z této pojmové shody proniká víra v původ Vědění vůbec, a to z Věčnosti, nebo aspoň z dávného času před věkem lidí, kdy snad jen bůh, neb bohové vládli v temnotách chaosu.

O zajímavém variantu na knihu Henochovu vypráví *Stanislas de Guaita* („*Chrám satanův*“, české vydání r. 1922, *Sfinx*, str. 89). Uvádí zde totiž místo z knihy „*De Essentiis Essenti-arum*“, připisované svatému Tomáši aquinskému. V knize této se praví, že Abel, syn Adamův (tudíž 2. člen generace, co Henoch sám byl 7.), skryl v kameni magické pojednání, jež po potopě světa odkryl Hermes (který?) a používal jej potom sám k zvláštnímu účelu, o němž viz více v citovaném díle Guaitově. Také legendu o Sybiliných knihách u Římanů, jak ji tlumočí Livius, možno zařadit k ukázkám všeobecné víry o božském původu věd a esoterismu zvláště.

Vedle povšechného vystupování „desek tajemství“ v mýthech babylonských mluví se též o magických pramenech čistě ominálního (věšebného) charakteru, zvaných **dup šimáti** = deska osudů (šimáti množné číslo od slova simtu = osud). V babylonském eposu o stvoření světa, známém (podle počátečních slov) pod titulem **Énúma eliš**, dostal tyto desky jeden z prabohů jménem **Kingu** od personifikace chaotické **Vody** (= pláň astrální, há-Adámá!), dračí bohyně **Tiámat** (tiámtum = akkadsky **moře**, asyrsky: támtu). A když bůh Marduk, demiurg a organisátor vesmírného pořádku přemohl

obludu **Tiámat** a rozdělením jejího těla stvořil nynější svět, pověsil si „desky osudu“ na prsa, a nosil je, tak jako velekněz židovský, zajímavá to obdoba pro panbablyonisty, nosil na prsou posvátný **therafím** s 12 věštebnými kameny a dvěmi onyxovými(?) přeskami po stranách (urím a thumím). V jiném babylonském eposu, jednajícím již podle názvu („Loupež desek osudu“) o „dup šimati“, (viz *Schrader: Keilinschriftliche Bibliothek, VI., 47 ff*), nazývá se na jednom místě držitelem jejich bůh Enlil, druhý člen božské trojice, jehož mýthy a význam byly později přeneseny na boha Marduka. Tato verze o konečném držiteli desk osudu jest tudíž původnější a starší, ještě z doby šumerské. Vzhledem k svému významu, jímž odpovídal egyptskému Thótovi a Hermovi Řeků, byl i babylonský bůh **Nabú** (= prorok) pokládán za držitele desek osudu a božského písaře země a nebes. Jeho význam byl značný ve zvědné (mantické, či věštebné) magii a zastiňoval v tom směru i význam boha Éy samotného.

Tím jsme ukončili stat' o původních názorech babylonských na původ magie a esoterismu vůbec. Po původním rozlišování jednotlivých směrů podle babylonských teorií není celkem stopy a musíme si tudíž sami vykonstruovati z příslušných pramenů systematické rozdělení okkultních směrů, pěstovaných v Babylonii, a magie zvláště, jak jsme také již v předchozích kapitolách naznačili.

Zbývá se ještě zmíniti o zajímavém poměru mezi magií a medicinou, jak se nám jeví z literárních a jiných památek, zvláště magických textů. Nebudeme ovšem pro nedostatek místa snad zvláště obhajovati babylonskou vědu před zakořeněným předsudkem, jehož původcem byl tuším Herodot, podle něhož byla lékařská věda v Babylonii proti osvícenému prý v tom směru Egyptu v žalostném přímo stavu. Musíme naopak konstatovati, že alespoň okkultní medicína dostoupila zde skvělé výše, jak nás o tom poučují příslušné texty, nesoucí jména hlavních nemocí, o nichž ještě uslyšíme. Již Rawlinson a nověji zvláště *Küchler (Beiträge zur Kenntniss der As.-Babylonischen Medizin, Lipsko 1904)* shromáždil více textů, v nichž ceremonielní magie v léčení ustupuje čistě odborným textům, jež by bylo lze zařaditi nejvýše do oboru **magiae naturalis**, pokud manipuluje buď ještě čarodějnými, nebo i přirozenými silami rostlin, kamenů, etc. Přejít mezi oběma směry jest ovšem poněkud neurčitý a znenáhly, a magické prvky vždy ještě bezpečně prozařují v receptech o mastích, lektvarech a pod., jejichž počet jest obsáhlý. Pokud se nezmíníme o věci ještě na svém místě, odkazujeme v tom smyslu na stručnou, ale obsažnou stat' *Jastrow-ovu* v jeho díle: *D. Religion Babyloniens u. Assyriens, I., str. 379-392.*

## Kapitola 11.

# PŮVODNÍ PRAMENY OKKULTNÍ LITERATURY BABYLONSKO-ASYRSKÉ.

Zdrojem našich vědomostí o povaze babyl. magie a jejím rozsahu, zahrnujícím doktriny **očarování** a systém **theurgický**, jsou z velké většiny původní texty, buď jednotlivé, nebo celé rituální sbírky, jejichž účel jest zřejmě dán praktickým používáním oficiálních kněží-čarodějů. Krom těchto praktických pomůcek existuje ještě celá řada episod a narážek hlavně v epické literatuře starobabylonské, a teprve na posledním místě zprávy cizích současných autorů o babylonském okkultismu, srovnávání s obdobnými náměty bible, s příbuzností egyptských kouzelných papyrusů, a posléze daleko pozdní doklady hlavně arabských cestovatelů a historiků, kteří na původních místech ještě po tisíciletí shledávali zřejmé dědictví babylonského esoterismu, pokud se s ním ovšem, a to v hojně míře, neshledali v současných okkultních názorech svých vrstevníků. Prameny původní jsou dochovány v takovém rozsahu, že se můžeme pokusit s důvěrou o přesnou rekonstrukci zásad mag. praktik a systémů babylonského okkultismu, a nejsme tudíž v téže věci odkázáni na nepřesné, neb i mylné zprávy autorů cizích, hlavně řeckých, kteří by nám poskytli v této příčině právě tak zkreslený obraz, za jaký vděčíme na př. Herodotovi v líčení některých partií babylonsko-asyrské historie.

Konservatismus Babyloňanů, jejich praktický duch, hlavně však vědymilovnost asyrských králů, dala nám odkrytí v první polovici minulého století první památky toho druhu nejprve ve zříceninách paláce asyrského krále **Ašúr-bani-aplua** (Assurbanipala) v Niniveh. Tam byla v letech 1849-1853 Layardem a Hormúzd Rassámem odkryta slavná knihovna jmenovaného největšího panovníka říše Asyrské. Díky ohnivzdornému materiálu, z něhož byla udělána (hlína), unikla osudu, jenž stihl tolik památných sbírek od těch dob, alexandrijskou bibliothékou, Araby spálenou počínaje, a knihovnou Lovaňské university, Němci za světové války zničenou, konče. A tak zůstala až po naše časy celkem bez pohromy ona proslulá klínopisná knihovna ve sklepích paláce, jehož zřícené zdi nesou ještě po více než dvě tisíciletí stopy požáru, v němž dobrovolně zahynul se svým dvorem a harémem poslední král asyrský Sin-šariškun, když spojená vojska babylonsko-médská dobyla jeho posledního útočiště města Niniveh. (**Poznámka:** Knihovna tato, po nalezišti zvaná „sbírkou kujundžickou“, jest nyní ozdobou Britského Musea. Asyrologem

*Bezoldem* pořízen k ní pětisvazkový katalog: „*Catalog of the Cuneiform Tablets in the Kouyoujik Collection of the british Museum, London*“.)

Kouzelné texty tam nalezené byly ovšem toliko opisy žárlivě střežených chrámových sbírek země babylonské a nejsou starší než ze sedmého století. To byly první původní magické památky babylonské, nově objevené. Další vykopávky, prováděné postupně v pahorcích (arabsky „*telloh*“) zvaných, jež zbyly na místě starých sídlišť, hlavně však na troskách historických svatyní, vynesly na světlo originály, z nichž byly pořízeny opisy pro Assurbanipalovu knihovnu, a vedle toho mnoho jiných, v ní neznámých pramenů, často v několika exemplářích, na různých místech nalezených, jež nám umožnily doplniti poškozené, nebo vůbec chybějící desky. Počet těchto pramenů jest již velmi značný, a některé z nich nejsou také ještě zpracovány, zatím co nové přicházejí na světlo pokračujícími vykopávkami. Předmětem našeho díla nebudou ovšem astrologické a ominální (věšebné) prameny, jež tvoří asi polovici, neb něco více všech magických textů vůbec, nýbrž pouze ty z nich, jež se podle našeho rozvrhu obírají magií obj. mediální, a to buď maleficiem (očarováním), nebo theurgií, včetně nekromantie.

**VZNIK:** Babylonské chrámy měly vždy daleko větší význam ve veřejném životě, než svatyně ostatních národů antických, a chrámy středověku, doby naší arci nevyjímaje. Byly přirozeným střediskem kultury. Nahražovaly stejně naše náboženská útočiště, jako místa soudní, školy, nemocnice, ale též bursy a banky.

Staly se již od prvopočátku místem nejčastějších veřejných úkonů, hlavně však sídlem oficiální magie a věštění, což obé v úzkém vztahu k medicíně bylo výhradním úkonem náboženské liturgie. Zde členové kněžských kast, pro jejichž složité rozčlenění a organizaci nemáme snad jinde příkladu, přijímali do ošetřování osoby, postižené buď černokněžnickými praktikami svých nepřátel, buď demony nemocí, nebo jiným způsobem posedlé, a uzdravovali je opět magickými obřady a pomáhali jim zbaviti se následků očarování.

Zde vznikaly již v nejstarších dobách, ještě šumerské historii náležejících buď spontánně a náhodně, buď umělou, vědomou syntesou ve shodě s věčně platnými a všemi národům společnými principy magie, kouzelné rituály, evokační formule a zařikání, čelící proti všem druhům démonů a všem, tehdy užívaným praktikám zločinné goetie. Každý chrám, jakožto magická laboratoř po výtce, měl původně svůj vlastní rituál. Ty jeho části, jež se pak v praxi osvědčily, zachovávaly se, dík význačnému, po této stránce, babylonskému konservatismu, od generace ke generaci. Pověst o nich rozšířila

se i do chrámů sousedních, kde byly adaptovány opisy pro tamní potřebu. Význačnou technickou stránkou podobného pramene byla patronace určitého boha, jehož vztah k magické formuli byl dán buď jeho chrámem, v němž kouzelný text vznikl, nebo též povšechnou charakteristikou a význačnými magickými vlastnostmi božstva. Tak bůh Éa, představující božskou moudrost, ducha svatého, a jakožto člen nejvyšší božské trojice, byl logickým pochodem učiněn bohem magie ka' exochén. Vodstvo, jehož vládcem byl, jest totiž ve světě Zjevů pouze Obdobou a fyzickým pólem okeánu pláně astrální, v níž se odehrávají téměř po výtce magické pochody a jež představuje Všeobsahující paměť naší zeměkoule, z níž čerpají všechny jasnovidné a psychometrické úkony. Bůh Éa byl tudíž hlavně bohem věštev, představou vševědoucího magického pramene. Jiné chrámy měly opět jiného boha, jako představitele magického působení v některém směru. Tento bůh vzat byl pak přirozeně vzhledem ke svému místnímu významu i do textů, převzatých ze sídla kultu Éova, nebo i jiného boha. Tímto přechodem rozmnožoval se poněkud magický aparát pokud se týče dominujících v něm božstev, až tato technika setkala s jiným ještě plánem, totiž snahou vyzbrojiti rituál k vůli jeho větší účinnosti pokud možno velikým, ne-li úplným výčtem božstev babylonského pantheonu, a to již bez ohledu na jejich lokální význam.

Na původních místech, i v následujících svatyních, používajících určitého magického procesu, vyskytla se brzy s objevem písma pochopitelná snaha zachovati znalost formulí pro praktické používání, tím spíše, že úzkostlivá přesnost a úplnost v jejich citaci byla ode dávna základní podmínkou jejich účinnosti. Tato přesnost by ovšem utrpěla pouhým ústním tlumočením textů s generace na generaci, proto písemné jejich zachycování stalo se brzy ustálenou potřebou. Tak se hromadily v jednotlivých chrámech písemné ceremonie, určené pro použití v určitém případě, neb i případech obdobných, a obsahovaly všechny, chrámovými magiky vyzkoušené varianty formulí a úkonů pro jeden obor magického zásahu. Tato komplikace látky potlačila původní ráz sbírky jako souhrnu všech možných rituálů určitého chrámu, a nabylo převahy dělení kvalitativní. Jednotlivé chrámy sousední přijímaly pak podobné sbírky, podle případů dělené, rozmnožovaly je svými vlastními osvědčenými formulemi a úkony a rozšiřovaly je pak dále. Brzy však komplikovanost těchto sbírek stala se tak velikou, že jí utrpěl mnohdy i jasný přehled o věci. Příčinou toho jest tudíž nejen zmíněné již přibírání jiných lokálních božstev k bohům původního rituálu, nýbrž i úzkostlivá konservativnost, jež nedovolovala vypustiti z původní sbírky pozdější příměsky ubírající jinak celému textu na zřetelnosti.

Tím utrpěl leckde povšechný přehled technické stránky magického rituálu, čímž původní jeho vůdčí princip a vzájemný vztah jednotlivých částí není mnohdy docela jasný. (Nevíme ovšem, zda tato okolnost neměla snad jiný ještě účel, námi nyní nepostřehnutelný.) Přes tyto nedostatky, ztěžující pochopení vlastního postupu mag. úkonu v určitém případě, zůstává však odlišný ráz a účel jednotlivých sbírek vždy jasným a v podrobnostech svých poskytuje nám velecenný a hojný materiál k posouzení rázu babyl. magie a jejího rituálu.

**STÁŘÍ PŮVODNÍCH PRAMENŮ:** Není pochyby, že kouzelné texty babylonské představují zde nejstarší větev náboženské národní literatury. Tak zv. epos o stvoření světa, jenž podle tlumočených v něm názorů jeví se nám jako nejprvnější z babylonských legend a mythů, obsahuje ovšem v podstatě stejné prvky, jako mnohé z magických textů, avšak vždy lze ještě nalézt mezi nimi takové, jejichž primitivnost a čistě šamanistický ráz přenáší se pravděpodobným původem do nejstarších, takřka praehistorických dob kulturního života šumerského, tak asi, jako velmi četné texty pyramid přesahují jistě o celá tisíciletí počátek dějin starého Egypta. Pokud se týče srovnání mag. textů s tak zv. texty **ominálními** (věšteinými), jsme ovšem na pochybách usouditi, které z nich jsou staršími. Nejlépe bude vzhledem k příbuznému rázu mluvíti o jejich současnosti. Vodítkem ve správném posouzení doby původu mag. sbírek bude nejspíše způsob myšlení a názory, v nich se jeví, jejichž bezprostřednost, vyjma stejnodobé ominální literatury, nenajdeme v žádném jiném druhu písemných památek starobabylonských. Příčinou zachování těchto nejstarších prvků byla právě úzkostlivost, s jakou se hledělo na nezměnné zachování formulí v textu původním, pod nebezpečím ztráty jejich účinnosti. Hlavní, (ne však jedinou) pomůckou při posouzení doby původu kouzelných textů jest zvláště význačné postavení, jaké téměř ve všech z nich zaujímá bůh **Éa**, jehož kult jest snad nejstarším v celé zemi. Také v jiných případech můžeme posuzovati stáří kouzelného rituálu podle božstev, v něm vystupujících, nikoliv však výhradně. Nesmíme totiž zapomenouti na celou řadu redakcí, jaké podstoupily texty v jednotlivých chrámech v různých dobách. Tu by pak mohl býti i starší text kladen do doby mladší, zapomnělo-li by se na zmíněnou již snahu kněží vpraviti ať z jakéhokoliv důvodu jméno svého boha do přepisovaného jimi staršího rituálu. Zvláště po této stránce vynikli kněží potomního nejvyššího boha země, **Marduka** v Babylonu. Jejich úsilí, jdoucí ostatně ruku v ruce se snahou babylonských králů po politické centralisaci, již za vlády prvých z nich, čelilo tudíž k falšování legend a textů, aby v nich bůh Marduk (s výjimkou Éy) zaujímal odtud jméno nejpřednější. Komplikovanost sbírek svědčí tudíž mnohdy spíše jen o době poslední jejich redakce, nikoliv o vlastním původu jejich jádra. Máme-li však uvést

konkrétnější data o stáří textů, jest nejpravděpodobnějším v této příčině mínění **Jastrow-ovo**, podle něhož počátek redakce velkých sbírek třeba klásti do doby politického rozmachu, jaký počal v Babyloně s prvou jeho dynastií, t. j. asi kol r. 2400 př. K., a konečné jejich zpracování v jádru do r. 2000 př. Kr., nepočítáme-li opisy z pozdější doby, zhotovené hlavně na popud asyrských králů, v nichž však nebyly již činěny věcné změny, a kde varianty písařů spočívaly toliko v rozšíření textů o jména pozdějších božstev, ve shodě se současnými kulturními a politickými poměry. To platí hlavně o bozích kaššijských a elamských, pokud patří tito již do druhého tisíciletí př. Kr. Celkem možno konstatovati, že hlavní redakce textů se daly průběhem oněch čtyř století, kdy prvá dynastie z Babilu učinila toto město šťastnými výboji středem země, a jeho místního boha Marduka nejpřednějším státním božstvem. Pokud se místa redakcí týče, daly se tyto snad bezvýhradně toliko v chrámech Babylonie, najmě v Babilu samém, nikoliv již tak v Asyrii.

Tolik se dá souditi o stáří hotových již a známých nám sbírek. Tvrzení toto neplatí však výlučně. V ohromném literárním, dosud však ne zcela zpracovaném pokladu chrámové knihovny v městě, kdysi zvaném **Nippur**, o němž jsme se již zmínili, že jako hlavní chrám boha **Enlila** byl též ústředním chrámem země v době šumersko-akkadské, nalezeny texty, vesměs mnohem starší oné hranice 2400 let, do níž klademe jinak počátky prvních sbírek. Zajisté se zde však jedná většinou o magické rituály, jež budeme znáti již z pozdějších opisů, jak se často přihází.

Přirozeně nelze se také domnívati, že by hlavní, nebo všechny známé texty vznikly najednou; bylyť předmětem spontanního a nikoliv umělého vývoje. Pozoruhodným vodítkem pro stáří textů byla by též jejich dvojjazyčnost, t. j. vyskytující se současné recense téhož textu v prastarém, ideografickém písmu šumerském, kde každý znak představuje většinou jeden pojem v řeči šumerské, k němuž pak kněží pozdějších dob připojili, když jazyk šumerský vymíral a archaické písmo bylo již téměř nesrozumitelným, přepisy v novějším klínovém písmu slabikovém a v řeči semitské. Avšak ani tato skutečnost nemůže býti vždy, jak dále ještě uslyšíme, absolutně bezpečným dokladem stáří nějakého textu.

### **RÁZ A HLAVNÍ SKUPINY TEXTŮ, ŘEČ A FORMA:**

Vnější formální ráz textů jest dán hlavně sbírkovým jejich charakterem. Vzhledem ke své obsáhlosti nespokojují se jedinou deskou, nýbrž tvoří skupinu desk o 9, 10, 12, 20 i více kusech. V protivě s obvyklým způsobem označování sbírek neb jednotlivých literárních plodů v babylonském písemnictví podle začátečních slov textu (tak mythy, legendy, astrologické texty), mají kouzelné sbírky názvy zvláštní, vytykající stručně jejich obsah. Z těchto sbírek dvě, pod

celkem stejným názvem **Šurpu** a **Maklu** obírají se téměř zcela očarováním, ostatní hlavně démonologií, jak je patrné již z jejich názvů (na příklad: **Utukké limnúti** [„Zlí démoni“]). Vnitřní, charakteristickou stránkou textů byla, jak zmíněno, pečlivá snaha po zachování původního znění, jež se dědilo od generace ku generaci. Obsahem jejich byly návody a formule ve všech možných variacích pro určitý případ magického zásahu. Tyto varianty splývaly často později pospolu a mnohdy nelze najít správné hranice mezi nimi, což poněkud vadí porozumění celému postupu. Protože písarské umění a literatura v Babylonii vůbec byla monopolem privilegované kasty kněží a veřejných (královských) úředníků, nemáme jiných, leč oficiálních textů směru bílé magie, čelící útokům zlých nigromantů a záhubných démonů. Tato okolnost však nevádí pro poznání babylonské magie v její oboustranné (dobré i zlé) působnosti, neboť oficiální rituály řídily se vesměs zásadou: **similia similibus curantur** a postupovaly, třeba v obráceném směru vždy tak, jako si počínali i magikové nepřátelští a profánní. Kromě toho patřilo k ustálené části rituálů podrobné vyličení postupu a účinků černokněžnických praktik; tento úvod tvořil pak jakousi expositivní k vlastnímu rituálu. Pokud se týče řeči, v níž byly magické formule sepsány, máme texty čistě šumerské, buď ve starém nářečí **eme-ku**, nebo i v (pozdějším **eme-sal**, dále texty semitské, jejichž řeč můžeme podle archaického rázu zvatí jednou **akkadštinou**, podle novějšího typu pak **babylonsko-asyrštinou**. Jsou však také zmíněny již texty dvojjazyčné. Jejich existence nemusí být však vždy **přímým** důkazem pro starobylost dotyčného textu. Bylo totiž ustáleným zvykem pokládati za účinnější formule ve staré řeči šumerské a psané též nejstarším znakovým písmem (což ovšem **jest** nepřímým důkazem starobylosti zmíněných magických textů) a tak mnohdy v pozdějších, mladších dobách skládány a psány texty schválně takto, třeba ráz a vnitřní obsah jejich oné prvotní době neodpovídá a prozrazuje periodu časově mladší. Podobně se dalo i s původními dvojjazyčnými texty. Jejich originál byl psán řečí i písmem šumerským (znakovým); pro snazší porozumění připojovali však kněží překlad v babylonštině a písmem jim srozumitelnějším (slabikovým), pod vlivem však konservativních názorů přepisovali tyto překlady opět do šumerského klínového písma znakového, čímž vznikly formálně kuriosní texty tak zv.: „bilinguer“, kde originál byl nejprve přeložen a přepsán, a překlad znovu přepsán (nebo i přeložen) do písma (resp. řeči) originálu, s nímž se ovšem potom poněkud rozcházel.

Pokud se týče stylistické formy kouzelných textů, psány jsou mnohé z nich, ač ne všechny, pravidelnými slokami o 4, 6, nebo 8 dvojdílných verších. Obyčejně bývá každé sloce připojen ještě jeden verš, jako tak zvaná „Responzio“ (termín *prof. dra Müllera*: viz jeho *„die Prophten in ihrer*

*ursprünglichen Form*“). Verše mají mnohdy zcela patrné metrum (podobně jako u mythů a v jiných též textech), zvláště vyniká v tom směru jeden rituál zmíněné již sbírky **Maklu**, pojednávající o očarování. Z okolnosti, že na př. druhá sbírka toho druhu, (zvaná **Šurpu**) zachovává ve svých verších metrum, ačkoliv jest (v páté a šesté desce) psána jednak foneticky (babylonsky), jednak „dvojjazyčně“ (šumersky s meziřádkovým překladem v babylonštině), dá se právem souditi, že textem původním, (a tudíž z mladší doby pocházejícím) bylo metrické znění v babylonštině, jehož překladem jest teprve archaisovaný text šumerský.

Tolik o textech se stránky všeobecné. Podrobnosti o jednotlivých sbírkách budou uvedeny teprve na konci tohoto díla, až se blíže seznámíme s démony a bohy zaklínání a s kouzelným rituálem.

## Kapitola 12.

### ÚVOD A ROZVRŽENÍ LÁTKY.

Předmětem následujících kapitol bude vlastní pojednání o babylonské magii, a demonologii, resp. theurgii v celém rozsahu, vyjímaje ovšem magii věšebnou, hlavně astrologii. Kromě tohoto druhu mantie byly, jak již řečeno, pěstovány nejvíce ještě dva druhy magické činnosti: **maleficium** (očarování) a **theurgie**. Obě skupiny patří do oblasti trojčlenné *magiae obiectivae medialis*. Jejich trojčlenný charakter bude též systematickým vodítkem v rozvržení látky. Nejprve pojednáno bude o **subjektu**, pak **objektu** a konečně o **mediálních agenciích** od autodynamických počínaje a ferenciemi konče.

Byla zde již zdůrazněna nápadná příbuznost theurgie a maleficia v babylonské magii, jak co do častého vzájemného zastupování objektu, tak hlavně po str. technické, v níž platí pro obě skupiny fenomenů tytéž prostředky a pomůcky. Z toho důvodu nebudeme lišiti navzájem případy zásahu démonů a čarodějů, mnohdy anonymních a tím démonům i podobných, stručně případ posednutí od aktu maleficia. Co se pak týče démonů, mohou býti tito v praxi babylonské magie buď subjekty, mediemi (nejčastěji), nebo objekty. Božské bytosti vystupují vždy jen jako mediální, autodynamické agencie trojčlenného magického processu. Místo objektů nemohou božské bytosti přirozeně zaujímati již vzhledem k povaze vlastní činnosti, jež spočívá toliko v úkonech bílé magie; jednak k vznešenému svému postavení, jež je umísťuje ovšem vysoko nad démony, již jsou naopak podle babylonské tradice povahy téměř

vesměs zlé a člověku nepřátelské. Pro vytýčení analogie bude tudíž o démonech pojednáno najednou a sice na místě subjektů hned za čaroději.

## Kapitola 13.

# ČARODĚJOVÉ A ČARODĚJNICE V TRADICI STAROBABYLONSKÉ.

Čaroděj a čarodějnice jsou, vedle démonů nejvýznačnější činitelé na poli starobabylonského okkultismu. Jejich pojem nevyhránil se, snad vyjma stejných celkem názorů u černošských kmenů jihoafrických (hlavně Zulů), nikde takovými způsobem a v takovém rozsahu, jako zde. Středověká nauka a představa o čarodějích u evropských národů nese nesmazatelnou pečeť babylonského původu, a liší se snad nejvýše ostrým vyhráněním vztahů čarodějů k d'áblům, hlavně pokud se týče paktu s nimi, a pak příkrou ethickou protívou kouzelnictví vůbec vůči bohu. Podle svých oficiálních názorů neuznávalo křesťanství jiných, leč černých magů; divý svatých nebyly nikdy pojímány jako čarodějnické kousky, nýbrž vyhlašovány za **zázraky**, jež byly jinak vyhrazeny toliko bohu. Tak přísného pojímání bohuprotivného charakteru kouzelníků nebylo v Babylonii a v zemích její kultury nikdy. Škodlivost čarodějů byla posuzována toliko vzhledem k nepřátelským počínům jejich vůči člověku, nikoliv však se stanoviska zásadního, mravně vyššího. Okolnost tuto vysvětluje nedostatek ethického smyslu a vyššího posuzování dobrých a zlých skutků vůbec, což odpovídá střízlivě praktickým a materialistickým názorům Babyloňanů, alespoň v době nejstarší.

Pokud se týče názvu **čaroděje** v babylonském okkultismu, zněl stejnojmenný výraz v asyrštině **kaššapu** = čaroděj a **kaššaptu** = čarodějnice; podobně název pro očarování: **kišpu**, z něhož, jak se dá již ze způsobu psaní všech těchto slov souditi, byly odvozeny také prvé dva názvy. Slovo **kišpu** v novoasyrském klínovém písmu jest patrně složeno ze znaku **kágu** (slabika: **ka**, což v šumerštině značí „ústa“), jemuž ve slovném pojetí mezi jinými odpovídá též výraz: **pú** (asyrsky): **ústa**. (Viz tabule klínových znaků v *Delitzschových Assyrische Lesestücke*, str. 5). Uprostřed pak onoho znaku pro „ústa“ vepsán jest mnohovýrazný klínopis asyrskými grammatiky zvaný „**battu**“, neb „**itimmu**“, jemuž kromě jiného smyslu odpovídá také pojem **mátu: zemřítí, mútu: smrt**. Výraz **kišpu** = čarování, kouzlo, by se podle

mého názoru mohlo tudíž obrazně vysvětlovati jako: „**smrt v ústech** (nebo **řeči**)“. Jméno **kaššapu** a **kaššaptu** (čaroděj, čarodějnice) sestává pak ze znaků: „**muž**“, aneb „**žena**“, „**čarování**“ a „**zú**“ (vědět), tudíž definice čaroděje, resp. čarodějnice by z klínopisů byla: „**muž** (nebo **žena**), **znalý(á)** v **čarování**.“ Ze starých šumerských názvů pro tento pojem uvádím jen (celkem nejistý) výraz, (psaný ideograficky): **galu** (muž) **ka-ú-ga**, se stereotypním přívlastkem: **nigál**, t. j. **strašlivý**. (Viz na př. nápis na soše B krále **Gudey** v Louvrů 3, 15; uveřejnil *Thureau-Dangin: die sumer. u. akkadischen Königsinschriften, str. 68 a 69.*)

Pouhými názvy kaššapu a kaššaptu se však neznámí auktoři čarodějných textů nespokojují: snad aby již pouhými názvy vystihli zlovlnou moc nigromantů a vyjádřili nenávist a strach jejich obětí před nimi, hromadí často v ochranném zaříkávání různá synonyma, jak shledáváme na př. v *kouz. sbírce Maklú I., verš 75-87*, (nebo v druhé její desce):

„mého kouzelníka a mé kouzelnice,  
mého čarodějníka a mé čarodějnice,  
mého rdousitele a mé rdousitelky,  
mého ničitele a mé ničitelky,  
pána mého ponížení a paní mého ponížení,  
pána mého nepřátelství a paní mého nepřátelství,  
pána mého potlačení a paní mého potlačení,  
mého soudce a mé suditelky,  
pána mé řeči a paní mé řeči,  
pána mého cítění a paní mého cítění,  
pána mého myšlení a paní mého myšlení,  
pána mého neštěstí a paní mého neštěstí — — —“

(Viz: *Jastrow: D. Religion I., str. 304.*)

Jak patrně, neobmezovali se Babyloňané z důvodů opatrnostních na jednoduché užití opisu jména **čaroděj**, tak jako ve Francii náleželo čarodějnicím v ústech lidu eufemisticky ironické pojmenování „dobrá paní“, nýbrž činili se až do znudění po způsobu litanií s vypočítáváním všech možných neblahých vztahů čarodějů k sobě.

**ZPŮSOBILOST STÁTI SE ČARODĚJEM —**  
**ČARODĚJKOU:** V čarodějnictví spatřováno bylo vždy instinktivně něco, co se vymyká normálním zákonům lidské bytosti daným přírodou samou. Podle principu, vlastního babylonské okkultní filosofii jsou pak věci dolní nutným odleskem a analogií věcí hořeních: nadnormální (řekli bychom nyní:

**parapsychické**) vlivy neb dispozice budou se zrcadlití opět v neobvyklých zjevech ve sféře dění. V souhlase s touto vírou, (jež není ostatně zcela nelogickou, neb nesprávnou) spatřováni byli rození čaroději a čarodějnice ve všech lidech, kteří se v něčem od svého okolí odlišovali. Nejčastěji to byla tělesná zrůdnost neb i jiný nápadný zjev tělesný, což též u jiných národů a podnes ještě má svou platnost: u nás na př. krhavé „uhrančivé oči“, srostlá obočí „morousů“, šilhání a pod. Tak byli u Babyloňanů v podezření čarodějství lidé zrůdní tělem: trpaslíci, nebo opět jedinci nápadně velicí, lidé s neobvyklou barvou pleti, se zvláštním, nápadným výrazem, pak různí mrzáci, hlavně však šílení. Poslední kvalifikace jest zcela vysvětlitelnou, uvážíme-li nejen skutečnost, že u všech národů byli a jsou původně **šílení** buď ctěni jako zvláštní vyvolenci bohů, či démonů, nebo naopak obáváni, nýbrž i zvláštní ráz vrozených mediálních stavů, jež nezřídka (křeče epilepsii podobné, etc.) lidi jimi postižené přibližuje téměř k nerozeznání obyčejným duševně chorým. Avšak nejen ubožáci, postižení nevídanými známkami na těle i duši jmíni byli za čaroděje, i dobré jinak vlastnosti, avšak v nadprůměrné míře se projevující činily logicky v očích lidu lidi jimi obdařené kouzelníky, na př. vynikající umělce, zvláště chytré a nadané obchodníky, udatné a válečným štěstím proslavené bojovníky a podobně. Je-li toto nazírání na čarodějnický původ a vlastnosti sice logickým, nemusí býti vždycky správným. Zajímavějšími a s okkultního hlediska interessantnějšími byly jiné známky čarodějné síly neb původu. Tak ženy byly považovány spíše za schopné čarování než muži; praví-li Jastrow, že se tak dělo „z neznámých“ nám důvodů, klame se, ježto nezná okkultních zákonů, jež vystavují ženu, jakožto passivní princip daleko častěji posedlosti, mediumitě a pod. Také ve středověku až po víru našich dnů mluvilo se téměř výhradně jen o čarodějnicích, jak žije dosud v lidových rčeních idea o pálení **čarodějnic**, o jejich lítání, nebo v nadávce „čarodějnice“; (muži se nenadává nikdy v prostonárodní mluvě pojmenováním „čaroděj“). Jak patrně, platily již před dávnými věky logicky tytéž zákony, jako podnes, což by již samo o sobě mohlo býti pošetilými skeptikům opět jedním z oněch tisícových důkazů, k nimž jen rození omezenci zůstávají vždy stejně slepými a hluchými. Mezi dalšími důvody přisuzujícími čarodějnou moc některým lidem byly tudíž postupně vypočteny na př. tyto zjevy: Tak v jednom textu, (jehož překlad uvádí *Jastrow: Religion I., str. 366-367*), chrání se člověk zaklínám také proti: „předčasně narozenému, jenž před časem na svět přišel.“ (*Pozn.*: V originále **ispu kúbu** jest doslovně „novorozené monstrum“, zde „nedonošené dítě“.) Takový člověk jest prohlášen výslovně za nečistého a lidem ostatním nebezpečného.

V interessantním, polo kouzelném, polo medicínálním textu (uveřejnil: *Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte, Nr. 11, str. 82-99*),

prohlašují se i — nehledě k možnému zásahu démonů, za čarodějnické některé chorobné stavy tělesné zaviněné čarodějnou povahou jejich nositelů. Tak **čtvrtý** oddíl citovaného již textu jest nazván: **Kojící** (ženy), a vyzývá se v zaklínání pomoc nebe a země proti nim, jakožto čarodějnicím, pak-li, jak celkem nejasně z textu vyplývá, zemřela neb ochuravělo dítě při kojení, i třebaš zdánlivě byly prsy kojících zdravé. A sice vypočítávají se v tomto textu jako předmět zaklínání:

„Kojící se zdravými prsy,  
kojící s „hořkými“ prsy,  
kojící se zraněnými prsy,  
kojící, jež zemřely na prsní ránu“. (rakovinu? otravu krve?)

Podobně byla považována za nečistou soulož mezi mužem a těhotnou ženou, jež v tomto případě prohlašována, ne-li za démonem posedlou, jistě za čarodějnici. Tak asi podle Jastrowa lze rozuměti dalším veršům 5. oddílu zmíněného textu, kde zaklínány jsou takové ženy, jakož i ty, jež nějakou chorobou pohlavních ústrojů (v textu doslovně „život“, „děloha“, tak jako v hebrejštině: **betten**: život a též ženské genitálie) — přivodily mužům pohromu (pohlavní nákazu?). V zajímavé shodě s pověrečným názorem našeho lidu, jenž pokládá za neblahé znamení potkati z nenadání nejen starší ženu (t. j. domnělou čarodějku; tak lovecké pověry), nýbrž i **jeptišku**, byly i panenské kněžky v Babylonii a zemích stejné kultury považovány za „nečisté“ a tím za čarodějnice. Důvodem k tomu byl patrně nenormální stav jejich života (nucené zdržování se pohlavního styku), jednak správně, byť jen bezděky tušené neblahé účinky, jaké způsobuje zžírající, neukojená žádost těla vůči svému okolí vlivem myšlenkových vibrací v astrálnu neb i ve sféře nižší, fluidické (Linga). Na to zdají se zřejmě poukazovati dva verše třetího oddílu zmíněného textu, v nichž čteme:

„Kněžka, jejíž „srdce“ (cítění) jest nemocno, nepřátelská kněžka, službě boha Anua zasvěcená, jež nemá pokoje.“

**Poznámka:** *Jastrow* poukazuje správně (viz *Religion, etc., I., str. 366 pozn.*), že výraz „srdce“ jest zde myšlen nikoliv ve smyslu anatomickém, nýbrž přeneseném, tudíž ve smyslu „střediska cítění a vášně“. Podobně slova „jež nemá pokoje“ (v originále: **lá nakhu**) značí tolik, co „plna hněvu“ (obdobně jinde: **lá nukh libbi**: nepokojné, hněvivé srdce). Slovem „kněžka“ přeložili jsme asyrský název **kádištu**, což značí: žena „svatá“, posvěcená, ve Starém Zákoně (na př. Hoseáš, 4, 14) **kedešá** (kódeš = hebrejsky svatý). Poněvadž služba těchto kněžek spočívala později pravidelně v posvátné prostituci ve prospěch chrámového pokladu, přenešen zlovolný, čarodějný

charakter původně nucené panenských kněžek zcela nelogicky i na jejich méně zdrženlivé nástupkyně a odtud na prostitující vůbec, jež podle všeobecného, výše podaného názvu představují taktéž cosi nenormálního, aspoň vzhledem k hlavnímu cíli pohlavních styků: mateřství a rodině. O zvláštní magické stránce prostitute a z toho vyplývajícím čarodějním rázu žen, jí se oddávajících, bude řečeno více ve stati o démonech druhu **incubů**. V kouzelných textech, i jinde často se dávají čarodějnicím jména prodejních ženštin, zvláště název: „nočná chytačky“, což i jinak současně označuje noc jako hlavní čas jejich čarodějních praktik.

Zvláštní a snad všem národům na počátku kultury společný názor na cizince, nalézá ovšem i v Babylonii značného ohlasu. Cizinec představoval vždy nový, cizí prvek, jenž hrozil uvést z rovnováhy vyrovnané fluidy kruhu rodiny, obce a konečně i státu, v dobách, kdy pravidelné obchodní styky s cizinou byly dosud něčím neobvyklým a s cizincem bylo se možno setkat i nadto jen ve válce jako s nepřítelem. Byly to pak ve shodě se všeobecným názorem na dispoziční ženy k čarám opět hlavně cizinky, jež měly čarodějnou pověst, zvláště ty z nich, jež pocházely ze zemí Elamu, Lulubu, Chanigalbatu (vesměš na východě, neb v pohoří severovýchodu).

*Poznámka:* Také později Arabům byl obecným tento názor o povaze cizinců, u nichž zvláště přichází ze západu, neb severozápadu Afriky byli obávaní jako čaroději. Viz na př. z 1001 noci pohádku o Aláaddín-ovi a zlém kouzelníku z Magribu (= zde severozápadní Afrika), odkud z krajiny Dár Fúr řečené přicházeli do Káhiry v Egyptě kouzelníci a kejklři, zvaní proto Magribany, (Viz *dra Tauera* poznámky k *čes. překladu „Pohádky o Aláaddínovi, etc.“; vydal 1921 Šnajdr, Kladno, Str. 35.*)

Zmínili jsme se již o úzkém spojení **očarování s theurgií**; z této příbuznosti plyne i podobnost ničivých démonů se stejně obávanými čaroději, zvláště, pokud osoba těchto zůstává leckdy anonymní. Podle učení babylonské magie není velkého rozdílu mezi činností démonů a čarodějů, pokud se týče útoku obou na lidskou oběť; jinak ovšem kouzelníci stojí v podstatě výše svou mocí, než nelidské inteligence z onoho světa, neboť mohou získati nadvládu nad démony a nutiti je k poslušnosti. V textu, námi již citovaném (**Maklu II.**) přistupuje auctor po vytčení četných synonym čarodějů bezprostředně k výčtu přerůzných tříd démonů, jež se ještě naučíme znáti, načež následuje zařkání, resp. rituál, čelící proti oběma bez rozdílu. Vůbec názor o podobnosti obou skupin převládá všeobecně ve všech textech a jevil se i v mag. praxi významným způsobem.

**ROZLIŠOVÁNÍ ČARODĚJŮ:** Pokud lze mluvit o kvalitativním dělení mezi čaroději (a čarodějnicemi), převládá povšechně názor o

bezvýmínečně zlém charakteru všech neznámých, hlavně však neoficiálních magiků. Proti nim, jako čtyři obránců dobra stojí četné řady kněží, jejichž úkolem bylo potírati výstřelky magických sil profanních, vysvobozovati ubohé posedlé z moci jejich trapičů démonů, zápasiti s nepřátelskými čaroději a ničiti jejich působení na lidské objekty, případně hubiti čaroděje tyto samotné. Zdá se, že vedle četných skupin kněží, ustanovených trvale při chrámech, jako střediscích nejen kultu, nýbrž i magie vůbec, bylo i dosti veřejně známých hadačů a magiků ze řemesla, kteří propůjčovali své výjimečné schopnosti ukojení povážlivých a sobeckých choutek svých klientů. Aspoň těchto, řekněme polooficiálních kouzelníků týkalo se patrně tu i tam v historii připomínané zakročování světské moci, o čemž ještě uslyšíme.

Kněžské třídy v kultu babylonsko-asyrském představují hierarchii tak četnou, všestrannou a komplikovanou, že lze stěží s jejím rozsahem srovnati obdobné poměry v kněžstvu jiných kultů a dob. Více než 30 druhů kněží a 20 druhů kněžek jest nám z pramenů doloženo; mezi nimi několik, a to nejvýznamnějších skupin, určeno jest výslovně účelům oficiální magie.

Na prvním místě stojí skupina kněží, zvaných **Ášipu** zaklínači, kteří v mag. pramenech přicházejí nejčastěji. Jméno jejich, psáno klínopisně třemi znaky pro pojmy „ústa“, „jasný“ a „býti“ (znaky: kágu, kúgu (kaspu) a iku) souvisí s výrazem **šiptu**, t. j. zaklínání (psáno: ka-ka-ma). Význam ášipu jest tudíž „zaklínač“. S ním souvisí a jeho patrným synonymem jest **išippu**, nebo **išibbu**, též ale **éšépú**, podle Jeremiase asi původem šumerské slovo, značící „král“, „kníže“ (?), posléze „kněz“. Důležitost a rozšíření kasty kněží-zaklínačů dokumentuje nejlépe, že zmíněné jejich synonymum **išippu** stalo se obecným pojmenováním pro kněze bez rozdílu, jak svědčí také tituly některých králů, jako asyrského **Tukultí-aplu-éšara I.** (Tiglatpilesara), nebo **Ašúr-aché-idin-a** (Assarhadona) a známého nám již Assurbanipala, **išippu nádu**, t. j. **vznešený (vele) kněz**. Jméno Ášipu přešlo i k Israelitům, kde hebrejské **aššáp** značí taktéž kněze vůbec. Zdá se však, aspoň podle novějších výzkumů, (jež Jeremias ještě neznal), že išippu byli spíše druh kněží Ášipu a zaměstnávali se v magii úkony s posvěcenou vodou. Skupina těchto kněží, tvořících kasty **išippútu** zvanou, pečovala totiž v souhlase se svým určením též o magické očišťování míst rituálních posvěcenou vodou, nevyjímaje ani soch bohů. Jejich božským patronem byl přirozeně nejvyšší bůh kouzel a vody — **Éa**, jenž se proto nazývá „Éa bél išippúti“ (pán išip.) a vystupuje v této vlastnosti také pod zvláštním šumerským jménem **Nunurra** (N. lugal nam išibba = N. král „išippútu“). Taktéž jiní bohové uvádějí se v souvislosti s „išippu“, zvláště manželka Éova, bohyně **Damkina**, jež nese příjmení „Nin-išib-abzú“ (šumersky, značí: Paní očišťujících vod okeánu. [Bližší viz: *Frank*,

*Studien etc., str. 9-10.*]). Také ve spojení s nekromantií uvádí se (*Jeremias, Hölle, etc. str. 97*) išippu pod názvem „išippu (éšépú) ša **ekimmu**“ (= mrtvolný duch). Než vraťme se ke kněžím **ášipu**. Jejich činnost byla všestrannou: vystupovali stejně proti čarodějům, jako démonům, byli magiky i prostě lékaři (ovšem v okkultní formě). Stojí pod zvláštní ochranou nejvyšších bohů: zvou se především služebníky Éovými, jenž zván pro blízký vztah s nimi (mimo výše uvedeného jména **Nunurra**) „dingir enénuru“ (šum. „bůh zaklínačů“, asyrsky: „ilu ša ášipí“. Vzhledem k hlavnímu sídlu kultu Éova zve se zaklínač „v Eridu rozený“, „očistěný v Eridu“. Když bůh města Babylonu Marduk stal se hlavním bohem země, vystupují zaklínači též jako „poslové Marduka, moudrého zaklínače“, nebo o sobě praví „Marduk, pán zaklínání mne poslal“, tak jako dříve: „veliký pán Éa mne poslal“. Jejich činnost a kouzla nazývají se pak kouzly Mardukovými a zaklínač sám „obrazem Mard.“ V citovaném již kouzelném textu „*Utukké limnúti*“ (*Zlí démoni*) *deska III.*, praví o sobě čaroděj-zaklínač (ve znění šumerském):

„en gál dingir Engi-ge mun šingena,  
tú azagáni tú mu galána,  
ka azagáni ka mu galána,  
ug azagáni ug mu galána,  
šub azagáni šub mu galána“. t. j.

„velikým pánem, bohem Engim poslán jsem,  
(on) kouzlo jasné své kouzlem mým učinil,  
ústa jasná (svatá) svá ústy mými učinil,  
slínu jasnou (svatou) svou slinou mojí učinil,  
modlitbu svatou svou modlitbou mojí učinil“.

V tom smyslu vždy v zaklínání i před ním vzývá Ášipu svých božstev, aby ve všem vždy byla s ním, takřka součástí jeho samého, a on sám jejich nástrojem (mediem). A zvláště Éu prosí, aby „kráčel po jeho pravici“ a „spěl po jeho levici“.

Vlastní činnost magická řídí se rituály, o nichž bude ještě více řečeno; dlouhé texty, při nichž úzkostlivé dodržení předpisů jest výhradní podmínkou, udávají směs činnosti zaklínače, jenž proti démonům vystupuje jako jejich vládce s kategorickým rozkazem (ovšem s odvoláním se na jména a sílu bohů). Zná přirozeně všechny demony jejich zvláštními jmény a prohledá dokonale všechny jejich lsti, naproti tomu dovede před nimi ukryti svá vlastní magická tajemství. Tak praví na př. zaklínač (kouzelný text *Maklú I., verš 39.*) k démonům sebevědomě:

„Co vy činíte, to dobře vím,  
co **sám** činím, toho vy neznáte.“

V každé fázi svého boje opírá se ovšem ášipu o své božstvo, neboť nikoliv z něho, nýbrž z mocných bohů prýští síla, ničící čaroděje a zahánějící demony. V tom směru jest také podnes prototypem středověkých a vůbec evropských čarodějů, odchovaných babylonskou magií prostřednictvím Kabbaly. Démonům uděluje tudíž ve jménu velikých bohů stručný, je zahánějící rozkaz, jenž věrně odpovídá exorcisní formulí ritu katolického: *Apaga satanas! Táhni satane!*

Jsa dále hojitelem nemocí, přivoděných buď kouzlem, nebo demony, jest ášipu vítán nemocným jako: (viz: *Schrank, 0, 18 20; 19, pozn. 4; 87*)

„zaklínač, jenž vše utěšuje, bolest zmírňuje,  
jenž svým zaklínáním vše mírní“.

Jeho činnost vztahuje se však i na rituály nekromantické, a assistuje taktéž při význačných událostech, ať přírodních (zatmění měsíce) neb i jiných, na př.: svěcení domů, otevření průplavů a pod., jako zapuzovatel démonů a vlivu černých magů a posvěcovatel místa.

O podrobnostech rituálu, o náradí a oděvu těchto ášipů bude pověděno na svém místě.

Vedle kněžské třídy ášipů a svrchu zmíněných išippů dotýkala se oboru magie též činnost kněží **ramku** zvaných. Jejich úkolem bylo provádění jaksi vstupního ceremonielu k magickým, neb rituelním úkonům vůbec, t. j. **očišťování**. Výraz ramku odpovídá našemu „umytí“, avšak v kultivním významu. Jejich úkony mohli ovšem prováděti i kněží Ášipu, vzhledem ke svému všestrannému magickému oprávnění. Jako kněží posvátné vody podléhají **ramku** především bohu vod Éovi, než i bůh **Ninib** (Saturn) stojí z neznámých důvodů ve vztahu s nimi, a nazývá se „ilu ša ramkúti“ (= bůh kněží ramku) nese jako takový i zvláštní jméno **Tišpak**. O zajímavých obřadech kněží ramku, konaných ve zvláštním „**domě očišťování**“ (**bít rimki**), jimž se slavnostně podroboval i sám král, odkazují z nedostatku místa na *Frankovo dílo: Studien, etc., str. 8. a další*. Mimo tyto jmenované skupiny kněží objevují se ve vztahu k magii ještě podřízenější zástupci kněžských kast a to v oboru nekromantie. Jsou to již v nekromantickém eposu „Ištařina jízda do pekel“ zmínění kněží „**lallaru**“, jejichž úkolem bylo zpívati smuteční rapsodie a hráti na flétnu. Zpěv měl vyjadřovati svým obsahem i melodií lítost nad zemřelým, ať bohem Tammúzem, nebo smrtelníkem, k jehož tryzně byli

pozvání. Jejich úkony ve smyslu magickém jsou tudíž spíše druhořadé, a zmíníme se proto o nich více až v kapitole o nekromantii.

Pokud ještě jiné, velmi význačné kasty kněžské obírají se okkultními úkony, jsou to vesměs díla magie zvedné (mantie) a nepatří tudíž do našeho pojednání. Mezi nimi na prvním místě stojí **baré** = věštcí (singular: **barú**), tak vysoko postavení jako kněží **ášipu**; kněží **šá ilu** opět vykládali sny, a podnes nejasné nám postavení zaujímalí konečně kněží, zvaní „**ummáné**“, t. j. **moudří**, kteří jistým způsobem zasahovali též do činnosti kněží zaklínačů, hlavně pokud se týče léčení nemocných. Bližší podrobnosti jejich kompetence a činnosti jsou však neznámy. Ostatně jméno jejich „moudří“ jest spíše povšechným titulem, neboť také dvě nejdůležitější třídy: ášipu a baré bývají někdy takto nazývány. Zdá se, praví *Frank* v citovaném již svém díle *Studien, etc.*, že jejich lékařská činnost se omezovala ve formě nám neznámé spíše na magické úkony v domě neb okolí nemocného, než na jeho těle. Jinak působili jako slavnostní svědci při skládání přísahy význačných jedinců neb bojovníků, patrně konaném veřejně na dvoře chrámovém.

Pokládám za nutno zmíniti se ještě povšechně o významu a způsobu života žreců — magiků. Tak jako členové ostatních kněžských skupin, žili i námi uvedení kněží při chrámech, většinou více jedinců pospolu v jakýchsi konventech, neb klášterích, podřízení při tom patrně určitým regulím. Přímého dokladu pro to, při mužských kněžích ovšem není, neboť ani kodex Chamurabiův neuvádí v tomto bodě o kněžích ničeho, avšak o ženských řeholích kněžek při chrámech, jež se ostatně v lecčems řídily organizací svých mužských kolegů, zmiňuje se nejen jmenovaný zákoník, nýbrž i četné jiné prameny.

Plat placen byl kněžím v naturáliích a participovali patrně též určitým podílem na obětním mase a podobně, jak to často líčí bible, a jak bylo zvykem kněží v té době a u všech národů. O podmínkách přijímání do kněžského stavu mnoho nevíme, zdá se však, že byl tento jako u Židů dědičnou privilegií určitých rodin. Interessantními jsou zachované nám tělesné požadavky, jež byly kladeny za podmínku vstupu sice jen dokazatelně do jedné třídy kněží, a to věstců — barú, které však možno analogicky právem vztáhnouti i na členy jiných kněžských skupin, zvláště ášipů. Textem, jenž vylučuje tyto podmínky, jest citovaná zde již legenda o králi **Enmeduran-kim**. (Překlad *Frankův: Studien zur babyl. Religion, str. 131*, [příslušný originální text viz *ibidem na str. 129*]). *Verš 30.-39.* této legendy vypočítává nemoci, neb tělesné vady, jež nesmí míti syn kněžův (jeho nástupce), jakožto dědic tajemství báječného heroa Enmeduranki-ho. Tak praví text:

„(syn) věštcův (však), jehož zrození není legitimní,  
a jenž vzrůstem a rozměry těla není dokonalý,  
se ztrnulýma (?) očima, chybějícími zuby, se zkomolenými prsty,  
stížený (nemocí) **šir-dir-kur-ra** (?) boulemi, vyrážkou,  
(stížený nemocí) **náku** (?) neb jenž jest „semenem postižen“  
(semenotokem?),  
**takový** nemůže zachovávat příkazy bohů **Šamaše** a **Adada**,  
nemůže vejíti do svatyně bohů **Éy**, **Šamaše** a **Marduka**,  
a bohyně **Bélit-séri** („paní pole“), (jež jest) „**šasukkat**“ (?) nebes  
a země,  
nemůže se přiblížiti Bratrstvu Rozhodování (a) Věsectví, výrok  
Mysterií mu (toto) neodhalí a nedopustí,  
aby jako miláček bohů směl se rukama chopiti cedrové hole!“

Jak patrně, byly na adepty oficiální magie kladeny požadavky jak  
řádného (manželského) původu, tak dokonalého fyzického zdraví, k němuž se  
nutně pojila podmínka důstojného, ničím neodpuzejícího zevnějšku, vždyť  
přece sympatický zjev kouzelníka jako léčitele postižených obětí byl nutným  
ke vzbuzení jejich důvěry a navázání magnetického raportu. Ošklivost, nemoci,  
neb nápadné tělesné vady byly jako u všech národů v tradici a podnes v  
pohádkách, obyčejnými atributy zlých čarodějů, čarodějnic a ďáblů —  
démonů, o jejichž nestvůrných podobách vyprávějí nám jejich sochy a obrazy.

Pokud se týče právě těchto pokoutních, zlých čarodějů, kteří stáli v  
protivě a ve stálé válce s bílými mágy-kněžími, zmiňují se o nich velmi často  
kouzelné texty, v nichž mnohdy dramatické líčení hlavně jejich moci, způsobů  
útoků a účinků na oběti, bylo bezprostřední součástí rituálu a sloužilo patrně  
za sugestivní a koncentrační pomůcku a úvod k vlastnímu útočnému aktu,  
chystanému proti nim.

**SÍDLA ČARODĚJŮ:** Zjištění místa, odkud v daném případě  
pochází útočící čarodějník neb čarodějnice, hrálo důležitou úlohu v magickém  
rituálu. Zjištění toto bylo nutným k prostorovému namíření symbolických aktů  
ochranné magie, ku zjištění směru, kudy se při očarování bude ubíratí trestající  
protináraz. Nebyl-li zlý čaroděj, zavivší v určitém případě nemoc, neb úraz  
oběti znám, a tím nepovědomo i jeho bydliště, věděla si babyl. magie přece  
rady. **Makrokosmos** — nebe bylo podle babylonské astrologie a dosud v  
okkultismu platných zákonů obrazem Mikrokosmu — země. Poměry obou  
odrážejí se navzájem jako v zrcadle. Pozemské hory, města, země a státy,  
měly, jak již zmíněno, své protějšky — nebeské póly, mezi hvězdami na  
„Nebeské zemi“. Taktéž sumární pravzory ideí, uplatňujících se na zemi měly  
svůj obraz na nebesích. Tak **Městu** ne určitému a pojmenovanému, nýbrž jaksi

prototypu měst pozemských vůbec odpovídalo i **Město** na nebi, nazvané **Sappan**, jehož poloha byla myšlena na severní straně nebe. Tam posílány pak, podle správných okkultních zákonů symbolicky magické protirány, a věřeno o nich, že se z města **Sappanu** odrazí nazpět na zemi do příslušného města, kde neznámý čarodějník sídlil, tak asi, jako lze z telefonní centrály (= město Sappan), dosíci spojení se všemi telef. stanicemi. Kouzelný text *Maklu, I, verš 42.-44.* vkládá čaroději neb čarodějnicí do úst následující popis onoho astrálního města Sappanu:

„mé město jest Sappan, mé město jest Sappan!  
Dvě má brány moje město Sappan!  
Jedna vede ku východu,  
druhá opět ku západu slunce.“

Tyto dvě brány myšleny analogicky poměrům na nebeské báni vůbec, jež se otvírá slunci a měsíci taktéž dvěma branami na východě a na západě. Jinak, podle víry babylonské, nebylo patrně místa na širé zemi, kam by nevniklo působení čarodějů. Tak čteme na př. ve zmíněné sbírce *Maklu, VII., verš 118.-120.*:

„Pojď má čarodějnice, moje kouzelnice!  
Tvými hranicemi jsou všechny končiny světa,  
přes všechna pohoří ty pronikneš!“

Činnost magických nepřátel člověka byla tudíž v theorii neobmezena, v praxi se pak vztahovala na všechny možné praktiky očarování v nejširším smyslu (tedy i ovládnutí démonů), jaké známe ze způsobu protičinnosti oficiálních kněží-kouzelníků. Cílem čarování byly všechny nepřátelské úkony, jež s sebou pojem maleficia (očarování) přináší, a možno říci, že, pokud nám známo, nevycházela činnost magiků v praxi z tohoto okruhu působnosti, jenž v podrobnostech sice velmi složitý a rozmanitý, byl přece jen při srovnání s indickými kouzelníky poněkud úzký. O jednotlivostech a methodách čarodějného působení dozvíme se více až v příslušných dalších kapitolách.

Na tomto místě budiž ještě zmíněna jedna zajímavá podrobnost: Ženy hrály, jak řečeno, i v babylonské magii vždy spíše než muži úlohu čarodějníků, či spíše čarodějnic. Již v těchto dobách byly podezřelé z pověstných **jízd na koštěti**, jež ve středověku tvořilo známý dopravní prostředek na slavnosti **sabatu**. Tak aspoň tvrdí *Lenormant* ve svém díle (viz *str. 71. německého vydání*), kde uvádí jisté místo z lexikografické klínopisné tabule (t. zv. syllabáře), registrované pod značkou: *Western Asia Inscription (W. A. I.) II., 33, Pag. 12, a-b*, podle něhož klínopisný znak pro „koště“, (nebo aspoň velmi

podobný nástroj), překládá se pojmem: „**rakábu ša kašapti**“, t. j. soumar (jezdecké zvíře vůbec) čarodějnice. O této překvapující příbuznosti se středověkými a pozdějšími názory nelze však říci jinak nic bližšího, neboť auctor tohoto díla nemá zmíněný pramen po ruce. (Budiž jen podotknuto, že Lenormant uvádí v onom výrazu čtení již zastaralé: **rakabu sa kasipti**, jež zde bylo opraveno podle nynějšího způsobu přepisu a výslovnosti asyrských slov.)

Pronásledování čarodějů a čarodějnic a stavení jejich zlověstné činnosti bylo v Babylonii a sousedních zemích téže kultury svěřeno výhradně kněžím. Důvodem pro to byla magicko-náboženská povaha činnosti čarodějů, jež měla především co dělati s bohy a jejich služebníky — kněžími, názor podobný tomu, jaký se vyvinul v církevním právu katolickém, jež spatřuje v čarování **crimen extraordinarium** a urážku boha samotného. (Tento, zprvu dosti sporný nárok církve na výhradní stihání čarodějství došel posléze, jak známo, konečné sankce pověstnou bullou papeže Innocence VIII. „**Summis desiderantes ...**“, jež byla ke konci 15. století signálem k energickému stihání čarodějství, jež svěřeno řádu Dominikánů, těmto neušlechtilým a ubohým dědicům tradice velikých babylonských Ášipu, kněží-zaklínačů.) Jest zajímavo sledovati poměrně liberární stanovisko, jaké zaujímala světská moc a spravedlnost v Babylonii vůči neoficiálním čarodějům. Nejpovolanějším v tom směru bude nám prastarý, prvý zákonník šestého krále babylonského Chamurabi-ho z doby kol 2200 př. Kr. Kodex zmíněný mluví ovšem toliko nepřímě o pronásledování čarodějnictví, a sice hned v 2. paragrafu, jenž jedná vlastně jen o právu processním. Toto, poněkud nejasné místo jest důležité pro vylíčený v něm způsob usvědčování zapírajícího, nebo podezřelého čaroděje. Uvádíme tudíž zmíněný druhý paragraf doslovně: „Jestliže někdo nařkl druhého z podezření čarodějství, a nedokázal-li pravdu tohoto (tvrzení), budiž z čarodějství podezřelý veden k „bohu proudu“ (t. j. řece), budiž do „boha proudu“ (řeky) uvržen, a pak-li jej „bůh proudu“ dosáhl, tu ten, jenž jej nařkl, odnese si jeho majetek, jestliže však zmíněného „bůh proudu“ **prohlásil nevinným**, a on tudíž zůstal **neporušen** (t. j. neutopil-li se), budiž popraven ten, jenž ho uvedl v podezření z čarodějství. Onen (pak), jenž ponořen byl do „boha proudu“, odnese si majetek toho, jenž ho nařkl.“ Citovaný právě paragraf uvádí nám známou též u pozdějších evropských národů tak zv. zkoušku vodou, jež spočívala v uvržení podezřelého čaroděje neb čarodějnice do vody s rukama přivázanýma křížem k opačné noze. **Plaval-li** takto zkoušený, byl **usvědčen, klesl-li** ke dnu, byl **nevinen**. Myšlenka této zkoušky spočívala **theoreticky** v domněnce, že podle kteréhosi výroku písma, odepře **voda** nésti ve svých vlnách čaroděje a vynasnaží se jej vyvrhnouti, **prakticky** pak ve známém, nyní úkaze, že médiumisticky

založené osoby ztrácejí za určitých okolností nevysvětlitelným způsobem na váze (fenomen částečné levitace), kterážto ztráta jeví se v nadnášení vodou, ač i vážením lze ji zjistiti, jak bylo zvláště v Uhrách obvyklým.

V Babylonii pak podle citovaného paragrafu kodexu Chamurabi-ho byl sice vnější efekt zkoušky vodou stejný, účel však a podstata právě opačnou. Zde byla zkouška vodou spíše jakýmsi druhem ordálu — božího soudu. Podkladem jeho bylo dilemma: Je-li nařčený vinen, utopí se, je-li nevinen, bohové nedopustí, aby zahynul, tudíž zcela naopak, než jak tomu bylo v Evropě. Že bylo užito právě **vody** k božímu soudu, vysvětlíme si snadno bezprostředním způsobem, jakým se tak hojná v Babylonii voda sama takřka nabízela k lehké a příprav nevyžadující zkoušce. Také, jak odjinud víme, byla poprava utopením v těch dobách zde zcela obvyklou. A též duchu tehdejšího práva odpovídá pak osud, jenž stihne utrhačného žalobce: oko za oko; bude patrně utopen, (v originále stojí ovšem pouhé „idák“ = budiž usmrcen), a jeho majetek („dům“) připadne zvítězivšímu (ať vinnému či nevinnému) soku. Tisíc let později zákonník Mojžíšův, vypracovaný jinak podle babylonských vzorů, má již určitější výrok o čarodějnicích: **Mekaššefá ló techáje!** — „Malifecos (sic!) non patieris vivere“ podle Vulgaty a „čarodějníci nedáš živu býti!“, jak citovaný 18. verš 22. kapitoly Exodu překládá bible králická. (Pozn.: hebrejsky (me)kaššefá, doslovně „čarující“ — čarodějnice, asyrsky kaššaptu). O tento výrok opírala se pak církev a tato 3 slova byla hroznou příčinou statisíce smrtí v mučírňách a na hranicích, jejichž čmoud vanul po staletí ještě v pozdním novověku střední a západní Evropy.

Zdá se však celkem, že veřejné stihání čarodějství světskou mocí v Babylonii bylo výjimečným. Z doby nejstarší máme zachováno nejvýše svědectví vladaře lagašského **Gudey**, jenž v obsáhlých svých nápisech na 8 sochách, zobrazujících jeho podobu, a umístěných nyní v pařížském Louvru oslavuje své činy. Nápis sochy, označené nyní písmenou B, (a počínající známými slovy: „é dingir Ningirsu lugalá-na ta alán Gudea“ — „v chrámě boha Ningirsu, jeho krále, stojí socha Gudeova ...“) obsahuje v části 3, 15, a 4, 1-4 a 5, 5-9 několik zmínek o energickém jeho postupu proti polooficiálním čarodějům, kteří patrně veřejně, ba zcela po živnostensku provozovali své zlověstné řemeslo. Ale i tak byl rozsudek mírný: „**galu ka-u-ga** (výslovnost nejistá) **nigál ... uru ta imtae**“: „zlé čaroděje ... vyhnal jsem z města.“ Totéž praví se v nápisech Gudeových i později. (Tak zv. Cylinder A, 13, 14-15.)

*Poznámka:* Druhé místo, shora citované (v témže nápise) jest zajímavou různým smyslem, jež mu přikládají asyriologové. Tuto část textu čte *Thureau-Dangin* (viz: *Die sumerischen u. akkadischen Königsinschriften*, str. 68-69): „ — *kisurra Širburlakika galu ditug ki namerim šu galu nu gin*“, a překládá: „V řízení města Širburly (= Lagaše) nešel žádný, spor mající člověk na místo

přísahy.“ Němečtí asyrologové (*Keilinschriftliche Bibliothek, III.*) krom nepatrných, smysl neměnicích změn ve čtení, *satug*, místo *ditug*, *ki namerimaku* místo *ki namerim*, *din* místo *gin*) překládají však: „V území Lagaše žádný, rozum mající člověk nešel na „místo zaklínání“ (ki namerimaku)“ a připojují hned 10.-11. řádku: „*galu urra é galu inima nu tur*“ = „a člověk, jenž rozmysl měl, nevstoupil do domu čarodějova“. Thuerau-D. čte ale a překládá toto poslední místo: „*galu charra é gáluka nu tur*“, t. j. „ — — (**kdo**, nepřekládá) — — nevstoupil do ničeho domu (??)“. Překlad prvý (německý) zdá se rozhodně správnější; pak-li je tomu tak, byl by to pikantní doklad, že již ve 25. stol. př. Kr. bylo rozšířeno kritické mínění, že i mezi čaroději, zvláště řemeslnými, vyskytá se mnoho podvodníků.

## ČÁST IV.

### Kapitola 14.

## NAUKA O DÉMONECH. ÚVOD.

Přistoupíme nyní k pojednání a druhé významné skupině činitelů v babylonské magii — **démonech**, kteří mohou býti, jak již řečeno, též **subjekty** mag. fenomenu, v praxi však nejčastěji **mediálními činiteli** povahy **autodynamické**. Konečně se objevují při úkazech posedlosti v tělech obětí neb na jiných předmětech také jako **objekty** kouzelných úkonů a sice **typu sekundárního**.

Démoni babylonského okkultismu jsou původu šumerského; kultura těchto mongolských předchůdců Semitů v Babylonii vytvořila dávno již před počátkem historického času uzavřený demonologický systém, spočívající na prvcích šamansko-animistických, původu stredoasijského. Akkadové, příšedší potom do země Šumerů, nezměnili na věci celkem ničeho. A také každá následující vlna dobyvatelů Sinearů, jež průběhem staletí přišla a zase opadla, nepřinesla v podstatě ničeho nového v dokonalou theurgickou soustavu, leč nejvýše přizpůsobení jmen, některý nový atribut působnosti oněch nadlidských bytostí, nebo konečně rozmnožila jejich počet obdobou podle typů již existujících.

Máme-li uvést jakýsi pořádek do chaosu jmen, pojmů a teorií o démonech babylonských, jest nutno uspořádati je v hlavní skupiny. A sice navrhuji rozeznávatí následující třídy:

1. **démony vůbec**, druhu nejrozmanitějšího;
2. **ochranné duchy**, odpovídající parsickým Feruerům a strážným andělům víry křesťanské;
3. **genie**, stojící na rozhraní mezi obyčejnými démony a světem bohů.

Prvá skupina bude se opět dělit na:

- a) démony bez bližšího zvláštního určení,
- b) démony druhu **succubů** a **incubů**,
- c) zvláštní **démony** určitých **nemocí**,
- d) **duchy mrtvých**, tudíž bytosti původu lidského.

Již předem však nutno poznamenati, že ono třídění, všeobecné i zvláštní není nikdy přesně vyhráňeným; jednotlivé třídy i skupiny směšují často své vlastnosti, význačné známky, ba i působnost, a jejich jména stávají se synonymy, ač ovšem nikoliv ve všech případech. Pokud se týče jejich, sit venia verbo! — přírodopisného umístění v nezměrných řádech **Živých Bytostí**, zaujímají démoni babylonské theurgie onu rozsáhlou říši, jež počínajíc hned za světem hmotným (a zasahujíc někdy do fluidických jeho konstelací ve stavu energetickém, nebo zářivém), rozkládá se sférou Astrálna, zahrnujíc v sobě i svět duší zemřelých lidí, a končí u oné pohyblivé (v názorech a historii) **hranice**, kde již počíná vláda vyšších bytostí, jež nazývali Babyloňané **bohy**. Rozlišování mezi těmito a démony, zvláště u nejvyšší třetí skupiny geniů, nebylo nikdy zcela jasným. Zmatek zvětšuje ještě okolnost, že stejně jako před jmény bohů klade se i před názvy démonů v klínovém písmě ona známá hvězdovitá značka pro pojem „bůh“ (**ilu** asyrsky, a šumersky: **dingir**). Postupem času, jak ještě uvidíme, řada lokálních bohů, jejichž svatyně a města, (a s nimi i význam) zanikl, poklesla často v kouzelných textech na pouhé démony. Avšak lze přece nalézt jisté kritérium: **Bohové** jsou vždy tvůrci velikých věcí a většinou dobří a podléhající prosbám smrtelníků ve svém milosrdenství (s výjimkou snad boha války a úmoru **Nergala**, jenž v eposu o Gilgamešovi se apostrofuje jako: „rabis ilu Nergal, **lápádú**“, t. j. „hrozný bůh Nergal, jenž nezná slitování“). Naproti tomu démoni jsou zlí a krutí, tvůrci malých poměrně činů a neznající soucitu s člověkem; proto by bylo také absurdním modliti se k nim jako k bohům a prositi je o pomoc, neboť oni ustoupí jen Síle a Násilí. Bohové mají svá sídla, aspoň hlavní, na nebesích, démoni vládnou naproti tomu nanejvýše jen říši povětrnou, jinak je stálým jejich sídlem země, a pouze nejvyšší skupiny geniů v tom se také přibližují bohům, že vystupují někdy až k Nebeské Zemi, aby přezírali odtud svět a spolu s bohy se účastnili řízení jeho osudů. Krom toho, jak ještě uslyšíme, stojí démoni v služebném poměru k bohům jako jejich vyslanci a poslové.

## ČÁST IV.

### Kapitola 15.

#### POČET DÉMONŮ.

Jest ohromný, ba nesčíslný; jména jejich, pokud jsou uvedena v čísle jednotném, značí vždy pojmenování celé skupiny, celého řádu stejnorodých bytostí. Jejich příkladný počet vystihuje na př. jeden ze vstupních veršů sedmé desky kouzelného textu **Šurpu** (viz: *Zimmern, Beiträge I., 36., (XIV. a XV.)*, *item Jastrow: Religion, I., str. 283.*):

„... tak jako tráva pokrývají zemi.“

Často se udává jejich počet číslem **sedm** (obvyklý refrén: „sedmero jich“, asyrsky: **sibittišunu**, šumersky: **imina meš**), avšak toto číslo neznamena zde sedm jedinců, nýbrž „veliký počet“, tak jako „**myrioi**“ znamenalo v řečtině i „10 tisíc“, i veliké číslo vůbec. (Podobně v egyptštině hieroglyf „**chech**“, užívaný později pro nejvyšší známé číslo egyptské - 1 milion, značil původně množství neurčité, avšak značně vysoké.) Tato okolnost svědčí právem o velikém stáří babylonské démonologie, neboť označení počtem **sedm** sahá do doby, kdy v šestinásobné početní soustavě primitivních Šumerů počítalo se nejvýše do **šesti** a číslo nejvyšší (později **sedm** zastupující), bylo pak výrazem pro veliká, nad zkušenost jdoucí čísla.

### Kapitola 16.

#### PŮVOD DÉMONŮ.

Názor o původu démonů byl různý v okultismu babylonském a ve víře lidové. Výše citovaný text **Šurpu** (VI. 34, 35) praví na př.:

„bída (jejich)“ vystoupila z hlubin oceánu,  
okouzlení jejich sestoupilo s výšin nebeských.“

Zde název „bída“ (v originále **dimétum**) jest personifikací démonů vůbec.

Jiný kouzelný text (*Utukké limnūti III.*, 24-25) uvádí původ démonů a důvod jejich poslání verši (ve znění šumerském):

„éa ékur ta ea meš  
(dingir) Enlila lugal kurkurage enenéne lu kingea meš!“

Překlad:

„z domu „hory země“ (pekla) vyrazili!  
boha Enlila, krále zemí, onino vyslanci jsou!“

Jak vidno, nebe i země pod ním se svými propastmi a širý okeán jsou místem, odkud přicházejí k lidem démoni všeobecně buď jako přímí poslové bohů, nebo aspoň z jejich dopuštění. (Pokud se mluví při určitých zvláštních skupinách démonů o jiném zvláštním jejich východisku, bude o něm učiněna zmínka později).

## Kapitola 17.

### PODOBA DÉMONŮ A JEJICH ZOBRAZOVÁNÍ.

Ani fantastické vidiny středověkých mystiků, laiků nebo i umělců, nedovedly vymyslet a vypoobniti na plátně neb v chrličích gotických katedrál lépe ony d'ábelské zjevy, než jak je v astrálnu viděl a na obrazech neb v soškách zvěčnil jasnovidný magik či umělec ve staré Babylonii. Nejhrůznější kombinace, hned směšné téměř ve své ohyzdnosti, hned opět bizarně ukrutné tvary pololidské, polozvířecí, to byla obvyklá podoba, v jaké vystupovali již tehdy při evokaci nelidští obyvatelé plání obojího Astrálna. Dělíme je nyní v různé skupiny; ale ať to byly prosté **larvy**, tyto astrální mrtvoly, galvanisované přáním, neb pouhou pozorností čarodějovou, nebo **elementální duchové** přírodní, nebo konečně i mocní **dévoové** astrálních světů řádu nižšího i vyššího, ti všichni byli v babylonské theurgii bez rozdílu **démony** většinou zlé a potměšilé povahy.

Podle podivných podob, jež jsou ostatně shodně podávány takto i pozdějšími prameny církevních tradic, středověkých grimoárů a konečně i

údaji moderních medií a jasnovidců, zdá se, že babylonská démonologie měla především na mysli obyvatele nižší astrální úrovně, nebo-li larvy, oživené určitou ideou, nebo sloužící takřka za nosiče a tělo projevu pro vyšší Ideje, jež personifikují určitou formu působení ve světě lidí neb i zvířat, hlavně **nemoce**.

Pokud se podrobností zevnějšku démonů týče, uvedeme v této kapitole jen všeobecné znaky, dávané buď démonům vůbec, nebo aspoň těm z nich, o nichž jako zvláštních representantech své třídy bude promluveno jinak zvláště. Celkem možno říci, že podoby démonů odpovídají zevnějšku bytostí, zalidňujících, podle babylonského historika Berosa pradávný Chaos před nastoupením světového pořádku. Hlavní systém jejich podob spočíval v kombinaci tvarů lidských a zvířecích a to v nejrůznějších variacích.

Památkou na tyto podoby jsou nám nyní zachované jednak sošky démonů, užívané při rituálech, jednak obrazy, sloužící buď témuž, nebo aspoň dekorativnímu účelu v chrámových svatyních neb i jinde. Podle toho v různých rituálech patrně pro potřeby kněží čarodějů vyskytují se podrobná vylíčení jejich podob a tvarů, tak, aby podle tohoto popisu bylo možno zhotoviti snadno kopie ďábelských těchto tvorů k rituálním účelům.

Všeobecně převládá podoba buď lidská, nebo zvířecí. Někdy, ač neviditelní, vtělují se démoni do některých zvířat, obyčejně nebezpečných a obávaných, také však zcela neškodných, a nesou pak jejich podobu. Jsou to hlavně hadi a škorpioni, kteří svým náhlým objevením, střelhitým často útokem a opět zmizením vyděsí člověka, nehledě k následkům jejich jedů, jež účinkovaly podle tehdejších názorů vlastně v kouzelné cestě. V té době totiž (a také ještě za středověku) hrál **jed**, jehož složení bylo zhusta tajemstvím, v oboru *magiae naturalis* tutéž úlohu, jako **maleficium**, tím spíše, že o mnohých podobných jedech (t. zv. magických) jsme nyní často na rozpacích usouditi, zdaž účinkovaly čistě fyziologicky, nebo také, třeba i výhradně psychicky (metapsychicky); pak by již byly skutečnými magickými přípravky, ve shodě s naší definicí pravé magie, jež nepočítá vlastně již ve svůj obor t. zv. *magii naturalis*.

Než dále: Vedle podob hadů a štírů, tudíž čistě zvířecích, vystupují dále ještě démoni v podobách oslů neb lvů, nebo se v dalším stadiu odívají aspoň některými částkami jejich těl. Tvar oslí zastupuje zde patrně podobu koní, zvířat to v době vzniku těchto obrazů (3. tisíciletí) v Babylonii ještě celkem neznámých.

Zdála by se snad podivnou tato okolnost, že trpělivé, mírumilovné a nijak strašlivé zvíře jako **osel** (zastupující zde příbuzného koně), má, tak jako

později **kuň**, představovati zosobnění nějakého démona. Avšak překvapující vyskytání se koňských strašidel na př. ve staroperské demonologii, hlavně však ve středověku, kde připisována byla d'áblům alespoň koňská kopyta, svědčí o tom, že již ve staré babylonské demonologii byla tušena správně, jinak nevysvětlená dosud ve své příčině, **magická analogie** některých zvířat, hlavně osla, koně, psa a ropuchy (nebo žáby vůbec) vzhledem k člověku, jež, nedbajíc jinak logiky v posuzování poměrné neškodnosti, nijak neděsíciho celkem zjevu, ba naopak užitečnosti těchto zvířat, nechává demony a strašidla vystupovati s oblibou ve zmíněných zvířecích podobách jak v magii tak i v pohádkách všech dob.

Kromě zvířecích forem převládaly hlavně příšerné podoby seskupující stejně znaky lidského jako zvířecího zjevu. Zdá se, že mocná křídla, netopyří neb ptačí byla již tehdy význačným atributem démonů, jako podnes v naší představě o d'áblech. Oblíbenou byla dále kombinace těla v podstatě lidského, avšak s okončetinami a hlavou (vedle jiných přídavek) zvířecí, nebo vůbec fantastickou. Lví a šakalí hlavy, ptačí nohy, podoby kentauří, tvořené tělem lva a poprsím vousatého muže, to jest nejobvyklejší vzezření démonických bytostí babylonské theurgie. Pokud se jejich výrazu týče, šklebí se vesměs buď potměšile a d'ábelsky, nebo aspoň ponuře, a cení zuby, jakoby se chystali chňapnouti po své oběti.

Jsou také ozbrojeni, hlavně dýkou, mečem, tukem neb i dvojitou sekerou, (patrně původu hetitského, kde dvojitá tato zbraň, nazvaná „**labris**“, byla odznakem maloasijských bohů, hlavně **Téšuba**). Jeden relief, nalézající se nyní v Louvru, znázorňuje nad podobou kentauří sfingy, svrchu zmíněné, různé skupiny démonů, z nichž krajní dvojice na pravo, nejlépe zachovaná, představuje párek k sobě obrácených démonů. Jsou oděni jako asyrští bojovníci, nohy jejich končí však orlými spáry; hlavy s otevřenou tlamou mají podobu patrně nějaké větší kočkovité šelmy, snad lva; v lidských rukách drží konečně po dýce. Stojí vůči sobě v typickém nepřátelském střehu, z čehož jest vidno, že i mezi demony vládne nepřátelství. Tato dvojice, již **Delitzsch** ve svých přednáškách o Bábelu a bibli nazývá žertem zajímavým dokumentem v historii souboje jest takto zobrazena též na jednom bronzovém zvonu babyl. původu, umístěném, nemýlím-li se, v Berlíně, a v malé obměně i na pověstném reliéfu „**Labartum**“, o němž budeme míti ještě příležitost zmíniti se podrobněji. Jiný démon opět, jehož soška až na uražené paže jest zcela zachovalou, představuje lidskou podobu, zahalenou šatem až k patě. Hlava jeho jest buď psí, neb šakalí, s ušima zahrocenýma a vzpřímenýma. Ve zvířecích rysech hlavy, jež jsou však zlidštěny podivuhodným uměním, tkví v přimhouřených, jakoby stranou hledících očích a v příčné linii úst výraz tak

ponurý a zlověstný, spolu s příděchem ďábelské ironie, že pokládám tuto podobu démona ze všech mi známých za nejinteresantnější. (Obraz viz: *Jeremias, Handbuch, str. 300*, dále české vyd. *Delitzschova díla: „Babel u. Bibel“*). Některé figurky démonů sloužily zřejmě ne tak k rituálním, jako spíše ochranným účelům ve formě talismanů, či lépe **amuletů**. V museu v Louvru jest na př. uložena bronzová soška tohoto druhu, představující démona zlého „Západního větru“. Kroužek na zadní části hlavy svědčí o jejím účelu: Byla zavěšována na dveřích neb oknech, k západní straně čelících a sloužila za ochranu před nepříznivými účinky horkého a suchého západního větru, vanoucího z pouště. Soška jest zřejmě asyrského původu a práce. (Popis viz u *Lenormanta: Magie, etc., str. 52.*, obraz uveřejnil taktéž *Len.* v „*Choix de textes cunéiformes*“, *No 95.*) Představuje polosetlelou umrlčí hlavu, avšak s očima a kozlími rohy, tělo jest psí, zadní tlapy končí však, jak u babyl. démonů obvyklé, orlími spáry, přední pak lvími tlapami. Trup zakončen jest vzadu jedovým ocasem škorpiona a opatřen dvěma páry křídel. Podobně v britském museu nalézají se dvě různé hlavy tohoto démona „Záp. větru“, jak svědčí nápisy na nich, shodné s textem na exempláři v Louvru.

Než zakončíme tuto stať, uvedeme ještě některé původní popisy démonů podle svědectví asyrsko-babylonských čarodějů, jež svědčí svou podivností ne-li o vynalézavosti démonografů, jistě o originelní symbolice sil, vládnoucích v astrálnu a formujících podoby jeho obyvatel. (Překlad popisů podáváme podle originálních, bohužel místy poškozených a nejasných textů, uveřejněných *Jensenem* v *I. části* jeho: *Texte zur as.-babylonischen Religion, Keilinschriftliche Bibliothek, II., 2. Teil, 1915, Berlin.*)

Na př.: (Text, označený *C T XVII, 42, Kol. II., 15-22, Kol. III. 23-25, Jensen: str. 2-5*):

„Hlava (jest) hlava hada,  
na jeho nose (jest jakoby) („**chiinzu**“) [Jensen překl.: **Talg** (?)]  
znázorněno,  
z jeho ucha splývá voda,  
— — jeho (jest) utvořen(a, o) jako „mořský had“ (v originále:  
**bášmi**),  
— — jeho (jest) na třikrát do kruhu složeno,  
uzel z vlasů (jest) utvořen na jeho obličejí,  
tělo (jeho jest tělo) ryby „**suchur**“, „plné hvězd“ (šupin!),  
(co se týče) jeho nohou, jejich spáry jsou chodidla pat nemající.  
Jeho jméno jest „Sássú ... innu“ **Láchmua** moře, toho, (jenž jest  
tvor) boha Éy.“

Poznámka: **Láchnu**, celkem neznámé jméno démonů, připomíná se v eposu o „stvoření světa“ (Énuma éliš) jinak jako jméno jednoho člena dvojice prabohů, kteří vládli v Chaosu: **Lachmu** a **Lachamu**. Příklad skutečnosti, že jména významu pozbyvších a zapomenutých bohů stávají se časem individuálním, nebo druhovým pojmenováním pouhých démonu. Jiný popis: (*Ibidem*, Kol. III., 26-41, *Jensen: str*, 4, 5): „Hlava (nese) korunu (nebo vínek = kubšu), tlama jest ... , roh, jako gazely trčí jí na zad, (jest) krátký, roh, jako gazely trčí jí vpřed, (jest) ostrý. (Její) ucho (jest) ovčí, „ruka“ (jest) lidská, v obou „rukou“ má pokrm (chléb) (a) drží (jej) u svých úst její trup (jest tělo) ryby dozadu pokřivené, její chodidla ... , (její) vlas jest pohozen mezi jejími rohy na záda, obchází na svých chodidlech, od svého pasu až ke svým chodidlům (jest podobou jako) pes, „stanovisko(?)“ ve středu (?) ... (jest) úvazkem opatřen(a, o), ... (její jest) v podobě hada zavinut(a, o). Její jméno jest ... „vyhlédnutý“ (tvor) bohyně **Ereš-kigál**“. (Pozn.: Ereš-kigál = bohyně podsvětí.)

Tím končíme kapitolu o podobách a tvarech babylonských démonů všeobecně a v ostatním odkazujeme na pojednání o démonech jednotlivých.

## Kapitola 18.

### VLASTNOSTI A PŮSOBENÍ DÉMONŮ.

Hlavní vlastností démonů, ač ne důsledně pronikající, jest jejich neviditelnost. Tento názor odpovídá přirozeně představě o duchovitých, nehmotných tvarech démonických bytostí, kterou jest z lidí dáno spatřiti většinou pouze čarodějům a věštcům, kteří jediní mohou tudíž podati zprávu o jejich tvářnosti a zevnějšku. Povaha a vlastnosti démonů jsou přerozmanité a odpovídají postavení, jež zaujímají tito v náboženství a okkultismu vůbec: tvořiti skrytou příčinu a býti personifikací všech nepříznivých člověku událostí, jež nejsou zřejmě způsobeny volní činností jiné (vtělené) bytosti.

Jednotlivým třídám démonů a jejím představitelům byly přisuzovány zpočátku zvláštní a odchylné vlastnosti, posléze, hlavně z důvodů jejich tak časté anonymity a neviditelnosti vůbec přestalo poněmáhu podrobné dělení skupin a jako rys všem démonům společný, vynikl pak jen hlavně jejich zlovolný charakter, jenž s neviditelností a úzkým vztahem ke skryté příčině lidských i zvířecích nemocí stal se převládající charakteristikou démonů. Tato

zloba vůči lidskému světu vyniká (v protivě s bohy) v babylonské démonologii **nejvíce** u oněch bytostí, stojících mezi nebem a člověkem, a stala se takřka strnulým jejich epithetem. Tak asyrský král Sinacherba (Senacherib) zve ve svém vzteku odbojné Babyloňany: „**galúti limnúti**“: zlymi d'ábly! (Viz: *Taylor Cylinder, Kol. VIII., 1.*)

Jako odnože této všeobecné zloby a nepřátelské posice, jakou zaujímají démoni vůči člověku, vyličují se potom v textech rozmanité jejich vlastnosti a projevy základní charakteristiky, jež nás poučuje hlavně o mnohotvárném způsobu činnosti démonů, o jejich oblíbených úskocích a o jejich vztahu k nemocem a posedlosti. Uvedeme tu některé druhy vystupování démonů, pokud se těmito připisují vůbec, bez jmenování určitých typů.

Tak v *V. desce* sbírky „*Zlí démoni*“, jež jinak ovšem, zdá se, pojednává spíše o tak zv. „Sedmi“ démonech, dovídáme se o zvláště vynikající jejich vlastnosti: „Takřka všudypřítomnosti, hadí obratnosti, jíž žádná hmota není překážkou, před nimiž ani nejbezpečnější dveře neobstojí.“ Jak vidno, byla konkrétním názorům šumersko-babylonským cizí představa, nám zcela logická: že nehmotní duchové mohou snadno pronikati libovolnou pevnou látkou; namáhali se raději zjistiti alespoň sebe menší skutečnou skulinu, jíž potom démoni podle jejich představ, jako hadi se vkrádají do příbytků lidských. Oblíbenou jejich činností byla snaha vyštvtati a vypuditi buď fysickou, nebo psychickou útrapou lidi i zvířata z jejich domovů. O tom zmiňuje se na př. kouzelný text (*Utukké limnúti, (IV.), I., 25-30*):

„vyhánějí muže z jeho rodiny,  
vyhánějí syna z otcovského domu,  
nutí holubici, aby opustila svůj holubník,  
nutí ptáka, aby hnízdo svoje opustil,  
zaženou býka, způsobí, že se jehně zatoulá.“

O hadích vlastnostech démonů a jejich vynalézavosti ve vkrádání se v lidské příbytky a způsob, jímž smrtelníky děsí, vypráví nám jiné šumerské zaklínání. (Text bez bližšího udání místa reprodukuje *dr. Meissner* ve spisu: *Keilschrift S. Göchen, str. 31.*) Text tento cituje ve dvouveršové soustavě eventuality činnosti démonů a ihned zároveň prostředek proti jejich působení. Způsob, jímž démoni straší a přepadávají člověka, jest na př. tento:

„**ab ti ta igi mun šin barri ene,**  
**ab igilal ta gumunandee,**  
**ab sigga ta mundabšušu ene,**  
**lach ta mun šin giggiga,**

**giggiga ta nimgir gim mun girgiri ene,  
kurruda ta mun zalach ene,  
kindara ta mum sursur ene“**, t. j.

„Jestliže otvorem „strany“ (zdi?) sem nahlédnou ...,  
jestliže otvorem okna na tebe (démon) vykřikne,  
jestliže otvorem střechy se dovnitř vylíjí [patrně deštěm],  
jestliže při denním světle se zatmí [démoni],  
jestliže za tmy jako blesk zazáří,  
pakliže skulinou zavanou,  
jestliže ze štěrbin ven vylétnou“.

Z těchto původních veršů jsme poučeni o zajímavém a přerozmanitém vystupování démonů: nakukují strašidelným způsobem (zde se patrně stávají viditelnými), z nenadání do příbytků lecjakou skulinou ve zdi, nebo vykřiknou náhle zlomyslně oknem na polekaného člověka a zase zmizí. Způsobem nám nepochopitelným co do rozeznání vniknou s dešťovou vodou (?) do domu, (či se zde snad pomýšlí na vzácný u nás úkaz elektrického světélkování dešťových kapek za silných bouří?), za jasného dne choulí se náhle před lidmi jako záhadné stíny, ve tmě opět zasvitnou příšerným svitem blesků, nebo skučí podivně za větru štěrbinami stěn, to vše jsou hojné, ba nevypočítatelné formy, v jakých se lidé s demony setkávají. Některé z nich bychom **snad** mohli připisovati nevinným celkem přírodním úkazům (pokud ovšem i za těmito nestojí různé inteligence) a jejich působení na podrážděnou obrazotvornost diváků (na př. onen světélkující déšť nebo sténání větru), naproti tomu jiné projevy shodují se zcela s obdobnou tradicí démonologických soustav jiných národů a dob (stíny za dne a ohnivé zjevy v noci). Některé, spíše zlomyslné než nebezpečné způsoby strašení lidí možno opět přisuzovat činnosti **elementálů** (přír. duchů), kteří si zvláště oblibují podobné, více méně nevinné škádlení lidí ještě podnes ve spiritických séancích.

Než dále: Jako nepřátelé bohů světla, představujících princip dobra, jsou démoni činni s oblibou za noci, neboť **tma** platila vždy a platí i nyní za ochranný plášť činnosti astrálních bytostí ve světě fyzickém, pokud bude mít platnosti zákon, vystižený jasně poprvé spiritickými experimenty, že světlo působí ničivě a rozkladně na fluidická, materialisující se těla (ektoplasmu) bytostí z onoho světa.

O různých vlastnostech a formách působení démonů poučuje nás nejvíce text sbírky, zvané *Utukké limnúti* (zlí ďáblové), z níž jsme již svrchu citovali a o níž bude ještě více pověděno. Pokud se obsah zachovaných částí této sbírky nevztahuje na **určité** demony a jejich skupiny, nýbrž na duchovité

bytosti všeobecně, budtež zde ještě uvedeny některé výňatky. Na př. *III.*, 36-40:

„Zlou kletbou člověka stihají,  
neštěstí, bídu na jeho tělo uvalí,  
jedem a hanebností jej obtíží,  
zlo působí — — —“

Z desky *V. Kol. V.* dovídáme se ze zaklínačových slov, obsahujících podrobné zákazy různých činností, co bylo zvláště u démonů oblíbeným způsobem znepokojování lidí. Praví se tam k některému z démonů:

„... proti muži, synu svého boha, nenastupuj!  
Pryč s tebou!  
Svou hlavu nepokládej na jeho hlavu,  
svou ruku nedávej na jeho ruku,  
svou nohu nedávej na jeho nohu,  
svojí rukou se ho nedotýkej!  
Nepřistupuj k němu! (doslovně: „svůj chřtán k němu neobracej!“)  
Svého oka k němu nepozdvíhej,  
neobracej svůj obličej dozadu (t. j. neohlížej se po něm!)  
**nevolej** naň! (t. j. neproklínej ho),  
do jeho domu nevkročuj,  
— — — — —  
v příbytku k němu nepřistupuj, po straně ho neobkličuj!“

Jak patrně, tají se v tomto mnohomluvném líčení jednak všeobecné, blíže nedefinované způsoby útoků démonů na člověka, jednak technické podrobnosti jejich nepřátelských aktů, od příšerně důvěrného přitisknutí hlavy neviditelné bytosti k hlavě nic netušícího člověka, až k číhavým pohledům na zad, o nichž se i jinde mluví, a jež působí zjevně uhrančivě jako **jettatore** („zlý pohled“).

Souvislost démonů s nemocemi jak lidskými, tak i zvířecími jest nejzvláštnější známkou povahy a působení babyl. démonů. Ve zmatku, v jakém se postupem času ocitlo dělení mezi jednotlivými skupinami neb jedinci zlých duchů co do jejich působnosti, zůstala vždy beze změny vyhráněna činnost těch z nich, kteří se stali representanty určitých nemocí. Vůbec se v babylonské démonologii uplatňovala zásada, že není nemoci, jež by nebyla způsobena nějakou zlou bytostí démonického původu, ať z moci této samotné, či, jak se později s vývojem ethiky věřilo, z dopuštění bohů, jako trestu za spáchané viny. Také ovšem čarodějové dovedli způsobovati nemoci, avšak vzájemné

jejich zaměňování s démony, hlavně však jejich moc nad nimi napomáhala víře, že i v takovém případě není vyloučeno zasáhnutí démona a to na základě výslovného rozkazu a poslání čarodějova.

Všechny hlavní druhy nemocí, jež soužily časem (někdy epidemicky) obyvatele Babylonie a Asyrie i jejich zvířectvo, ať krotké, či divoké, měly v čele démona určitého pojmenování. Mnoho nemocí ovšem podléhalo neznámým démonickým původcům, neboť též ostatní démoni vůbec měli již svou povahou co činiti s nemocemi, tímto největším zlem člověka. Také každá část těla, pokud podléhá samostatné nemoci, stává se tím i obětí určitého démona.

Nejširší formou ovládnutí těla člověka démonem nemoci určité, nebo nemoci vůbec, bylo tak zvané posednutí, jež hraje jinak značnou roli v okultní medicínské tradici okolních národů, stojících pod vlivem babylonské kultury. Každému jsou zajisté známa místa v novém zákoně, kde se mluví o posedlých, jež Kristus léčil. Posedlost se pak lišila od nemoci tím, že tu scházely obyčejně obvyklé vnější symptomy nemocí, jako rány a pod., lokalisace tělesného utrpení byla nejistou a středisko choroby zdálo se spočívat spíše v psychické než fyzické stránce bytosti nemocného. Především choří duchem a šílení vůbec byli pokládáni za démony posedlé. Pokud hlavně duchové mrtvých byli z pochopitelných důvodů, o nichž se ještě zmíníme, původci posedlosti, bude o nich pověděno na svém místě. Zdá se, že žádný člověk nebyl bezpečen před posednutím, neboť z jednoho kouzelného textu (*Western Asia Inscription IV. 6, Kol. 6, viz: Lenormant, str. 35*), se dovídáme, že i **král** sám stal se obětí démonů posedlosti.

Avšak se také moc démonů neobmezuje toliko na slabé smrtelníky, jejich zlověstná působnost namířena jest i proti bohům samým a nabývá tudíž charakteru astrálního, resp. kosmického. Toto neslýchané vzepjetí se moci zlých duchů, jež, jak text „Zlí démoni“ dokládá, způsobuje i zatmění měsíce, připomíná pak již báje o válkách bohů s Giganty, nebo lépe ještě, legendu o boji démonů proti nebi a jejich svržení do pekelných propastí s odpadlým Andělem Luciferem v čele. Než tato titanská, velkorysá činnost jest již vlastní určitě vyhráňené skupině polobohů - polodémonů, kteří pod názvem „**Sedmi zlých duchů**“ jsou jako význačné démonické bytosti předmětem líčení zvláštních rituálů.

Shrňme-li tudíž povahu a vlastnosti démonů povšechně, můžeme říci: Démoni jsou méně, nežli bozi, neboť činnost jejich jest obmezena vůči těmto jak kvalitativně, tak kvantitativně, žijí však stále v odporu a boji s nimi, a třebaž vždy na konec poražení, přece je někdy nebezpečně ohrožují. Démoni

jsou dále mocnějšími než lidé, přece však téměř vždy jsou nuceni poddati se mocným čarodějům a zaklínačům. Pravidelně jsou démoni zlé povahy, vyjma snad těch, kteří patří do skupiny nebeských archandělů; představují takřka personifikaci všeho zla, číhajícího na zemi a její obyvatele, jmenovitě jsou zosobněnou příčinou nemocí jak lidských, tak i zvířecích. Ti z nich pak, kteří původem patří vlastně lidstvu, t. j. duchové mrtvých, zmocňují se nad to rádi posednutím člověka a vegetují jako paraziti na jeho těle, duši, životě a životních požitcích.

## Kapitola 19.

### ROZDĚLENÍ A DRUHY DÉMONŮ.

Badatel, jenž by chtěl přesně rozlišovati bytosti, vypočítávané asyrsko-babylonskými démonology, do určitých skupin asi tak, jako pořádá přírodopisec pozemskou faunu v její druhy neb řády, ocitl by se brzy na rozpacích, kam zařaditi bezpečně toho kterého jedince z mimozemské říše.

Nesmíme zapomenouti, že démonologie sineárských národů a jejich sousedů, jako nástupců v kultuře, jest historickým produktem a nikoliv umělou soustavou. Postupem staletí měnilo se vždy stanovisko, s něhož zprvu šumerští, pak semitští démonografové, neb kněží kouzelníci hleděli do nesmírného a rozmanitého světa bytostí, rozprostírajícího se v mnohotvárných pláních **há-Ádámá**, podměsíčního světa. Základním východiskem démonologických názorů ve staré Babylonii byl pradávny, původem mongolský kult a víra v **duchy mrtvých**. Zajisté si nedovedli prvotní nomádi šumerští představití neviditelnou, nehmotnou bytost jinak, než jako ducha lidského tak, jak tento žil na zemi. Uvažováním dospěli pak od duší lidí k duším zvířat, odtud tak časté (a skutečnosti též odpovídající) zpodobňování démonů v podobách zvířecích, neb aspoň s jejich atributy; tím chtěli právě vysloviti člověku a duchům jeho zemřelých cizí, ne - lidský původ a povahu démonů. Pak se již vývoj počal normální, všemu pokročilejšímu lidstvu vlastní cestou od animismu k deismu a k pantheismu.

Avšak víra v duchy mrtvých zůstala **vždy** podkladem šumerské a poté babylonské víry v demony. Tu se nám však již naskýtá jiná nesnáz: Jazyk národů šumerských, z počátku pojmově chudý, pomáhal si nutně (a to nejen v démonologii) pro pochopení a pojmenování nových zjevů pojmy a názvy již známými.

Tak přecházela jména démonů, značící zpočátku určitě vyhráňenou skupinu, neb jedince, brzy i na jiné, nové skupiny, a odtud vznikl chaos v názvosloví babylonské démonologie, jenž nás někdy uvádí v rozpaky při posouzení, jaký vlastně druh démonů bychom si měli představit pod určitým jménem. Abychom mluvili jasně: Téměř každý název babylonského démona může mít vedle zvláštního významu i význam druhový, všeobecný, může znamenati tudíž buď určitou duchovou bytost, nebo i (ne ovšem ve všech případech) demony vůbec. Tuto přeměnu prodělal též, jak jsme již uvedli v předešlých kapitolách, i název **bûh** (El, ilu) a podobné epochy v pojmosloví můžeme nalézt též jinde. Staroslovanská démonická bytost **Běs** na př. představovala určitého jedince, a v čísle množném určitý druh či skupinu, v naší představě značí nyní **běs** tolik, co d'ábel vůbec.

Ve statích předchozích naznačili jsme již návrh rozdělení démonů, jehož nyní použijeme.

Do **první** skupiny umístíme tudíž všechny demony ve vlastním smyslu slova, bez rozdílu, zda jména některých budou značiti jedince, nebo demony všeobecně. Ve skupině **druhé** budou ochranní duchové onoho zvláštního druhu, jež můžeme nazvati jmény „Andělů strážných“ ve smyslu křesťanské, resp. katolické věrouky, která tuto instituci přejala ostatně zcela věrně z kultu orientálního, hlavně (a snad výhradně) babylonského. Na **třetím** místě budou pak ony neurčité bytosti, zpola již bohové, zpola ještě démoni, jež nazýváme Génii, ač by jim snad, vzhledem k jejich moci a významu příslušel nejspíše název křesťanských Archandělů, nebo v určitém směru **Děvů** parsické víry a démonologických soustav indických.

Než přistoupíme k podrobnému výčtu jednotlivých démonů, chceme uvést ještě několik společných poznámek: Pohlaví těchto bytostí jest výjimečně u některých démonů sice bezpečně určeno, jinak však narážíme v této příčině v babylonské démonologii právě na takové překážky, jako kněžská autorita katolická, jež by měla zodpověděti otázku, zda jsou křesťanští andělé rodu mužského, neb ženského. V této věci lze ovšem podle původních pramenů babylonské démonografie těžko souditi; prameny, v tomto případě kouzelné texty krom jednoho místa (kde se o démonech praví, že „nejsou ani muži, ani ženami“), mlčí jinak o této skutečnosti. Zdá se však, že u démonů druhu geniů a pak ovšem u ochranných andělů bylo jakési rozlišování v tom směru, jak lze souditi z poznámek „můj bûh a má bohyně“ o strážných geniích, a sice v litaniích, hymnech a mantrech a posléze z některých obrazů. Tak patrně známý ochranný démon, zobrazený v paláci krále asyrského **Ašúr-nasir-aplu-a** v **Nimrud-Kelachu** (jak nazýváme nyní místo jeho naleziště), jest podle obličeje a těla zjevně bytostí ženského rodu. Vůbec lze se

domnívati, že ti z duchů, kteří stáli bohům nejbližší, přijímali do jisté míry i jejich pohlavní rozlišenost v mužskou a ženskou potenci.

Pokud se všeobecně názvů démonů týče, vyjadřují jejich jména většinou pojmy **velikosti** a **síly**, též však nepřátelského vztahu k živoucím bytostem.

Máme-li se konečně definitivně vyjádřiti o dobrém a zlém charakteru démonů vůbec, a sice podle jejich roztržení ve skupiny, jež jsme svrchu uvedli, jest prvá skupina, obsahující rozličné obecné demony bezvýjimečně zlou, (toť ostatně typický znak démonů), skupina druhá a třetí, jejichž členové blíží se již svou povahou bohům, jest dobrou i zlou podle okolností, tak jako i bohové vůbec; to však neplatí o zástupcích třídy ochranných duchů, jejichž dobrodružné posláním by se ovšem nesnášelo s eventuelně zlým jejich charakterem.

Přistupme nyní k podrobnému výčtu jednotlivých duchových bytostí podle navržených skupin.

Do oné **první** skupiny budou tudíž patřiti jednak:

- a) démoni bez bližšího zvláštního určení a sice: **Alu, Gallu, Ilu limnu, Rabisu-Maškimu, Gédim, Dimétum, Lachmu, Niziktum**, démon větru, pak draci a pod. bytosti. Ve druhém pododdělení jsou:
- b) démoni třídy incubů a succubů: **Lilú, Lilítu, Ardat lili**. Pak přijdou:
- c) význační démoni nemocí: **Dime-Labartum, Dimea-Labasu, Akhkházu, Dikhú, Ti'ú, Idpa-Assakku** a **Namtar**. Ve čtvrtém pododdělení budou:
- d) **duchové mrtvých**: Utukku a Ekimmu.

II. Třídu, neb skupinu **druhou** tvoří strážní andělé, nemající celkem zvláštního pojmenování.

III. Ve **třetí** třídě geniů jsou význačnými jejími zástupci: **Šedú-Alad, Lamassu-Lamma, Nirgallu**, „Sedm démonů“, **Anunnaki, Ígigi**.

Tyto všechny názvy, jak řečeno, neznamenalý vždycky jediného existujícího démona, nýbrž celou skupinu podobných jedinců, tak zvláště ve skup. I.d, (duchové mrtvých), I.b, (incubi a succuby), a II. (strážní andělé), méně již ve třídě I.a, a nejméně posléze ve skupině III. a I.c, kde moc a význam

démonů učinily z nich takřka bohy, představované bytostí jedinou. Tak na př. Namtar, démon moru byl jediný svého druhu, naproti tomu však opět geniů druhu Anunnaki bylo více.

Vedle toho značí však názvy démonů většinou nejen jedince, aneb skupinu jedinců, nýbrž vyjadřují i povšechný pojem démonů vůbec. Čím starší jméno, tím mělo více času, aby nabylo rázu všeobecného. Nejstaršími jmény toho druhu (viz původ demonologie v kultu mrtvých), byl **Utukku** (též Ekimmu), jenž značí vedle ducha zemřelého, démona kať exochén, jak plyne již z názvu kouzelné sbírky **Utukké limnúti** = zde „zlí **démoni**“. Podobný všeobecný význam měla jména Alu, Gallu a Rabisu, čili Maškimu, z Geniů pak hlavně **Šedú**, jenž alespoň u Šumerů pod názvem **Alad** znamenal především každého Genia, pak vzhledem k nápadnému pozdějšímu dělení na dobrého a zlého Šedú-a a tím k možnosti i zlé stránky povahy, také i démona (zlého) všeobecně. Ale i Labasu a hlavně Labartum, tento typický zloduch určité nemoci vyskytá se někdy jako **démon** všeobecně.

V textech objevuje se pravidelně snaha vyčítati sumárně názvy jednotlivých duchových bytostí. Tak vznikají seznamy, jež se vyznamenávají určitým, strnulým pořadem jmen, jak se zdá od nejvšeobecnějšího a nejvíce známého až do méně významných. V serii „*Zlí démoni*“ vyskytá se podobný výčet na př. v *desce III.*, jež obsahuje 6 jmen démonů, a sice: Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu, Ilu limnu, Rabisu. Jinde se ovšem vyskytují četné variace v tomto výpočtu. V *téže III. desce (verš 29-37)* jest tato sestava: Utukku, Alu, Ekimmu, Labartu, Labasu, Lilú. Také řada o 12 členech přichází (*deska C, I. Kol. I. 66-89*), a sice: Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu, Ilu limnu, Rabisu, Labartu, Labasu, Akhkhazu, Lilú, Lilítu, Ardat lili, nebo dokonce 14 členů (*deska III., 195-197*), kde se k výše vypočteným připojuje ještě Namtar a Ašakku. Že tyto názvy nebyly vždy míněny technicky přesně se stanoviska demonografie, svědčí na př. *deska III.*, (z textu „*Zlí démoni*“), *verš*

*153-155*, kde se uvádí řada shora známých šesti démonů, pak Lilú a Lilítu a mezi oněch šest a tyto dva demony vkládá se ještě personifikace „nemoci“ (**marsu**) a „smrti“ (**mútu**, nebo **mútánu**). Jinak se výčet omezuje obvykle na jakýsi výběr: typičtí démoni Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu, nebo jen Utukku a Alu, nebo opět jen duchové mrtvých po výtce: Utukku a Ekimmu. Podobně trojice Labasu, Labartu a Akhkházu. Někdy se démoni stručně uvádějí jako „**Sedm**“, zde však na rozdíl od ne dosti určité skupiny samostatných „**Sedmi démonů**“ zvláštních, o nichž bude ještě řeč.

Nyní přistoupíme k pojednání o démonech jednotlivých, podle rozdělení, jež jsme uvedli v předu.

## Kapitola 20.

### DÉMON ALU.

Alu, tak zní semitská výslovnost jména démona, jenž slul u Šumerů **Alal**, nebo **Alá**. Ze skutečnosti, že jeho jméno zvláště stalo se povšechným pojmenováním démonů, jest tento zloduch zjevně prastarého původu. Jeho vlastní samostatný význam a působnost upadla brzy téměř v zapomnění. Pokud se o něm tu a tam činí zmínka v kouzelných textech, zřídka kdy se objevuje něco více, než pouhé jméno. V jednom textu, (*Haupt, Akk. u. sumerische Keilschrifttexte, str. 83, Kol. I, 1-10*, též: *Jastrow: Religion, I, str. 279*), praví se o něm: „zářící Alu“. V jiném magickém textu, častěji již uvedené sbírce „*Zlí démoni*“ (*III., verš 27.*) objevuje se (v šumer. versi), jako: „**Ala chul gale tug gím mun dula**“, t. j.: „Ala, ten zlý, jenž (člověka) jako šat přikrývá.“ Z tohoto mála dokladů (a více se jich snad ani nenajde) jeví se nám **Alu** především jako **zlý** démon. Druhé dva příklady po mém soudu svědčí právě o prastarém původu víry v démonickou tuto bytost, které patří nyní již jen epitheton „zářící (světélkující)“, přisuzované jinak i ostatním démonům. Onen záhadný výraz svrchu: „jenž jako šat přikrývá“ jest třeba vysvětliti upířským charakterem prvotních démonů, jimiž byli po výtce duchové mrtvých. Pocit člověka, napadeného upířem jest velmi názorně vystižen stavem toho, jenž byl náhle přepaden a zamotán na př. do hrubé pokrývky, pod jejímiž těžkými záhyby se dusí. Jako všichni démoni vůbec, tak i Alu útočí na lidské zdraví. Ve shodě s jeho upířským charakterem praví se o něm, že způsobuje nemoci prsou (= dušnost?). V kouzelném textu (*W. A. I., IV. 24, 2, Lenormant, str. 38*), lze čísti:

„Proti prsům člověka útočí zhoubu přinášející Alal.“

Stručně shrnuto, jest Alal démon prostého a základního typu: zcela mrtvolný duch — vampir, aneb lépe astrální (fluidická) mrtvola, počínající si jako upír, zcela larva, jež se někdy zjevuje ve světélkující podobě, tak jato „elementární nefeš“ kabbalistů, na hřbitovech, a to podnes. Jak patrně z této klasifikace, jest Alu démon poměrně nízkého stupně, avšak proto nikoliv nebezpečný.

## Kapitola 21.

# DÉMONI GALLU, ILU LIMNU, MAŠKIM-RABISU, GÉDÍM.

**Gallu**: Jako Alal, značí také Gallu později démona kať exochén. Jeho jméno píše se **Te-lal** (pod tímto jménem toliko zná jej Lenormant) a jest určité původu šumerského; znělo patrně **Galla** (ač-li ne **Telal**). Již podle názvu představuje démona **Velikého, Silného**, (šumersky: **gál** = veliký) a stejně s d'áblem Alu, Utukku a Ekimmu představuje příslušníka nejstarší skupiny démonů vůbec, uváděných v textech stereotypně v tomto pořadí: Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu. Také Gallu má stálé příjmení **limnu** (šumersky: **chul** = zlý). V textu „*Zlí démoni*“, (*deska III., verš 28*) praví se o něm (šumersky):

„... **Galla chul kuš na ba nib dibdibi**“, t. j.

„zlý Gallu, jenž tělo (člověka) zachvacuje“.

Tento neurčitý výrok nám ovšem mnoho nepovídá, avšak ve zmíněném již textu (*W. A. I., IV., 29, 2, Len. 38*) praví se o něm:

„proti rukám člověka (útočí) zlý Telal.“

Zdá se, že i Gallu stal se později representantem nemoci a sice rukou (revmatismus? svrab?).

**Resumé**: Taktéž démon Gallu jest celkem neurčitě differencován a to ještě více než Alal; bezpečné jeho zařazení podle démonologické tradice a soustavy naší (západní), jest prozatím nemožno.

**Ilu limnu**: „Zlý bůh“, šumersky **dingir chul**. Již podle jména jest patrné, že se asi jedná o synonymum obecného názvu démonů. Text **Utukké limnúti** jej ovšem uvádí bez bližšího označení vlastností, v serii šesti nejobvyklejších démonů, jak již svrchu uvedeno.

**Maškim-Rabisu**: Také o povaze tohoto démona víme málo: Jméno jeho, **Rabisu**, šumersky **Maškim**, znamená „na číhané jsoucí“, „číhající“ a užíván jest jeho název zhusta pro pojmenování všech démonů. Častěji již citovaná *III. deska, verš 23. kouz. sbírky „Zlí démoni“* uvádí výčet jednotlivých těchto bytostí takto (šumersky):

„Eneéne maškim chula meš“, t. j.

„Onino číhatele zlí jsou!“

O klassifikaci tohoto démona s našeho moderního hlediska okkultního, platí totéž, co řečeno bylo ke konci o **Alu-ovi**.

**Gédim**: Tento jinak neznámý a blíže neurčený démon s příjmením taktéž „chul“: zlý, (*Utukké limnúti, III., verš 28*), zdá se býti buď pouhým všeobecným názvem zlých duchů (jeho jméno překládá se „strašidlo“), buď synonymem mrtvolného ducha Ekimmu, jak jest zjevno z assyrského překladu tohoto jména (v asyrské versi téhož textu) a jest tudíž v tomto směru odkázati na tohoto.

## Kapitola 22.

### DÉMONI: DIMÉTUM, LACHMU, NIZIKTUM.

**Dimétum**: Tento démon představuje všeobecnou personifikaci kletby, neštěstí a bídy kať exochén. Zdá se však, že měl kdysi zvláštní význam, jak lze souditi z různých narážek, hlavně v magických rituálech kultu boha Éy. Tak aspoň vysvítá z jeho připomínek v kouzelném textu **Šurpu** (jenž se obírá hlavně tímto božstvím), v němž se mluví také o původu démona Dimétum a sice z moře. (*Šurpu, deska VII., počátek*):

„Dimétum povstal(a) z hlubiny moře.“

Jinak, jako démoni vůbec, uvádí se svým neblahým významem v souvislosti s lidskými nemocemi. Lze se domnívati (podle našeho názoru), že démon, neb démona Dimétum jest jednou z prastarých forem působení a snad i názvů demony nemocí **Labartum**. Jeho jméno by pak asi bylo pouze posemitštělý tvar názvu šumerského zloducha **Dime**, což jest jedno ze jmen demony Labartum. (Tak serie „*Zlí démoni*“, *III., verš 29.*, uvádí v šumerském textu: **Dime**, a v textu asyrském jemu odípodávající pojmenování: **Labartu**.) Touto skutečností se ovšem ničeho nemění na event. významu jména Dimétum; personifikace zlé kletby, neb strážně, na němž trvá mezi jinými Jensen, dále, Zimmern („*Šurpu*“, *str. 37, pozn. 1.*), a Fossey ve svém díle *Magie, str. 123*.

Pokud se týče konečně podoby démona neb démony Dimétum, domnívá se *Zimmern (Beiträge, etc., str. 37, pozn.)*, že démon tento měl podobu **ptačí**.

**Lachmu**: Celkem neznámé působnosti jest skupina démonů, nazvaných Lachmu. Ve stati o podobách duchovitých bytostí popsali jsme bytost, zvanou „**Sassu ... inu**“ (klínopis bohužel porušen), jež jest podle nápisu jedním „z Lachmu-ů moře, těch, kteří (patří) bohu Éovi“. Jak vidno, byl jeden druh těchto démonů mořského původu (atribut: voda z uší tekoucí, rybí šupiny!), a jako takový souvisel s kultem mořského boha Éy. Podle námi podaného popisu bizarní podoby, nebyly tyto bytosti asi dobrého charakteru, spíše byly démony obvyklých zlých vlastností. Jensen ve svých překladech textů na soškách démonů (*Texte z. ass.-bab. Religion, 1., [Keilinschriftliche Bibliothek, VI., 2.]*) uvádí popis sošky typického démona nemoci, o němž budeme ještě mluvit, totiž **Assakku**, a také o tomto se ke konci popisu praví, že jest jedním z **Lachmu-ů** boha ..., (zde, žel, klínopis opět poškozen). Tato překvapující skutečnost by svědčila o tom, že i Lachmu bylo dosud neznámé všeobecné pojmenování démonů, o němž jinak kouzelné sbírky mlčí. I Jastrow a Jeremias, neřku-li Lenormant, neznají ještě patrně tohoto názvu.

V *Kol. III.* mag. textu o podobách démonů (*C. T. XVII., 42 ff.*) 65-74, (viz *Jensen: ibidem*) uveden jest popis jiné nestvůry druhu Lachmu-ů: „Má nohy lví s ptačími drápy, na nahém těle (jehož vylíčení se poškozením nápisu nedochovalo), má pás.“ Ke konci popisu se praví assyrsky: „Šumšu Lachmu epperu; annutum Lachmu ša šamé u irsitim ... apsí šút ilu Éa“. t. j.: „Jméno jeho jest Lachmu, „vysílení“; to (jsou) oni Lachmuové nebes a země, .... „sladkovodního vodstva“, ti (náležející) bohu Éovi.“ Zde místo „moře“ (assyrsky: **támtu**) uvádí se **apsú** (šumersky **zuab**), t. j. „sladké vody“, jako sídlo Lachmu-ů. I zde v příjmení „epperu“ — **vysílení** zřejmě vyniká stálý, třeba někdy latentní charakter zlých duchů jako démonů především nemoci.

V *Kol. IV., 83-90* téhož textu uvádí se další exemplář Lachmu-ů, tentokrát zřejmě ženského rodu. Popis zní v překladu: „— — jeho ruce jsou (jako) ruce člověka; pravou rukou jakoby žehnal (a), v levici nese (jakéhosi) zmetka (?) (v originále „izba“, Jensen a Ehelolf překládá „Missgeburt“), — — má na sobě, jest opásán(a) pasem, od hlavy až k pasu jest (podoby) lidské, od pasu k nohám (jest to) pes, má na sobě ptačí ... , má na sobě ... , jeho (její) jméno jest Lachmu, ten (náležející) (bohyni) Gule (šumšu Lachmu, šút (ilu) Gula)“ — Gula jak uslyšíme, jest manželka boha Niniba (= Saturna) a hraje dosti význačnou roli mezi božstvy kouzelných textů. Jak patrně, nutno rozuměti pod názvem Lachmu skupinu, neb třídu démonů. Jejich tvar jest obvykle nestvůrný jako u jiných zlých bytostí; jsou převážně zlí ve své povaze

a vystupují, třeba ne výhradně, jako démoni nemocí. Mohou být různého pohlaví; jejich domovem jest vodní živel, a to stejně slané moře, jako říční vody jezer, hlavně však asi rozsáhlé laguny v poříčí Eufratu a Tigridu a zvláště na jejich stoku blíže města Eridu, jehož božství Éovi byli Lachmuové, jakožto duchové vody převážně, podrobeni.

**Niziktum:** Kouzelný text, obsahující popisy rituálních sošek démonů, a jež jsme měli příležitost již několikrát citovati, obsahuje v *Kol. IV., 104-112* popis ženského démona, jenž jest personifikací smutku a melancholie: „na hlavě má čelenku, ucho má (jako) skot, vlas ... jest vržen na zad, obličej (jest) jako ... , ruce jeho (jsou) lidské, má křídla (a při tom) ruce, ... jeho křídel (jest) rozprostřen(a, o) tělo jeho (jest jako) nahá žena, nohy jeho stojí na luku, jeho jméno jest „Smutek“ (= šumšu Niziktum).

## Kapitola 23.

### DÉMONI VĚTRŮ A DRACI.

Do všeobecné skupiny I.a, můžeme počítati i demony větrů, t. j. personifikace někdy dobrých, většinou však v tradici jako zlé pojímaných vzdušných proudů, vanoucích buď pravidelně zemí, nebo jako bouřlivé smršti běsnící z nenadání krajinou. V kapitole o podobách démonů popsali jsme vzezření příšery, představující zlý „západní vítr“. V jiné kapitole o **Sedmi démonech** zmíníme se mezi jinými o tom, že jeden ze **Sedmi** pekelných knížat nese jméno: **Jižní vítr**, jenž přicházeje ze suchých a sprahlých pouští arabských, nebyl taktéž vítaným hostem na rovinách šineárských. Přicházel-li s malým otočením k východu ze zálivu perského, způsoboval vzednutím moře katastrofální záplavy nízko položených krajin přímořských, o nichž jsme učinili zmínku již v prvých kapitolách. Také ve známém babylonském eposu: „**Adapa a Jižní vítr**“ vystupuje tento vítr jako zlomyslná, člověku nepřátelská bytost. Smršť, aneb prudký vichr vůbec byla představována jako obrovský pták jménem: **Zú** (psáno **im**), v jehož jméně jest onomatopoeticky vystiženo skučení a vytí bouřného vichru. Synonym jména **Zú** jest **Imbaru** — orkán.

Takový byl asi všeobecný názor a přehled o východisku a vlastnostech větrů. Brzy však v kouzelných textech a magii vůbec objevuje se, byť ještě zastřena myšlenka a systém, jenž v personifikovaných větrech spatřuje právem

vítané pomocníky zaklínače — lékaře v boji se zlými duchy, neboť byl brzy patrně pochopen blahodárný význam větrů, čistících vzduch a zapuzujících z bažin morové a tyfové ovzduší, tak záhubné lidstvu a zosobněné v postavách nejstrašnějších démonů nemocí: Namtara, Assakku, Ti'ú a Labartum.

V jednom kouzelném textu, označeném: *K, 9875*<sup>2</sup> (viz též *Jeremias, Handbuch, str. 51*) apostrofuje Ášipu-zaklínač takto čtyři větry:

„muchri **šúti** narám<sup>ti</sup> il **Éa**,  
muchri **iltáni** narám<sup>ti</sup> il **Sin**,  
muchur **šadí** narammu il **Anim**,  
muchur **amurrí** narammu il **Éa** u il **Anim**.“ t. j.

„proti **Jihu** milenka boha **Éy**,  
proti **Severu** milenka boha **Sin-a**,  
proti **Východu** miláček boha **Anua**,  
proti **Západu** miláček bohů **Éy** a **Anua**.“

Z těchto veršů jest zjevno, že vítr jižní (**Šár šúti**) a severní (**Šár iltáni** nebo **išetáni**) byl pojímán jako bytost rodu ženského, větry východu a západu; (**Šár šadí** a **Šár amurrí**) byly naproti tomu demony mužskými. Důvod tohoto rozlišování a příčina, proč právě oni určití bohové uváděni jsou v souvislosti s větry, ač bychom, pro vítr východní čekali spíše boha **Éu** než při větru západním, jest dosud nerozřešena.

**Drak**: Jakousi legendární, polo čistě zvířecí, polo démonickou postavou jest babylonský drak, zvaný buď prostě **síru**, t. j. **had**, nebo **ušumgallu**, z šumerského **ušumgal**. Brány města Babylona byly zdobeny podobami těchto draků na vysokých (psích?) nohách, protože byli zvaní též „chodícími hady“. V mýtech (hlavně v eposu o stvoření světa: **Énúma éliš**) mluví se vícekrát o dračích obludách, zvaných zde **sirmaché** nebo **mušmaché** (čteno též **mušrušu**). Podobným hrobným drakem byla též prototyp všech oblud, bohyně chaosu **Tiámat** jejíž boj s bohem Vítězem Enlilem, později Mardukem, byl s oblibou zobrazován. Zde objevuje se **Tiámat** v podobě okřídleného lva s orlími spáry (charakteristický a takřka pravidelný atribut démonů vůbec). Obdoba její přichází i v první kapitole Genese, kde pod hebrejskými názvy **Tehom** (= propast), **tohú** (= pustý) nebo **tanín** (= had) skrývá se zcela zřejmě pro filologa jméno babylonské obludy Tiámat. (Viz *Delitzsch: Babel u. Bibel.*) Také u nohou boha Marduka zobrazuje se obyčejně blahobytně a celkem dobromyslně vyhlížející drak s tělem šupinami pokrytým a dvojicí přímých a čepicím clovnů se podobajících rohů na hlavě snad psí, snad ještěří (až na uši). Podobného zjevu jest i tak zv.

„nippurský drak“, jehož obraz se chová nyní v Caři-hradě. (*Jeremias: Handbuch, str. 26.*) Také jiní bohové bývají provázeni spíše směšně, než hrozivě vyhlížejícími draky, jak shledáváme na př. na pečetním otisku vladaře města Lagaše, **Gudey**. Na obraze jest vypočten jakýsi bůh (patrně **Ningirsu**), an přivádí Gudeu k bohu Éovi. V levo za Gudeou stojí jemně provedená postava, náležející podle kravských rohů na hlavě nějaké bohyni (snad **Ninái**, zde patronce města Lagaše) a u jejích nohou kráčí maličký drak v podobě okřídleného psíka s dlouhým tělem, několika rohy a dvěma vyplazenými jazyky. Konečně ve shodě s **naší** pohádkovou tradicí o mnohohlavých dracích zachován jest také v babylonských legendách tento popis draka (*Jeremias, Handbuch*):

„síru siná kakkadášu, síru šibá lišanášu“, t. j.

„had (drak) o dvou hlavách, had se sedmi jazyky“.

O tom však, jak těchto sedm jazyků bylo mezi toliko dvě hlavy rozděleno, nechává nás ovšem auctor tohoto textu na rozpacích.

Tím jsme vyčerpali popis démonických zástupců skupiny I.a; dalšími význačnými démony byli duchové typu **incubů** a **succubů**, kteří hráli tak velikou roli v historii středověké magie a v dobách stíhání čarodějství.

## Kapitola 24.

### INCUBOVÉ A SUCCUBOVÉ.

Babylonská démonologie zná tři členy této třídy: démona **Lilú** a dvě démony **Lilítu** a **Ardat lilí**.

Předem musíme však podotknouti, že vládne jistý zmatek v úsudku o činnosti a významu všech těchto tří démonu. Myslím však, že nelze již pochybovati jednak o vzájemné jejich příbuznosti, jednak o dvojím jejich významu: především jako **démonů vzduchu** a potom teprve jako duchů milostných.

První dva z nich, Lilú a Lilítu stojí ve vzájemném poměru jako mužský a ženský tvar téhož démona. Jména jejich jsou prastarého, šumerského původu, a jak v předchozích statích uvedeno, patří buď aspoň Lilú, neb i jeho

družka, a dále démona **Ardat lili** do oficiálně vyčítané řady 6, 12, resp. 14 zlých duchů babylonské démonologie. Jména jejich psána jsou v řeči šumerské pro mužského démona: **Lilla**, a ženského: **Ki-el-lilla**. Tento způsob psaní jest také dokladem jejich původního významu. Základem jejich jmen jest klínopisný znak tak zv. „**kítu**“, mající, (vedle nepatrných variantů ve výslovnosti) hlavní slabikový význam: **kit**, **git**, **sach**, **sich**, **lil**, a slovně odpovídá, jako ideogram pro pojmy: **Lilú** = démon (psáno po způsobu šumerském s obvyklým, (ve výslovnosti posemitštělým) fonetickým komplementem „-la“, tudíž: **Lilla**), dále pro výraz **zakíku**: bouřlivý vítr, ale též prostě **šáru** = vítr. Příbuznost démona **Lilú** a jeho družky s pojmy vzduchu, resp. větru, jest tudíž nepochybnou, a také na př. **Delitzsch** překládá název Lilú: *Sturmdemon* = d. bouře.

Stručně shrnuto: Povětrnými duchy čili **syly** (elementály vzduchu) v babylonské démonologii byli: démon Lilú a démona Lilítu v jazyce semitském, a Lilla, resp. Kiel-Lilla v řeči šumerské.

**Poznámka:** **Lilla** a nikoliv **Lillal**, jak ještě zastaralým způsobem čte Lenormant, a po něm *Kiesewetter* ve své, jinak výborné práci: „*Der Okkultismus des Altertums*“ a od něho česky *Griese* v článku: „*Okkultismus u Akkadů*“.

Naproti tomu u třetího, ženského démona „**Ardat lili**“ jest bezpečně prokázán vlastní charakter succuba. Význam tohoto jména jest: „**dívka noci**“, ač-li by nebylo lépe překládati **děvka**, jednak již vzhledem k její činnosti, jednak k vlastnímu jménu **Ardatu**: otrokyně, služebnice v tom pojetí, v jakém právě bible králická překládá jej do češtiny zmíněným názvem „děvka“.

Bude nyní otázkou, v jakém blízkém poměru jest démona **Ardat lili** k Lilítu. Odvozujeme-li v prvním případě slovo „**lili**“ od západosemitského, na př. hebrejského „**lajil**, **lajlá** = noc, byla by příbuznost této demony s d'áblicí Lilítu zcela nahodilou a zakládající se na pouhé zvukové shodě jmen. Naopak jest však jisto, že i **Ardat lili**, dívka noci, jest původu babylonského, a v řeči tohoto národa, resp. v asyrštině, objevuje se pravidelně zcela jiný výraz pro „**noc**“, a sice **mušú**. Pak by **Ardat lili** byla příbuznou s **Lilítu** a jméno **lili** bylo by toliko obměnou jejího jména. Ve shodě s touto slovnou příbuzností bylo by pak též u původně čistě povětrných démonů Lilú a Lilítu nutno předpokládati povahu succubů a incubů. Tento ráz, pro něž Lenormant neměl ještě dokladů, avšak na němž stál, můžeme míti nyní za prokázaný. V důležitém a obsáhlém, zvláště však nepojmenovaném textu, z něhož jsme již citovali v kap. o čarodějích, a jenž nese označení: *Rawlinson II., 17-18*, nebo

*Haupt: Akkadisch-Sumer. Keilschrifttexte, Nr. 11., čteme v Kol. II. mezi jinými tyto dva verše, jež svolávají ochranu bohů:*

„proti Ardat lili, jež postrádá muže,  
proti silnému Lilú, jenž postrádá ženy.“

Zde jest zřejmé démon Lilú líčem jako incubus, vyhledávající ženy a Ardat lili stavěna proti němu zřejmě jako identická s démonou Lilítu. Toto splynutí znaků možno po mém soudu vysvětliti takto: **Lilú** i **Lilítu** byli od prvopočátku vzdušní, létající duchové, **Ardat lili** pak succub jako „noční ženka“, — připustíme-li, že slovo **lili** znamená **noc**, slovo to, v babylonštině cizí a vniklé do tohoto jazyka pravděpodobně z jazyků západosemitských. Neobvyklost výrazu lili sváděla pak jak lidové, tak oficiální názory k domněnce o příbuznosti slov „lili“ a „lilú“, resp. „lilítu“, čímž vznikla záměna a pojmové splynutí obou druhů démonů. Ardat lili propůjčila duchům Lilú a Lilítu svůj obscénní, erotický význam a noční činnost, a navzájem přijala od nich jejich vzdušný charakter.

Poznámka: *Lenormant* ve své „*Magii*“ etc., na str. 40. německého překladu jde ovšem příliš daleko ve svém nesprávném výkladu, že asyrské názvy Lilú a Lilítu souvisejí zjevně a především s výrazem „*noc*“ (lajíl, lajlá) a že jeví jen náhodou podobnost se šumerskými jmény těchto démonů *Lillá* (tlumočeného jím ostatně nesprávně jako *Lillal*). Podobně o Ardat lili (psáno podle něho: Kiel-udda-karra) vybájlil, ačkoliv přiznává, že mu v tom směru není znám žádný původní doklad, že jest tato bytost jakýmsi domácím skřítkem (Hauskobolt). Toto mínění neodpovídá ovšem skutečnosti, vzhledem k známým nyní pramenům, jež Ardat lili nelčí nikde jinak, leč jako succuba. Po něm octl se tento nesprávný názor též u *Kiesewetra* a v *Grieseho*: „*Okkultismus u Akkadů*“.

Po rozluštění těchto důležitých rozporů a základní identifikaci povahy tří démonů své skupiny přistoupíme nyní k podrobnostem.

V protivě s obecným jinak názorem na demony, jejich zlobu a nepřátelství vůči lidem, **nejsou** Lilú a Lilítu výslovně uváděni jako nemilosrdní protivníci člověka. V kouzelné sbírce „*Utukké limnúti*“ (*deska III., verš 30.*) přichází sice Lilú ve všeobecném výčtu démonů, stihajících lidstvo nemocemi, avšak jeho líčení není nikterak hrozivé. Verš onen zní (v přístupném nám šumerském textu):

„Lilla edina ni gidgideš am“, t. j.

„Lilú, jenž po poušti se potuluje“.

Zdá se, že tento démon a jeho družka v původním svém pojetí byli celkem lidstvu neškodné bytosti, jež byly spatřovány zrakem jasnovidců, any se vznášejí vůkol vzdušnými proudy, plující na větru ve svém živlu jako ryby v moři. V naukách pozdější démonologie středověké i dnešní odpovídají tudíž **Sulfům** a **Sylfám**, těmito celkem přívětivým dětem Vzduchu, jež ze čtyř druhů elementálních bytostí byly vždy člověku nejpříznivějšími. U Jugoslávů pod jménem **Vila Samovil** uzavíraly pobratimství s junáky a dařily je svou věrnou přízní jako na př. Marka-králeviče, v horách našeho Slovenska byly přítelkyněmi hrdiny Jánošíka, jehož obdařily pásem síly a valaškou — samosečkou. Podobně tomu bylo zprvu zajisté též v názorech staré Babylonie, a teprve později všeobecný náhled o škodlivosti démonů, a zaměňování vzdušných oněch bytostí s vampíry plodivé síly a beztělesnými znásilňovateli žen toho druhu, jakou byla démona Ardat lili, poskvřnilo i pověst vzdušných duchů, kteří žili dosud buď v nevšímavém, nebo aspoň ne nepřátelském poměru k lidem. Známe-li podle nynějších názorů klasifikaci sylfických bytostí, jakými byly Lilú a Lilítu, nebude nám také nesnadno vystihnouti pravou povahu bytostí třetí, zvané **Ardat lili**: Jest to již podle jména beztělesný činitel rodu ženského, (ač se podobá, že mu nescházelo také mužského protějšku, jakým se později stal též démon Lilú). Ardat lili jest typem středověké d'áblice succuby a představuje původem svým buď bytost kdysi lidskou (duch zemřelého člověka, pronásledovaného nenasycenou erotickou vášní), nebo oživenou, určitou (zde taktéž erotickou) ideou galvanisovanou a v nižším astrálu se pohybující troskou, stínem či larvou fluidické duše člověka, kterou tento odvrhl (jako kdysi své pozemské tělo), při své **druhé** smrti v říši duchů, než se povznesl do jemnější pláň astrální. Posléze může býti bytost druhu Ardat lili buď umělou astrální zplozeninou smyslné lidské fantazie (i zv. **egregor**), buď produktem **fysicky** neplodného pohlavního styku lidí se zvířaty, nebo konečně astrálním zmetkem, vděčícím za své zrození onanickým aktům živých lidí. Jak patrně, není démon druhu Ardat lili jednotnou bytostí co do svého původu. Kromě přirozené formy jest tudíž nejčastěji výsledkem umělého aktu, někdy i mimovolného, a může býti takto zařazen do skupiny uměle vytvářených bytostí, zvaných nepřesně **elementály**, na něž se však hodí nejlépe asyrský název „**šiknát napištim**“, t. j. „oživené útvary“.

Máme-li tudíž shrnouti stručně charakteristiku bytostí této třídy, jsou Lilú a Lilítu vzdušní duchové, činní nejčastěji za noci a nutící lidí spánkem bezbranné a jejich vůli snáze přístupné k pohlavnímu obcování. Ardat lili jest pak výlučně ženský succub, objevující se kouzlem spánku jasnovidným očím mužů, jež smyslně dráždí a vyzývá k souloži tak dlouho, až spícím svým obětím v erotickém snu způsobí eiaculationem seminis - polluci. V ní vázaným životním fluidem sytí pak milostná d'áblice své tělo a udržuje tak svoji

duchovou (fluidickou) existenci. Někdy, jak se zdá, nespokojuje se nabytím lidských sil v této cestě, nýbrž jako obyčejná noční můra (podobná na př. démonovi Rabisu, nebo Alu), ssaje lidem přímo z těla nervovou sílu. To bylo tudíž hlavní činností oněch tří démonů. Později podlehl jejich ráz všeobecnému způsobu nazírání o zlovolnosti, způsobu činnosti, hlavně však vztahu k nemocem všech démonů vůbec. Jen tak si můžeme vysvětliti, jak již zmíněno, že původně zcela neškodné vzdušné bytosti Lilú a Lilítu vypočítávají se na počátku *desky III. sbírky „Zlí démoni“* mezi obecnými původci lidských nemocí - démony.

Kouzelná série *Maklu*, *deska VII., verš 80-107*, líčí zajímavým způsobem činnost jakési démony, o níž *Jastrow (Religion, I., str. 310)* se domnívá, že se hodí především na **Ardat lili**. V tomto názoru se i my shodujeme. Text tento jest zajímavý hlavně tím, že jeho auctor použil bezděky způsobu, jakým jsou obyčejně líčeny nepřátelské akty čarodějnic vůči člověku. (Mimo to vyskytá se v tomto textu pozoruhodná skutečnost, že o pomoc proti, v textu uvedené bytosti, uchází se napadený nikoliv u bohů, jako obvykle, nýbrž u čarodějů, patrně však nikoliv oficiálních [kněží]). Místo ono zní v českém překladu podle Jastrowa (až k verši 98.):

„Chytačka mezi chytačkami,  
čarodějnice mezi čarodějnicemi,  
jejíž síť jest políčena na ulicích,  
na otevřených místech města bloudí její zrak,  
na muže města podniká svůj útok,  
mezi muži města ukládá i o **mne**,  
kolem městských děvčat obchází,  
mezi městskými děvčaty plíží se i za mnou!  
Však tebe také dopadnou nepřátelské moci čarodějnici,  
a zlomí tvoje kouzlo!  
Kouzelníci nechť tě očarují, tvé kouzlo (tím) zlomím!  
Kouzelnice nechť tě okouzlí, tvé kouzlo (tím) zlomím!  
Čarodějnici nechť tě očarují, tvé kouzlo (tím) zlomím!  
„Bojovné moci“ (?) nechť tě okouzlí, tvé kouzlo (tím) zlomím!  
„Zaklínači hadů“ nechť tě okouzlí, tvé kouzlo (tím) zlomím!  
Ti, „kteř kolem kradmo se plíží“, nechť tě očarují, tvé kouzlo (tím)  
zlomím!  
Rozbiji tvoji sílu, tvůj jazyk vytrhnu!“

Zbývá nám objasniti původ a základ víry v succuby a incuby, víry, jež našla tak hrozného a pronikavého ohlasu a vytvořila jaksi samostatný systém v mnohotvárném okkultismu, speciálně démonologii evropských národů. Víra

v možnost pohlavního obcování mezi bytostmi záhrobními a vůbec duchové říše na jedné, a smrtelníky na druhé straně, vzala svůj vznik již v dobách nejstarších. Postupem času vyvinula se pak tato víra v bezpečný rituální systém a význačný článek semitských náboženských soustav. Zmínili jsme se již o systému náboženské prostituce, jež vzniknuvší v Babylonii, a to již za doby šumerské, rozšířila se postupem času po celé přední Asii. Židé ji zvali „**Kadešén**“, t. j. „svatá (činnost)“ a její kněžky sluly pak také v Babylonii nejširším názvem „**kádištum**“, t. j. hierodule, posvátná otrokyně. Bylo by omylem tvrditi, že tato instituce vznikla toliko na podkladě zcela světského zvyku, jenž nutil v těch dobách mocí posvátné povinnosti pohostinství, hostitele poskytnouti svému hosti nejen pokrm, nápoj a obydlí, nýbrž i **ženu** k ukojení jeho tělesné potřeby. Naopak, tento usus, v němž mnozí spatřují vznik prostituce vůbec, byl teprv následnou formou, vzešlou na podkladě daleko starší prostituce posvátné. Zdá se, že kněží těch dob byli si vědomi, jak často tehdy v primitivním a hrubém vývoji lidstva zasahoval záhrobní svět ve své animální touze do požitků našeho fysického bytí, z nichž nejvýznačnější byla u dodnes smyslných Semitů rozkoš soulože. Dlužno si představiti, že hrubí, hmotařší lidé na úsvitě první vzdělanosti podléhali po své smrti v podstatě jiným vývojovým zákonům, než lidstvo nynější. Zatím co daleko (poměrně) inteligentnější a jemnější duchovní stránka nyní žijících lidí způsobuje, že jejich duše po smrti dlí řidčeji a po kratší dobu v nejhrubší a fysickému světu také nejbližší sféře pláně astrální, žili duchové tehdejších primitivů nejdéle v této sféře, poutáni k tomuto místu (loka) hrubými vášněmi, jež způsobovaly, že i po druhé smrti potom na onom světě a vzestupu lidské monády do vyšší pláně astrální, trvaly zde hrubé mrtvoly jejich fluidických těl jako silné a životné **larvy**, nabitě takřka smyslnými touhami a neukojenou vášnivostí těla, jež je udržovaly při existenci a činily vzdornými vůči rozkladu. Při tom je nutily státi se upíry k zachování přizračné existence, ať již tím, že budou ssátí lidem, skutečně krev, či jen nervovou sílu, nebo budou sváděti muže, hlavně ve snu k pohlavním stykům, jejichž následkem jest mocnější vybavování a unikání životního fluidu z těla, se současným výstřikem semene.

Že byla tato skutečnost dobře známou národům na prvotním stupni vývoje, svědčí shodně nejen nejstarší představy o zemřelých, a o nebezpečí, hrozícím s jejich strany živoucím jak v Egyptě a Babylonii, tak na př. i v Řecku a jinde, nýbrž i drastický způsob, jakým se nakládalo s mrtvými v nejstarší periodě egyptské vzdělanosti, právě tak jako u Šumerů. Všechny způsoby pohřbívání v této době svědčí o strachu, jaký měl tehdejší člověk před svými mrtvými, jen o málo menší, než mají podnes různí domorodí národové v Africe a Okeanii, jejichž příslušníci opouštějí zhusta nejen chýši, nýbrž i celou vesnici, jakmile v ní někdo zemřel. (O této bázni před mrtvými a jejich

důsledcích bude promluveno ještě v kapitole o mrtvolných démonech a ve stati o některých ferenciích a jejich významu v magickém rituálu (viz „džbán“).

Víra v zasahování mrtvých při pohlavním styku byla tudíž obecnou, a domněnka o násilném působení démonických bytostí na ženy nabývala pudy tím spíše, čím častěji bylo lze uplatňovati známou právnickou thesi „pater semper incertus“, t. j. anonymitu otcovství. Ve shodě s touto domněnkou bylo tudíž předpokládáno zasáhnutí znásilňujících démonů všude tam, kde žena nemohla vysvětliti svůj stav pohlavním stykem s živým člověkem. Přirozeným pochodem, jakým se vyvinul z animismu deismus a nabylo vrchu uznání a vzývání božských bytostí vedle pouhých duchů, přenesla se i víra ve fakt transcendentálního pohlavního styku i na bohy. Zatím co tentýž styk s démony byl považován za něco neblahého, nebo aspoň méně vítaného, spatřováno naopak v pohlavním soužití s bohy vyznamenání pro vyvolené smrtelnice. Tohoto úkazu ujali se brzy kněží ve správném předpokladu, že ženy, sloužící takřka za viditelný a živoucí stykový pól mezi světem lidí a bohů, pojmu v sebe také nějakou část božské podstaty a stanou se tak účastny alespoň božské moudrosti a vševědoucnosti, (jako jasnovidky a věštkyně). Posvátný succubát chámových žen byl proto podporován kněžstvem vším možným způsobem. Jelikož byl však tento fenomén ve své pravé podstatě poměrně vzácným, nahrazoval je většinou podle neměnných okkultních zákonů o analogii symbolický akt, jimž bylo možno na podkladě principu **nazoraeru** dosíci stejných, nebo aspoň poměrných účinků. Vyvinula se zde tudíž instituce náhradníků božských bytostí. Byl jím buď kněz, jenž s vnějšími atributy boha zmocňoval se za příslušných magických ceremonií kněžky, jako její „hieros gamos“ (svatý manžel) v nazírání řeckém. V méně ceremonielním případě ožívaly opět staré okkultní tradice o anonymitě démonů, napadajících ženy, v tom směru, že **neznámý původ** vůbec stal se význačnou známkou božského milovníka, jehož potom zastupoval **každý cizinec**. Již *Herodot (I., 199)* správně postihl, že cizinec platil u Babyloňanů za maskovaného boha, názor to, jenž se rozšířil všeobecně potom k sousedům sinearské kultury, a objevuje se i u nás (ač-li zde není původním). Zajisté sem patří četné báje Řeků na př. o inkognitním vystupování bohů, jako na př. Zeva u Deukaliona, též v našich pověstech o Kristu a sv. Petru a jejich putování na zapřenou po našich vlastech.

K realizování těchto základních i pozdějších názorů o pohlavním soužití bohů a démonů s lidmi sloužila tudíž posvátná a zmonopolisovaná prostituce, jež, jak již řečeno, byla v Babylonii považována za sakrální úkon, a stygmatisovala její příslušnice jako kněžky, jejichž význam a povinná úcta k nim došla zabezpečení dokonce zákonnou sankcí, (viz na př. § 127. kodexu Chamurabiova). Rozeznával se celkem při tom dvojí druh posvátných

nevěstek: U prvního druhu těchto žen, jejichž vlastní název znám jest toliko v šumerských klínových ideogrammech s nejistou výslovností (**Sal-me**), zastupoval **cizinec**, t. j. osobně neznámý muž vůbec, boha, nebo démona; u vyšší třídy kněžek, jež se těšily veliké úctě a sluly **enáti**, vystupoval buď kněz jako zástupce boha, nebo byly tyto kněžky ponechávány přes noc na nejvyšších terasách chrámových věží (zikkuratů), neb i na jiném, vhodném, posvátném místě, kde pak k nim za noci přistupovali ze vzduchu démoni, nebo bohové a pojímali je do svého objetí. Název **enáti**, jehož jednotné číslo jest buď **entu**, nebo **enítu(m)**, jest ženský tvar slova **enu**, jež značilo zvláštní třídu kněží. Šumersky odpovídalo tomuto výrazu jméno „**Nin-dingirra**“, t. j. **paní boží**. Překládá se obyčejně slovem **Vestálka** (sic!), boží nevěsta, podle Wincklera: boží sestra, dle Jensena pak, ve shodě s šumerským názvem: **božská paní**. Žily tak, jako jejich družky první třídy v jakýchsi klášteřích, zvaných **Gagum**. Tam byly držány v hodnosti kněžek ve velmi přísné kázni, a uprchly-li snad, neb se oddaly prostituci na způsob volných, nereglementovaných nevěstek, jež se ani v Babylonii, zemi výlučně **sakrální** prostituce nepodařilo nikdy vymístiti, nebo jestliže si zavedly výčep, aneb navštívily krčmu, hrozil jim trest smrti upálením!

*Poznámka:* O tom všem viz zejména: *Jeremias: Handbuch, etc.*, v kap. 20., kde se uvádí i původní citát (str. 341), znějící: „*ilu Sin Nin-din-girra eréš*“, t. j. „*bůh Sin oplodní „paní boží“!*

Z této všeobecné bab. víry v succubát a incubát vyvinuly se pak příbuzné tradice především u národů sousedních. Každému čtenáři bible jest zajisté známo krásné místo na počátku kap. 6. první knihy Mojžíšovy, kde se praví: (verš 2.): „že vidouce Synové boží (Bné ha-Elóhím) dcery lidské, any krásné jsou, brali sobě ženy ze všech, kteréž oblibovali“. (Překlad bible králické.) A ve verši 4. se praví dále: „ve-gam acha-ré-ben ašer jábóu Bné ha-Elóhím el benóth há-adám“ („ano i tehdy, když vcházeli synové boží k dcerami lidským.“) Také v Egyptě panovala stejná víra a zcela samozřejmě byli považováni faraonové za „nisut sa Ré“: „královské syny (boha slunce) Ré“. O milostných dobrodružstvích řeckých a římských bohů se smrtelnicemi, jest zajisté s dostatek známo, neboť jest více podobných příběhů v příslušném bájesloví a prvních legendárních dějinách. O víře součastníků v tato fakta poučuje nás na př. příběh o **Atyse**, potomní matce římského císaře Augusta, nebo příběh Pavlíny a římského šlechtice Munda, o nichž nám vypráví *St. de Guaita* ve svém díle „*Chrám satanův*“ (str. 41, čes. překladu). Také není místa, abychom učinili něco více, než pouze upozornili na hrozný rozmach a význam, připisovaný succubátu a incubátu ve středověku i novověku v době pronásledování čarodějství.

Než i v našem „osvíceném“, materialistickém věku nepozbyl tento tajuplný fenomen zcela svého významu, jak jest každému příteli okkultních věd známo z více příkladů, uvedených na př. St. de Guaitou ve výše citovaném jeho spise, nebo *Kiesewetrem (Faust in der Geschichte, etc.)*. Vskutku, kdybychom zde měli více místa, mohli bychom uvést četné doklady o tom, že pradávná babylonská d'áblice **Ardat lili**, nebo **Lilítu** žije dosud ještě stejně svůdná i osudná v erotických snech mužů a tropí dodnes svá, celkem nikoliv nepříjemná kouzla, tak jako kdysi před čtyřmi tisíci lety; neboť ona nestárne!

Pokud se týče ještě onoho výše zmíněného obřadu, v němž babyl. kněz zastupoval boha v pohlavním obcování s kněžkou stojí za zmínku zajímavý analogický usus, zachovávaný ještě nyní u zagroského kmene Dušik-Kurdů: Také zde přistupuje kněz k ženě a praví obřadně: „Já jsem ten velký býk!“, načež ona odpoví: „Já jsem mladá kráva!“ (Viz: *Blau, stat' v Zeit-schrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XVI., str. 624*, dále: *Jeremias, Handbuch, etc.*) Tyto výroky připomínají nápadně atribut nezbytných býčích rohů, jež jako charakteristický symbol plodivé síly tohoto zvířete provází představy o podobách bohů a démonů, stejně jako pojmání Išтары a bohyň vůbec jako posvátné krávy.

Než zakončíme tuto, již dosti objemnou kapitolu o trojici démonů Lilú, Lilítu a Ardat lili, uvádíme ještě, že démona Lilítu stala se pod známými jmény **Lilith**, **Lilitha** významným subjektem kabbalistických tradic židovských, podle nichž tato mocná d'áblice byla dokonce v ráji před Evou prvou ženou Adamovou. Podle rabínů a kabbalistické literatury, na př. traktátů knihy **Zohar-chadáš (Jitro, str. 29)**, díla **Šabbath (fol. 146)** nebo knihy **Sefer Ammudí Šiba (fol. 51, kol. 3. a 4.)**, a jiných ještě, jest **Lilitha**, nazvaná „zmijí se svíjející“ jednou ze čtyř žen archanděla démonů **Samaela**, jenž jest Satan sám. Brzy však opouští v tradici svou úlohu milostné d'áblice a na její místo nastupuje družka její, a taktéž choť Samaelova **Nahéma**, o jejichž hrozných skutcích a čárech vypráví na př. **Elifaš Lévi (Histoire de la magie, str. 438)**, taktéž *de Guaita: Chrám satanův, str. 40*, kterýmžto odkazem také kapitolu o babylonských succubech a incubech končíme.

## Kapitola 25.

### DÉMONI NEMOCÍ; LABARTU.

V této a následujících kapitolách bude pojednáno o speciálních démonech určitých nemocí, nebo chorob vůbec. Mezi nimi zaujímá svým významem prvé místo démona **Labartu**, čili **Dime**, dále přicházejí démoni **Dimea-Labasu**, **Akhkházu**, **Díkhú**, **Ti'ú**, **Idpa-Assakku** a **Namtar**.

**Labartu**: Nejvýznačnější mezi démony nemocí jest **Labartu(m)**, zlá bytost ženského rodu, jež nabyla v babylonské démonologii mimořádného významu. Také tento démon rozšířeními své působnosti ztrácí později svůj určitě vyhráňený charakter a stává se na konec zloduchem nemocí vůbec, čímž možno jeho název posuzovati leckdy jako synonym jmen démonů ostatních. Na druhé straně opět vzrůstem své moci a významu přibližuje se démona Labartu svým pojímáním takřka bohům samým, čímž se jí dostává rázu skutečně bohyně zhouby, analogicky vládkyni podsvětí, bohyni Alatu.

Jméno Labartu ve staré akkadštině **Labartum**, značí „Potlačovatelka“, „Hubitelka“. Šumerský protějšek názvu jest **Dime**. Je-li pravdou, že by se jméno démony mělo čísti spíše Labastu, místo Labartu, měli bychom zde co činiti toliko se ženskou formou jména mužského démona Labasu, jež shodou okolností nabývala významu stále vyššího, až se posléze vyvinula v bytost samostatnou. Na to zdá se poukazovati též příbuznost názvu obou oněch zlých bytostí ve starším znění šumerském. (**Dime** = Labartu, **Dimea** = Labasu.)

O důležitém postavení, jaké Labartu zaujímala v šumersko-babylonské démonologii, svědčí četné památky výtvarného i literárního umění, především obsáhlá sbírka kouzelných textů, nazvaná podle jména démony. Z toho, co se nám z této serie zachovalo, možno již posouditi význam hrozné této d'áblice, jež svými atributy přibližuje se, jak řečeno spíše bohům, než pouhým démonům. Tak nazývána je Labartu ve stejnojmenné sbírce všeobecně „dcera Anuova“ (nejvyšší bůh nebeské trojice!), a družka Anuova bohyně Anatu jest její matkou. Nedůsledností názorů, s níž se často potkáváme v mythologických i čarodějných sbírkách zve se někdy jejím otcem též druhý člen nejvyšší trojice, bůh Běl. Vzhledem k vysokému svému původu a významu v démonologii měla by býti Labartu spíše, jak Jastrow právem poznamenává, čítána mezi **Igigy**, t. j. nejvyšší archanděly nebes a země, kdyby převažující

její charakter zloducha nemoci nestavěl ji spíše do řady zlých démonů. Mimo značky boží v písmu před svým jménem nese též vysoký titul: „Vládkyně Černohlavých“ = „**bélit ša niše salmát kakkadī**“, jimiž, jak na počátku bylo vyloženo, míněni jsou nejprve semitští Akkadové, později obyvatelé Babylonie vůbec. Tento název náleží vlastně bohyni Ištare, jíž jest tudíž Labartum stavěna tímto titulem na roveň, tak jako jest i jinak srovnávána s **Irninou**, taktéž jednou z představ bohyně Ištary samé. Na amuletech, jež měly býti zavěšovány jejím obětem na šíji čteme sedm mystických názvů demony Labartum, jež, jako babylonská jména vůbec, znamenají zvláštní větu. Výčet těchto jmen, jejichž účel: „napsání na amulet“ jest podán na konci prvního zaklínání kouzelné sbírky „*Labartu*“, zní takto: (Viz *Jastrow, Religion, I., str. 335*):

„**Labartu, dcera Anuova**“ jest její jméno první,  
druhé: „**sestra pouličních bohů**“,  
třetí: „**dýka, jež hlavu rozpoltí**“,  
čtvrté: „**ta, jež zapaluje dřevo**“,  
páté: „**bohyně, jejíž tvář je zsinalá**“,  
šesté: „**svěřenkyně a adoptovaná bohyní Irninou**“,  
sedmé: „**budiž zaklnuta při velikých bozích**“.

„Pouličními bohy“, v textu zmíněnými rozumí se tu patrně podle Jastrowa sedmice zlých démonů všeobecně, o nichž se ještě podrobněji zmíníme. Jménem „Ta, jež zapaluje dřevo“ myšlen snad vzdálenou parabolou žár horečky obětí, démonou Labartum zachvácených. **Irnina** jest pak jedním ze jmen bohyně Ištary.

**Podoba:** Máme zachováno dosti obrazů Labartu. Jsou to hlavně četné destičky, jejichž účel jako amuletů k pověšení na krk jest zjevný jak z celkového tvaru, tak hlavně otvoru, sloužícího zřejmě k provlečení tkanice. Vedle amuletů jsou to zvláště některé větší reliefy, z nichž nejpamátnejšími jest tak zvaný bronzový „**Hades-relief**“ ze sbírky de **Clergovy**, objevený v Palmyře, kde zakoupen od jakéhosi rolníka. (Uveřejnil jej poprvé: *Clermont Ganneau* v *Revue-Archéologique* r. 1879.) Přes vzdálenost konečného naleziště pochází tento relief rozhodně z Asyrie. Na něm i jemu podobných jest démona Labartum nejčastěji zpodobována v postavě monstrosní ženy s hlavou lví a nohama, končícíma, jak u démonů babylonských bylo vůbec obvyklým, orlími spáry. V každé z natažených paží drží (nebo rdousí) hada. Na jejich prsech ssajíc visí dvojice zvířat, tak často zmíněných v textech o Labartu: Pes a vepř. Bohyně sama stojí, nebo klečí (tak na „Hades-reliefu“) na klečící klisně, jež opět někdy spočívá (na př. na zmíněném reliefu) na člunu. Toto objevování se klisny v blízkosti Labartu svědčí o její příbuznosti, avšak často mylném

stotožňování (již u samotných Babyloňanů) s bohyní podsvětí **Alatou**, čili **Ereš-kigal-ou**, o níž až ve vzdáleném Karthagu byla nalezena řecky psaná kouzelná deska, v níž klisna (hé hippos) jest výslovně jmenována jako zvíře bohyně „Erescheigal“.

Takové jest tudíž obyčejné zpodobování demony Labartum. Vedle toho jest na zmíněném de Clerg-ově reliefu vymodelována Labartum v bronzu ještě jedinou. Relief představuje totiž schema o čtyřech odděleních nad sebou, na nichž jsou znázorněny symbolicky postupně od shora dolů: **Nebe**, pak sféra „sedmi démonů“ (**astrálno**), pod tím **země**, totiž různé výjevy nad lidskou mrtvolou se známou nám již dvojicí démonů v souboji (proucích se patrně o tělo, neb duši mrtvého). Nejlouběji jest konečně **podsvětí** a legendární **Řeka**, obtékající svět (Okeanos), na níž, na člunu, jak již výše popsáno, plaví se **Labartum**, za níž stojí nějaký démon jako lodivod. Na druhé straně bronzové desky, na níž jsou všechny ony výjevy zpodobněny, stojí, opírajíc se o ni, obluda v podobě čtyřkřídleho, šupinatého leoparda, jenž s rozšklebenou tlamou dívá se přes hořejší okraj desky na scény na přední straně. Také tento fantastický leopard má prý představovati demona Labartum. Ač tuto možnost nelze popírat, bylo by snad přece uvážiti okolnost, jež zběžným pozorovatelům uchází, že jest totiž onen leopard příliš zjevným **maskulinem**, kdežto Labartu jest demona rodu ženského. (Viz zřetelnou a oboustrannou fotografii tohoto reliefu v *Jeremiasově díle: Handbuch, etc., str. 68.*)

**Vlastnosti a působnost:** Labartum byla zjevně představitelkou a zosobněním nemoci kať exochén. Nebylo by tudíž správně nazývati ji snad zvláštní bohyní moru, (jak činí *Jeremias: die Pestidämonin*), leč bychom pod slovem **mor** myslili spíše **úmor**, t. j. smrtelné působení nemoci. Zdá se však přece, že z rozmanitých svých obětí (ani zvířata nevyjímajíc), vybírala si s oblibou malé děti, zvláště kojence; byla by tudíž hlavně personifikací soujemu dětských nemocí, tak jako na př. málo známá, chmurná bohyně **Kánia** u Slovanů polských a českých. Tvrdí-li však *Jastrow* z jedné zmínky o „krev lidskou pijící démoně“, (viz jeho: *Religion, I., 334*), že nutno Labartum zařaditi do všeobecné třídy Vampírů, zdá se mi tento jeho úsudek příliš jednostranným a vlastní význam hrozné demony zmenšujícím, neboť vyslovenou upříí vlastnost Labartum nelze odnikud určitě dokázati. Uvádím zde úmyslně onen popis, jež *Jastrow* předesílá tomuto svému úsudku, a jenž nás poučí zároveň o ještě jiných, nejobvyklejších podobách demony Labartum. „... má hlavu a tvářnost lví, řve jako tento a vyje jako šakal, často má zároveň podobu osla (trupem!), její obličej jest zsinavý jako hlína, se rtů kane jí slina, její hněv jest strašný a bez smilování. Muže, ženy, děti vybírá si za oběť, znečišťuje řeky a

poškozuje městské hradby, její krvežíznivosti padají za oběť stejně zvířata jako lidé.“

Jak vidno, nebyli babylonští démonografové, (jako též u jiných démonů) — důsledni a shodni co do zlých vlastností demony Labartum. Vedle hlavního jejího významu, jako bohyně nemocí lidských, připisují jí také zlý účinek na zdraví zvířat, a vedle toho působnost a účinky čistě přírodní, živelné povahy, jak patrně z poznámky o poškozování zdi a znečišťování řek. Stůjž zde překlad některých veršů z kouzelné sbírky *Labartum*, (*deska T, kol. I, počátek verše 32.*) — (*Jastrow, Religion, I., 336*):

„Překročí-li (Labartum) řeku, přinese utrpení,  
stane-li na zdi, poskvrní ji nečistotou (?).  
Přikročí-li ke starci, zovou ji „**Záhuba**“,  
přikročí-li k muži, zovou ji „**Ankulum**“ (Zničení?),  
přikročí-li k ženě, zovou ji „**Labartum**“,  
přikročí-li k dítěti, zovou ji „**Rab-kan-me**“.  
Tys (Labartu!) tedy přišla a „tvar jeho obličeje“ (t. j. celou bytost  
člověka) jsi napadla,  
síly jeho těla jsi uchvátila, na jeho údy útok učinila,  
jeho šlachy jsi strhala, jeho ohbí (?) spoutala,  
jeho obličej učinila bledým, postać jeho změnilas,  
bolest jemu uložila, a jako oheň tělo jeho pálíš!“

**Poznámka:** Jak vidno, nelze z popsaných příznaků usuzovati snad na určitou nemoc, tím spíše, že tato napadá lidi vůbec od dítěte až k starci. Vedle toho uvádí se zde Labartum jako příčina patrně jakési houby, nebo vlhkosti vůbec, zdi drolící. Současně se dovídáme několik nových jmen Labartu, na př. Ankulum (význam nejistý), nebo „Rab-kan-me“, což jest ideograficky způsob psaní jména Labartum.

Jak patrně, byla Labartu ve shodě s nejasnými diferencováním povah démonů pojímána jako nejširší personifikace zla, v užším slova smyslu jako bohyně nemocí lidských i zvířecích a konečně zvláště jako původkyně chorob dětských. Text „*zli démoni*“, námi již často citovaný, jenž obyčejně jediným veršem vystihne stručně povahu a působnost démonů, praví ve *29. verši desky III.* o Labartum, ve spojení s démonem Labasu, jenž byl patrně později zapomenutým mužským pendantem demony Labartu (šumersky):

„Dime, Dimea kuš na ba nin gigám“, t. j.

„Labartum, Labasu, jež nemocným činí tělo (člověka?)“.

Podle všeho lze dále souditi, že i jméno Labartu stalo se později generativním názvem démonů vůbec, tak, jak jsme shledali u četných jiných jmen démonických bytostí. Také v oněch ustálených skupinách démonů přichází Labartu, a sice ve skupině šestičlenné již na čtvrtém místě (s násl. Labasu a pak teprve Lilú), v řadě o 12 členech na místě sedmém, a ještě vždy o 3 místa před, na př. démonem Lilú.

S některé stránky vzato, zdá se, že se Labartum, díky svému významu a příbuzným prvkům přibližovala i bohyni podsvětí „Paní velké země“ (Ereškigal-e), čili **Alatu**. Pes, tak často se vyskytající v textech v souvislosti s hroznou démonou, jest u všech antických národů orientálních v přední Asii a Africe zvířetem, představujícím věci smrtelné a doprovázejícím Smrt. Lví hlava a podoba lva opět připomíná pak ve svém vztahu s Labartu nápadně řeckou bohyni **Hekatu**, jejíž kult pochází nepochybně z Orientu. Také Hekaté jest bohyní kouzel, nemocí a smrti, a vystupuje v pramenech s celým strašidelným aparátem a zevnějšími znaky děsivé Labartum, tak, jak o Hekatě píše kterýsi básník:

„A vzývá-li mne někdo, tu se zjeví  
se všech stran kolem lvové, ba i hvězdy  
a měsíc ztratí při tom lesk svůj jasný,  
země se chvěje, všecko vůkol v ohni!“

Tímto příměrem končíme tudíž kapitulu o démoně Labartum.

## Kapitola 26.

### LABASU A AKHKHAZU.

**Labasu:** Název démona, jenž pozbyl brzy svého určitého vlastního významu a jehož jméno, znamenající: **Porážec, Rozvracovač**, stalo se poté synonymem jmen zlých mocností vůbec. Šumerský ekvivalent názvu jest **Dimea**, jak z 29. verše III. desky sbírky *Utukké limnútí* vyplývá. Uvádí se vždy v souvislosti a po jméně demony Labartum, jejímž mužským protějškem zdá se nepochybně býti. I on, jako Labartu, jest strůjcem a neurčitou personifikací nemocí.

**Akhkhazu**: Totéž lze říci též o démonovi **Akhkhazu**, jehož jméno, značící „chytač“, vystihuje výmluvně jeho dravost a záludnost. Působnost tohoto démona byla neurčitá, souvisel však jistě s lidskými nemocemi. Uvádí se v textech stereotypně jako třetí člen skupiny, v jejímž čele stojí Labartum a na druhém místě Labasu.

## Kapitola 27.

### DÉMONI HOREČNATÝCH NEMOCÍ HLAVY, ZVLASTĚ TYFU: DIKHÚ, TI'Ú A IDPA- ASSAKKU.

Přistoupíme nyní k další trojici význačných démonů nemocí, jejímiž členy jsou: **Dikhú**, **Ti'ú** a **Idpa-Assakku**. Zmatek, jenž panuje v bližším rozlišování jejich působnosti nedovoluje mám dosud ujasnit si bezpečně jejich povahu. **Dikhú** a **Ti'ú**, jež by bylo snad nejlépe považovati za synonyma jednoho a téhož démona, jsou společně předmětem zvláštní kouzelné sbírky, zvané stručně „**Murus kakkadi**“, t. j. „Nemoc hlavy“. Avšak tento název není vlastně případným, a hodil by se spíše na třetího démona, jménem **Assakku**, jemuž jest také věnována stejnojmenná s ním magická sbírka. Podle našeho mínění byla by dokonce **všechna tři** jména považovati za názvy jediného démona, jenž slul původně **Idpa** (šumerské jméno), semitsky poté **Assakku**, a byl personifikací hrozného a v Babylonii, hlavně jihovýchodních jejich bažinách podnes endemické nemoci **hlavničky** (resp. tyfu skvrnitého). Vzhledem k tomu však, že nejedna nemoc projevuje se vysokými horečkami a utrpením, především ve hlavě pociťovaným, vztažena působnost tohoto démona pod novými též jmény na celou řadu nemocí vůbec, z nichž pouze některé možno pojímati jako specifické nemoci hlavy, resp. obličejů. Z příčin, nyní ne dosti jasných, přisouzeny konečně působnosti onoho démona pod názvem **Dikhú** všeliké zvířecí nemoci, především jistý druh dobytčího moru, postihujícího však stejně divoké, jako krotké býložravce. Naproti tomu názor, že by bylo démona **Ti'ú** považovati za personifikaci toliko nemoci hlavy, t. zv. **růže**, nezdá se ani Jastrowu případnou. Stručně shrnuto, možno v jinak nejasném chaosu všemožných horečnatých nemocí považovati démona **Idpa-Assakku-a** za představitele především **tyfu**, démona **Ti'ú** za zosobněnou příčinu všelikých jiných nemocí, majících svůj původ, nebo hlavní pole

činnosti v lidské hlavě, a konečně démona Dikhú za personifikaci zvířecího moru v nejširším slova smyslu.

Vzhledem k rozdělení kouzelných textů pojednáme i zde společně o démonech Dikhú a Ti'ú a zvláště potom o Idpa-Assakkovi.

**Dikhú a Ti'ú:** Ti'ú, psáno šumersky **sag-gig** (doslovně „hlava — nemoc“) parafrasuje se často názvem „**murus kakkadi**“, t. j. „nemoc hlavy“, Dikhú pak se objevuje též s fonetickou variantou **Dichi**. Výše zmíněná kouzelná sbírka, o těchto dvou démonech pojednávající, jest, vzdor různým archaickým názorům, zjevně mladšího původu, neboť o žádném z oněch tří démonů nezmiňuje se patrně klassická sbírka „Utukké limnútí“, ani se jména jejich neuvádějí obvykle v řadě démonů o 6 neb 12 členech.

Démon Ti'ú nazývá se v příslušném textu „páchnoucí nemocí“, což by ovšem poukazovalo na příznaky skvrnitého tyfu, a bylo by důkazem, že vlastní jeho působnost nebyla nikdy přesně odlišena od působnosti tyfového démona Assakku. O původu obou démonů (Ti'ú a Dikhú) a děsivých formách jejich působení na lidi a zvířata rozepisují se obširně četná místa kouzelného textu, nešetřící zvláště květnatými příměry, majícími vystihnouti všestranně pronikavou působnost smrtelných chorob, jejichž personifikací jsou oba démoni.

Tak praví na př. o původu démonů začátek 3. zachované desky: (*Cuneiform Text, XVII., 12. obv. 2-13, Jastrow, Religion I., str. 341*):

„Dikhú vyplil svůj jed do jeho (člověka) tváře!  
Dikhú z „domu hory“ (É-kur) vytáhl,  
z domu Bélova ven vyšel,  
přes krajiny země z klína hor vyšel,  
z končin pohoří přes země sestoupil,  
aby se již nevrátil, z planin, přes země sestoupil,  
k pastvinám kamzíků se obrátil,  
ke kozorožci s „otevřenými rohy“ dolů pak sešel,  
od (zvířat) s „otevřenými rohy“ ke (zvířatům) s „velikými rohy“  
sešel dolů,  
to na velká zvířata! Před očima jeho pastýřů,  
skot ve stájích, skot jímá do svých pout!“

Pozoruhodnou v této části textu jest okolnost, že právě druhý člen božské trojice, bůh Bél-Enlil a jeho nippurský chrám É-kur prohlašuje se za původce, resp. východisko démona Dikhú. Jest to dokladem skutečnosti, že

babylonské názory připouštěly myšlenku o volném zuření démonů jaksí jen z dopuštění božího, případně i na přímý jejich rozkaz. Na jiném místě praví se na př. analogicky, že bohyně **Ištar** káže démonům nemoci sestoupiti s pohoří. Jinak lze souditi z uvedeného textu, že vlastním domovem démonů jsou především neobydlená a neschůdná místa, jako pouště, hory a pod., kde jen kamzíci a kozorožci (citovaný text zná jich dva druhy) se prohánějí mimo dosah člověka. Zvířecí mor, jehož zosobněním jest pak Dikhú, nešetří, jak vidno, ani krotkých, ani divokých zvířat. Tak na jiném místě vypočítává text opětně: skot, divoké býky (rému), kamzíky a kozorožce, a praví o nich, že jsou poráženi bez smilování démonem nemoci, jehož zběsivosti neujde žádné zvířectvo vůbec. O hrozně tvárnosti démona Dikhú nazvaného zde „**pakittum labartu**“ (= ve smyslu démona vůbec): „číhající labartu“ (a snad současně též o podobě Ti'ú) poučují nás následující verše (*Jastrow, Religion I., str. 342*):

„Pokoje (člověku) nedopřává, snem nedává se mu utěšiti,  
jest nemocí denní, jak noční!  
Jeho hlava jest (hlava) démona Alu, postava jeho jest (jako) vířivá  
smršť,  
jeho pohled jest podoben ozářenému nebi,  
jeho (obličej) jest (jako) hustě zastíněný les,  
jeho ruce jsou (jako) smyčka, jeho noha — díra v močále,  
on působí, že se (člověku) zaněcují klouby,  
údy jeho rozpaluje horkostí.  
Tak uvádí on tělo v třesení, tělo sužuje,  
a rozbijí je jako nádobu šacharratu!“

Právě citované vylíčení zevnějšku démona nepostrádá básnické vynalézavosti. Z těchto veršů jest také zjevný horečnatý (zimnice?) průběh nemoci, jejíž bližší určení jest však dosud nemožným. V pokračování veršů líčí se dáte podrobně, jak zloduch nemoci napadá postupně jednotlivé části těla: obličej, prsa, žebra, mnohohlavným a přece neurčitým způsobem, vlastním vůbec všem podobným textům.

Kouzelná sbírka „**Murus kakkadi**“ oplývá, jak podotknuto četnými příměry, jejichž účelem jest vystihnouti buď náhlost, postupující vzrůstání a zhoršování se nemoci, hned opět její a jejích démonů prudkost a nemilosrdnost. Tak se na př. přirovnává náhlost nemoci „nočnímu lijáku, jenž přepadl člověka“, nebo se vyličuje následovně zuření démona (*počátek IX. desky, serie Murus kakkadi, Jastrow: Religion I., str. 344*):

„nemoc hlavy vyrazila z pouště, zuříc jako bouře,  
záříc jako blesk drtí vše nahoře i dole,

kdo se svého boha nebojí, toho zničí jako sítinu,  
jeho ohbí (svou) silou postihne jako „chinu“ rákosí,  
souží údy toho, jenž nemá žádné bohyně k ochraně,  
jako hvězda na nebi (pojednou) zasvitne, a jako noční liják (náhle)  
spustí se,  
jdoucím lidem vmetne do cesty překážku, jež je jako nápor bouře  
poválí,  
takového člověka zahubí!  
Způsobí, že člověk sem tam pobíhá jako ten, jenž „(řezavou) bolestí  
srdce“ (= **kis libbi**) jest stížen,  
jako toho, „jehož nitro jest vytrženo“ (**Jastrow: žaludeční křeče**  
?) napadne;  
takový, jakoby do ohně byl uvržen, jest stížen palčivostí,  
(zmateně) těká, podoben divokému oslu, jehož zrak (slepotou) jest  
zakalen,  
poněvadž dosud žije, jí sice, ale v pravdě jest již spojen se smrtí!  
(neboť) **Ti'ú** jest roven těžké bouři, jejíž dráhy nikdo nepozná,  
a jejíž směr a trvání jest každému neznámo!“

Z tohoto dramatického líčení účinků nemoci **Ti'ú** a jejího démona, poznáváme opět některé příznaky: zmatené pobíhání, jež svědčí o krutých, oslepujících a rozumu zbavujících účincích patrně silné mozkové horečky v jejím prvním stadiu, dříve než člověka porazí a zlomí, jako slabý „chinu“ rákos bývá zlomen náporou bouřlivého vichru. Z řádků těchto jest patrný však i ethický smysl: žalostný stav člověka jest zjevně způsoben tím, že pro jeho hříchy opustil jej jeho „ochranný bůh a bohyně“ (o nichž ještě uslyšíme v kapitole o andělech strážných) a přestal tak chrániti tělo hříšníkovo před útokem démonů nemocí. Bylo by zbytečno uváděti podrobně další fantastická líčení zuření démonů **Dikhú** a **Ti'ú**, jimiž oplývají všechny nám známé desky kouzelné sbírky: „Murus kakkadi“, v nichž útok démona bývá srovnáván hned s prudkostí útočícího divokého býka, hned zase s tíhou, již zdrtí člověka padající zeď; „jako had“ vplíží se dále podle jiného místa textu démon do těla člověkova, a „nedá mu pokoje ve dne, ni v noci“.

Obraťme se nyní k třetímu z oněch tří neblahých démonů nemocí, jímž jest **Idpa-Assakku**, kterému jest věnována samostatná kouzelná sbírka pod názvem: „**Assakku marsu**“, t. j. „Assaku nemoc“. Jméno tohoto démona jest ve fonetickém svém znění **Idpa** podle klínopisných značek původu již šumerského. Semitský ekvivalent tohoto názvu jest psán někdy též **Asakku**, nebo **Ašakku** (s jedním „s“, resp. s „š“). Jest rozhodně příbuzným s předešlými démony horečnatých nemocí, avšak spoře zachované zbytky textu „**Assaku**

**marsu**“ nedovolují nám přesně určití působnost tohoto zloducha nemoci, tím spíše, že text sbírky jest vedle démona Assakku

věnován i četným jiným představitelům záhubných nemocí, z nichž mnohé jsme se naučili znáti již v prvním cyklu, jako demony všeobecného jinak významu, na př. **Alu-a**, nebo **Gallu**. Z neurčitých jinak příznaků jeho působení, jak jest líčeno v nám známých částech příslušné sbírky, domnívá se Jastrow v Assakkovi spatřovati démona **souhotin**. Podle našeho názoru nemělo by se však zapomínati na blízkou příbuznost všech tří démonů, jež přece jen představují výhradně nemoci hlavy; konečně v *desce 9., verši 1.* zmíněné sbírky praví se výslovně:

„Ašakku přiblížil se k hlavě člověka“,

zatím co další verše přisuzují ostatním démonům jinou část lidského těla, jmenovité prsa **Alu-ovi**, jenž by tudíž mohl býti spíše démonem souhotin. Myslím, že oba hlavní příznaky: nemoc v hlavě a všeobecné vysílení, dá se dobře spojit v celkový stav člověka, stíženého hlavničkou, resp. skvrnitým tyfem — jenž po silných horečkách umírá vyčerpáním a strháním zažívacích cest. V tomto charakteru tyfového démona dávají Assakkovi vystupovati ostatně assyriologové většinou.

*Jensen* uvádí ve svém díle: *Texte zur assyr.-bab. Religion (Keilinschriftliche Bibl. VI., 2.) str. 4 a 5*, popisy figury démona, na jehož konci čteme: „**šumšu Asakku, Lachmu šút ...**“ t. j. „jméno jeho jest Asakku, jeden z Lachmu-ů ...“. Ze špatně zachovaného popisu můžeme jen souditi, že démon Assakku byl mimo pás kol těla představován nah, s obvyklými ptačími nohami démonů.

## Kapitola 28.

### NAMTAR, DÉMON MORU.

Zvláštní, téměř bohům jej přibližující postavení mezi demony, má **Namtar**, asyrycky **Namtaru**, zloduch moru. Jméno jeho jest čistě šumerské: **tar** značí **souditi**, **nam** jest grammatická částice, jež ze sloves činí substantiva; tudíž Namtar: **Osud**. Avšak souvislost jeho s morovou nemocí jest nepochybná a datuje se již od dob nejstarších. Odlišné své postavení ve srovnání s jinými demony vděčí Namtar svému významu v říši mrtvých, kde jest prvním služebníkem, vykonavatelem rozkazů, poslem, zkrátka ve smyslu

orientálním **vezírem** vládkyně „Veliké země“, bohyně mrtvých Ereškigaly, čili Alatu. Tato víra, spolu s názvem **Osud** jest zajisté zbytkem pradávných theisticko-demonologických názorů prvotních Šumerů, u nichž pevný systém náboženský a představy o záhrobní říši nebyly dosud zcela ujasněny. Tehdy ještě byl **Namtar-Osud** božstvím a personifikací beztvaré **smrti** vůbec, bez bližšího rozlišení jejích příčin. Později pak s vývinem deismu a démonologie, kdy jednotlivé příčiny smrti, hlavně nemoci, staly se přívlastky zvláštních démonických postav, zůstala vyhrazena bohu smrti, Namtarovi toliko nemoc nejohrovnější: **Mor**! Dalším vývojem názorů o jeho souvislosti se smrtí ustanoven byl Namtar stálým činitelem v říši stínů, a stal se i zde takřka bohem, jak svědčí legendy, tím vyloučil se však opět z možnosti bezprostředního svého působení na zemi a jedná se o něm proto jen zřídka v kouzelných textech.

O významu Namtarově poučují nás nejlépe legendy, zvláště tak zv. „legenda o Ereškigale“, mythus to významu spíše pouhé epické básně bez zvláštního okkultního podkladu. Vypráví se v něm na počátku o tom, jak bozi uspořádali ve „vznešeném nebi“ hostinu, na niž pozvali též svoji sestru, bohyni Alatu, aby se jí účastnila alespoň svým zástupcem. (Viz Ungnadův překlad legendy v *Grossmanově díle: Altorientalische Texte u. Bilder I., str. 69 a další*). Alatu posílá tudíž svého posla (sukallu), jímž jest démon Namtar. Když pak Namtar vešel do shromáždění bohů, povstali tito před ním uctivě, pozoruhodný to projev pocty pouhému démonu, jímž má býti ovšem dokumentován respekt samotných **bohů** před všemocným majestátem smrti, zosobněným zde v postavě Namtarově. Toliko bůh války **Nergal** nepovstal před poslem bohyně Smrti. Uražený Namtar spěchá si postěžovati své paní, jež povolá tudíž Nergala k zodpovídání se z učiněné jí urážky. Nergal poslechne, avšak nerozvážná ve své pýše Alatu se šplatonou se potáže. Na boha Nergala její moc nestačí. Ten ji přemůže, učiní ji však po naivně dojemné scéně (již, mimochodem, pokládám za jedno z nejhezčích míst v babylonských mýtech) svou chotí a sdílí s ní odtud vládu nad říší zemřelých.

V jiném, (nekromantickém) eposu, zvaném: „Ištařina jízda do podsvětí“ jest to opět patrně démon Namtar, jenž na rozkaz své paní otvírá bohyni Ištaře postupně sedm bran, vedoucích sedmerou zdí do země stínů a odnímá jí při tom její šat a ozdoby, a na konec jest to opět výslovně Namtar, jenž na rozkaz Alatin (*verš 68-75*) poráží spanilou bohyni lásky všemožnou nemocí, hrozný to symbol, třebaš dočasného vítězství Smrti nad mládím, krásou a láskou.

V eposu o Gilgamešovi-Nimrodovi naříká tento rek nad smrtí svého druha Eabaniho a mezi všemi možnostmi smrti, jimž tento unikl, aby na konec

zahynul ponižujícím způsobem na štípnutí nepatrného hmyzu, uvádí na prvním místě boha moru Namtara, („**ilu Namtar ul isbatsu ...**“ : „(bůh) Namtar jej neschválil ...“), pozohodný to detail, ana na př. u národů tak bojovných obvyklá smrt na bojišti se uvádí teprve na čtvrtém místě.

Abychom konečně připojili ještě původní líčení působení a vlastností Namtarových, stůž zde příkladem úryvek z jednoho kouzelného textu (*Etudes aecadiennes, II., 1, No, XVIII.*, překlad viz též *Lenormant: Magie, etc., str. 51*):

„— zlý Namtar spaluje zemi, tak jako požár,  
Namtar napadá lidi jako Idpa (= Assakku),  
Namtar táhne rovinou, podoben řetězu,  
Namtar člověka jímá tak jako nepřítel,  
Namtar zapaluje člověka tak jako plamen,  
Namtar nemá rukou, ni nohou, padá však na člověka jako smyčka ...  
etc.“

## Kapitola 29.

# DUCHOVÉ MRTVÝCH; ÚVOD, NÁZVY A POJEM.

V dalších kapitolách přistoupíme nyní k nejčetnější a spolu nejdůležitější skupině našeho schematu babyl. démonů, jimiž jsou duchové zemřelých lidí. Odtělené bytosti byly prvými ze světa duchů, prvými obyvateli zásvětné říše, s nimiž se setkal ve vývoji své kultury člověk vůbec a mongolský národ Šumerů zvláště. Jest takřka význačným rysem náboženských nauk žluté rasy, že animismus a spojená s ním víra v nesmrtelnost duše a s ní opět kult předků, nejen že se zachoval dokonale v pozdějších vývoji, nýbrž, a to jest význačno, přežil i deismus sám, jenž, povstav z něho, pozbyl opět významu, jako v Číně na př., (odmyslíme-li si zde vlivy ostatně cizorodého Buddhismu). Netřeba podotýkati, že systém nauky o duších zemřelých přejali oficielně též semitští Akkadové a že nauka tato stala se pak obecnou věrou všech národů, ovlivněných babylonskou kulturou, Židy, a též i Řeky v tom směru nevyjímaje.

**Název a pojem duchů mrtvých:** Pojmenování duchů zemřelých jest v důsledku svého vzniku původu nejstaršího, a datujícího se již od Šumerů. Nejčastějším názvem pro ně jest **Utuk**, nebo **Utug**, semitsky **Utukku**. Synonymem: slova Utuk jest **Ekimmu** nebo **Etimmu** (toto čtení navrhuje na

př. Jeremias), kteréžto jméno v textech a mythologii přichází neméně často jako název Utuk. Ekimmu samo jest výraz asyrský, šumerský ekvivalent tohoto jména zněl **Gédim**, nebo **Gigim**, jak čteno dříve, na př. u Lenormanta. Méně obvyklým jest dále název **šalamtu**, (= mrtvola), pocházející od podst. jména šalámu = pokoj, a značí tudíž podle Jeremiase: „toho, s nimž jest již všecko skončeno“. O velikém staří obou názvů Utuku a Ekimmu, resp. Gédim (o kterémžto posledním, jako názvu samostatného démona ve významu **strašidla**, viz předchozí kapitoly) — svědčí jednak umístění jich na prvním, resp. třetím místě obvyklých sérií démonů o 6, 12, nebo 14 členech, jež se stalo pak stereotypním, jednak okolnost, že ze jména jejich utvořeno bylo brzy a nejdříve generativní pojmenování démonů vůbec, jak svědčí na př. název často již uvedené sbírky „Utukké limnůti“, t. j. zlí démoni.

Jest důležité vystihnouti přesně původ a klassifikaci mrtvolných démonů, abychom mohli jejich systém uvést v soulad s nynější, všeobecně platnou teorií spiritismu, resp. okkultní. Názor o posmrtném bytí lidských individuí v babylonské démonologii postihoval toliko prvá dvě možná stadia osudu zemřelých, totiž především stav jejich bezprostředně po smrti, kdy duch zemřelého žije ještě v našem světě ve shodě s jeho prostorem a časem. V tomto stadiu nemění takřka zemřelí svého působiště, v jakém byli za živa; prodlévají dále ve svém bývalém okolí, domě, u svých rodin, nebo na blízkou svého těla, plynou většinou neviditelně, vyjma zvláštních případů, nebo tam, kde jest jejich přítomnost vnímána sensitivy, ve fluidické sféře naší země, jež odpovídá pláni **Linga-šariry** podle indické okkultní terminologie. Se svého stanoviska jsou si mrtví v tomto prostředí dobře vědomi našeho světa a jeho dějů, a snaží se také případně působiti v určitém směru na jeho osudy. To jest tudíž první stadium záhrobního života.

Po nějaké, individuálně různé době nastává přeměna: dostavuje se opětně smrt, t. j. odloučení se lidské monády od nejhrubší, fluidické duše: vlastní bytost člověka, daleko jemnější podstaty, vstupuje do vyšší sféry světů, jež stojí většinou již zcela mimo zákony prostoru a času světa našeho. Tam je již říše Snů a Fantasie, tam utvářejí se v pláni astrální v sebe uzavřené fáse a útvary nového života, k nimž tíhne pak duch zemřelého podle individuální sympatie, čili **lásky**, jak učí **Swedenborg**, jež odpovídá jeho duševnímu rozvoji, utkvělým představám, nabytým vlivem náboženství neb způsobem jakýmkoliv. Zatím jeho fluidická mrtvola po této druhé smrti zůstává ve sféře přitažlivosti naší planety, a plyne s jejím časem a prostorem. U lidí citově vyrovnaných a celkem pokročilých na dráze svého vývoje rozplývá se a hyne většinou velmi brzy tato larva, či mátoha, ať již způsobem přirozeným, neb násilným. Naproti tomu u primitivních, hrubě materialistických lidí zůstává

tento stín oživen utkvělou, vášnivou touhou po svém sebezachování a návratu k hrubým požitkům hmotného světa, jež musil zemřelý opustiti často v plné touze a radosti ze života a jeho rozkoší. Tento vášnivý stav mysli ovládá jak zemřelého bezprostředně po své smrti v pláni fluidické, tak i zůstavený jím zde Stín, či fluidickou mrtvolu v okamžiku, kdy jest duch jeho přitážen v druhé své smrti neodolatelně silami vyššího astrálního. A tito mrtví, nalézající se dosud v pláni fluidické, a mátohy, po nich pak zde zbylé, toť jsou oni démoni, zvaní Babyloňany Utukku neb Ekimmu. Kdežto však mrtvý sám v tomto stavu a na rozdíl od pouhé své larvy, neb stínu jest, díky složitosti své bytosti a přítomným současně vyšším jejím složkám, stále ještě přístupen, tak jako za živa reakci na různé impulsy, přicházející z **Vnějška**, ze světa hmotného, na př. prosby a modlitby, odvolávání se na jeho city a vášně, jak je choval v sobě za živa v celé jejich rozmanitosti, dále na důvody ať citu, či rozumu, představuje jeho fluidická mrtvola neb larva monoideickou bytost, pouze s nepatrnou zásobou nutných představ a upomínek a s nízkou inteligencí, potřebnou a zaměřenou toliko k jedinému cíli: udržení života a dosažení všech možných jeho požitků, za každou cenu. Na ně nemohou působiti již affekty citové neb rozumové, leč by výjimečně byly samy onou monoideisující ideou, na př. mateřská láska zemřelé matky k živým jejím dětem. Svým intelektem jsou podobné larvy rovny pouhým zvířatům a to dravcům. Jejich pud sebezachování činí je sobeckými a zlými, čímž se stávají pravými démony ve smyslu babylonském. Také způsob, jímž dosahují cíle, t. j. zachování života jest bez výjimky zlý a žijícím nebezpečný: ssají lidem, hlavně ve spánku krev, nebo aspoň nervovou sílu. Jestliže však podobná larva touží spíše po smyslných, erotických požitcích, vystupuje též v úloze démona Lilú, nebo jeho družky Lilítu či Ardat lili. V této podobě jest ovšem méně nebezpečnou.

Stručně shrnuto, znala pode jménem démonů mrtvých babylonská démonologie celkem dva druhy příbuzných bytostí: Zemřelé, které jakákoliv příčina poutá dosud mocně k opuštěnému jimi fyzickému světu, nebo larvy těchto mrtvých po druhé jejich smrti, larvy, oživené nejsilnější ideou, jaká mrtvé přežila, totiž touhou po hmotném životě a jeho smyslných požitcích, k níž se pojí všeobecný pud sebezachování, činící z těchto larev nebezpečné, nejvyšší sobecké a dravé šelmy, nešťící se ničeho, co by jim aspoň dočasně umožnilo prodloužiti upří jejich existenci. Pokud se týče druhého stavu zemřelých, v jakém se tito ocitají po své opakující se smrti a vystoupení z fluidického těla, nenáleží tato fáze života již našemu světu a nemůže se proto uplatňovati v jeho prostorových a časových podmínkách, vyjma snad vzácného a problematického případu úmyslné nekromantické evokace. Bytosti v této fázi neb formě života nemají již pro živoucí lidi praktického významu a nenáleží tudíž mezi **démony** v babylonském pojetí. Jimi se obírá již nikoliv vlastní

magie, jako spíše náboženské soustavy, a z původní literatury sbírky legend a epická poesie.

## Kapitola 30.

### PODOBA MRTVOLNÝCH DUCHŮ.

Původem svým jsou vlastně lidmi, zachovávají duchové mrtvých, tak jako v tradici všech národů, dob a okkultních soustav, i za branou smrti podobu lidskou, či spíše zevnějšek, jaký měli v okamžiku smrti, a pouze ti z nich, jež náruživá vášně a touha po životě udržuje v magickém kontaktu, nebo lépe raportu s mrtvým tělem, jež zanechali na zemi, prodělávají ve svém zevnějšku i změny, jakým podléhá jejich mrtvola, od zdánlivě nezměněné podoby krátce po smrti všemi dalšími stadii: hniloby, tlení až do obrácení v pouhé kostry, fakt to, vůbec známý v historii lidských strašidel. Tento okkultně správný názor pronikl i v babylonské démonologii a musil mu ustoupiti i jinak obvyklý a vžitý způsob fantastického zobrazování babylonských démonů. O tom svědčí na př. rituál o sdělení sošek duchů mrtvých za účely patrně nekromantickými, jež popisuje zevnějšek těchto sošek zcela střízlivě. Dle jednoho popisu na př.: (Viz *Jensen, Texte zur assyr.-babyl. Religion, Keilinschriftliche Bibl. VI., 2, str. 6-9.*) vyhlíží démon toho druhu zcela „lidský“, a zdobí jej toliko různé symbolické znaky, na př.: čelenka z rohů, obvyklý to znak síly, dále dvojité sekera a luk, jež zdůrazňují patrně jeho bojovnou a násilnickou povahu. Nechybí zde ani zmínka o opásání, tak obvyklá při popisech démonů, jehož význam jest dosti záhadný. Naskytá se nám maně v tomto směru obdoba s tak častými rčeními bible o „opáсанých bedrech“. Zdá se, že v obou případech se má symbolicky vystihnouti pohotovost a **energie** jak v bibli jest ostatně zcela zřejmo z logického smyslu neb i výslovného naznačení.

## Kapitola 31.

# O OSUDECH ZEMŘELÝCH A JEJICH ROZDĚLENÍ.

Jak řečeno, měla démonologie v praxi co činiti toliko s jednou třídou **duchů zemřelých**, t. j. s těmi, kteří a pokud trvají po své první smrti až do opuštění fluidického těla při druhé odluce, nebo s oněmi jejich pozůstalými fluidickými těly - larvami. Ne však všichni mrtví stávají se po své smrti zlými, upírovitými Utukky nebo Ekimmy, jež zasahují záhubně do světa živoucích lidí. Všeobecně lze říci, že jsou jimi pouze ti, kteří nezemřeli ve vyrovnaném, všech světských starostí zbaveném klidu, jaký přináší přirozená smrt ve vysokém stáří v kruhu šťastné a vším opatřené rodiny, po životě, jenž umožnil člověku užiti do sytosti obvyklých slastí a požitků. Zemřelé tohoto druhu neváže pak po smrti nic k fyzickému životu, jež opustili, žádná neukojená touha neb starost. Pobyt těchto šťastných nebožtíků ve fluidické sféře lingaické bude tudíž krátký, brzy projdou branou druhé smrti do říše mrtvých a jejich fluidické mrtvoly, neb larvy jimi při druhé smrti zanechané rozpadnou se též brzy, neboť není důvodu, jenž by je poutal k další existenci: žádná mocná idea, jako strach, neukojená touha, jakákoliv vášeň negalvanisuje jejich mátožné údy k upřímu, krutému boji pro zachování jejich jsoucnosti. Jinak tomu bylo ovšem při těch, jež násilná smrt (s výjimkou někdy čestné smrti ve válce) vyrvala na počátku, nebo v plném víru života ze středu jejich fyzických starostí, tužeb a očekávaných požitků, jimiž se jejich životní hlad dosud ne zcela nasytil. Také však starost o osud mrtvého těla jest význačným důvodem, jenž s předchozími způsobuje, že mrtvý po smrti nemá klidu a touží se vraceti ku svým neukončeným plánům a nevyžitým požitkům a rozkošem fyzického žití. Touto mocnou představou, k níž se pudově pojí snaha po zachování vlastní existence vůbec, nabijí pak svou fluidickou mrtvolu (larvu) a nutí ji tak zápasiti úsilně ve směru určité ideje na hranici fyzického a fluidického světa. Tento logický a zajímavý poznatek si brzy osvojili babylonští démonografové, a dělí tudíž duchy mrtvých různě podle způsobu jejich fyzické smrti nebo podle druhu neukojeného smyslu fyzického života.

Tak se stávají Utukky neb Ekimmy, t. j. mrtvolnými duchy:

I. Ti, kteří se nedočkali na tomto světě lásky manželské, nebo neužili rozkoší pohlavního obcování vůbec. Takto neukojená stráž a tužba těla u příslušníků smyslného národa, jakým byli a jsou Semité povždy, způsobovala,

že mrtví neměli na onom světě pokoje a nejprve oni sami a pak jejich larvy stávaly se popudlivými, lačnými démony — succuby neb incuby, podle okolností. Kouzelný text *Utukké limnūti* dovolává se v *Kol. IV., 42 — V., 14*, mezi jinými ochrany bohů proti duchům mrtvých:

„ať jest to buď neprovdaná dívka,  
ať jest to buď v manželství nevstoupivší muž.“

(Viz: *Jastrow, Religion I., str. 359.*)

Jiný dvojjazyčný fragment kouzel, textu (*W. A. I. II. 33, No. 4*, viz *Lenormant: Magie, etc., str. 9., pozn.*) vylučuje truchlivý osud, jenž na onom světě očekává dívku, jež zůstala pannou, jak praví text:

„dívka, již žádný muž za ženu nepojal,  
dívka, jež nedosáhla svým půvabem manželova objetí,  
dívka, jež objetím svého muže nepozbyla pannenství,  
dívka, již její manžel v důkazu milostné přízně „slední závoj“  
neodňal ...“

II. **Utukkem** stává se dále ten, kdo zemřel v bídě a hladu, bičován za svého života marným úsilím, pokrmem a nápojem udržeti svůj bledý život a zpříjemnit si jej požítkem hojného jídla a pití.

V jedné z menších kouzelných sbírek, (přeložil: *Rawlinson, II. 17-18*, nebo lépe: *Haupt, Akkad-Sumerische Keilinschrifttexte, Nr. 11, str. 82-99*) — svolává se pomoc bohů proti duchům těch, kteří zemřeli za takových okolností:

„proti tomu, jenž hladem v žaláři zemřel,  
proti tomu, jenž žíznil v žaláři zemřel,  
jenž hladem zašel a komu ve hladu ani líbezná vůně (pokrmů) pocítit  
nebylo dopřáno.“

III. Ve třetí skupině konečně možno uvést všechny ty, jež **násilnou smrtí** byli vytrženi z požitků života. Jako příčina podobné smrti se uvádí na př. (*Utukké limnūti, kol. IV., 42 — V., 14*), — a pomoc boha **Éy** se vyzývá proti duchu násilně zemřelého:

„ — ať jest to buď ten, jenž (pádem) palmy o život přišel,  
— ať jest to buď ten, jenž za plavby lodí, ve vodě smrti zahynul“.

Podobně ve výše uvedeném textu Rawlinsonově, resp. Hauptově (*Jastrow: ibidem*) vyzývá se pomoc bohů „proti onomu, jenž na břehu řeky s

životem se rozloučil a zahynul“, nebo „jenž v pustině, neb v močále smrt našel.“

O tom, jenž padl v boji, mínění demonografů se rozchází, ačkoliv jejich, třebaš protivné názory dají se dobře sloučiti, podle našeho mínění vzhledem k individuálním zvláštnostem jednotlivých konkrétních případů. Na jedné straně převládá všeobecný názor o smrti ve válce, jako smrti násilné, jež stejně jako jiné, život odnímající neštěstí olupuje padlého o tělesné požitky a klade mez jeho nadějí a tužbám. Na druhé straně se opět zdůrazňuje čestnost smrti zbraní. Myslím, že tu není rozporů, neboť rozhoduje zajisté individuální smýšlení padlého samotného, a podle tohoto stanoviska upravuje se i další jeho osud po smrti. Padnutí ve válce jest pro pravého hrdinu zajisté nejšťastnějším zakončením životní dráhy a vyvažuje na druhé straně zcela ztrátu životních radostí. Ne tak ovšem pro zbabělce. Obě tato stanoviska nalézají tudíž svorně opory v textech.

Ve výše citovaném Hauptově textu čteme na příklad, jak ochrana bohů jest vyžadována:

„proti muži (rekovi?), jenž zbraní byl usmrcen“.

Ve shodě s druhým názorem stojí pak dojímavé a krásné místo, jímž končí *XII. deska* a t. zv. epos o **Gilgamešovi**, (Nimrodovi) vůbec. Gilgameš vyvolal si totiž z říše stínů ducha svého věrného přítele Eabaniho a mezi jiným táže se jej dychtivě a úzkostlivě na osud mrtvých na onom světě. (Následující místo vzato jest z originálního textu, jež uveřejnil *Jensen: Mythen u. Epen, Keilinschriftliche Bibl. II., I., str. 264-265*):

„ — ša múti parzilli imutu, — tamur?“ „Atamar!  
ina maal salilma, mé zakúti išatti!“  
„Ša ina tachazi díku, tamur?“ „Atamar!  
Abušu u umušu réssu našú  
u aššatsu ina muchchišu [— — —]!“

Překlad:

„ — takového, jenž smrtí železem zemřel, viděl jsi?“ „Viděl jsem!  
Na lehátku si hová a popijí čistou vodu!“  
„Takového, jenž v bitvě byl zabit, viděl jsi?“ „Viděl jsem!  
Jeho otec a matka mu podpírají hlavu  
a jeho choť (sklání se) nad ním! ...“

Poznámka: V prvním verši jest slovo „parzilli“ (železem) čtením poněkud nejisté. Odpovídající klínové značky vypadají ovšem jako „an-bar“, což značí = parzillu, (železo), jest však nápadno, že o smrti v boji mluví ještě jednou násl. verše. V předposl. verši fráze „podpírati hlavu“ (tak v originále) značí tolik, co naše „těšiti, upokojevati“.

**Resumé:** Všichni tudíž, kteří zemřeli před vyplněním svého poslání na zemi, totiž žítí a rozmnožovati své potomstvo, všichni ti, již zahynuli hladem a žízní, nebo podlehli smrtelné nehodě, poutání jsou k opuštěnému světu pocity neukojených tužeb a nevybouřených vášní. Celou filosofií semitských názorů starého Orientu vane vesměs tento tak živelný materialismus, přilnutí ke hmotě a k fysickému tělu, bez něhož, třeba uznávaný život na **onom** světě jest mátožným a strastiplným osudem. A tak pochopíme celou tu zoufalost a hrůzu před smrtí, stělesněnou v jediný verš Gilgamešova eposu, jímž stejnojmenný rek vyjadřuje názor všeho svého lidu:

**„anáku amatma ul kí Eabani má!“, t. j.**

**„já nechci zemřítí, tak jako Eabani“**

(věrný a předčasně zemřelý druh hrdinův). Silný a nepřemožitelný heros pobíháje po poli „hořce pláče“ jako bázlivé dítě, a celý další obsah dlouhého eposu jest jediné líčení namáhavé cesty za dosažením **fysické** nesmrtelnosti! Člověk, jak víme, nemění se ihned po smrti; a co jiného může dělati potom jeho duch, než obletovati v mučivé touze svět dosud žijících, šťastnějších jeho přátel a snažiti se jakýmkoliv způsobem bráti podílu na jejich materialistických radostech a požitcích? Vždyť tehdejší člověk tolik miloval své fysické tělo, jak prozrazuje naivně několik veršů samomluvy oběti čarodějů (kouz. text: *Maklu, deska XI., verš 23-26, Jastrow, Religion, I., 317*), v nichž jest lidské tělo apostrofováno úpěnlivě a mazlivě:

„(Vždyť) já tě miluji, má vlastní bytosti, vždyť já tě miluji, tělo mé!  
Tak jako Nergal svůj dobytek miluje!  
Tak jako ovce své jehně, gazela mládě, oslice své oslátko,  
tak jako rostliny země miluje, jejichž sémě do sebe přijímá!“

Zdá se, že okkultní nauky starých obyvatel Babylonie (tak jako v Egyptě) brzy správně vystihly vztah mezi člověkem, bezprostředně po smrti a jeho fluidickým tělem, později larvou na straně jedné, a fysickou mrtvolou na druhé straně. Duch, či spíše duše tehdy žijících lidí nemohla se nikdy dokonale odloučiti od fysického těla z důvodu svého materialistického založení a hrubě smyslné povahy. Ono fluidické pouto mezi duší a tělem, trhající se obvykle po smrti, zůstávalo zde patrně v celistvosti, alespoň ve formě slabé nitky, jež nepřestávala po smrti účinně spojovati hrubé prvky astrálního těla lidského s oním zbytkem fluidického obalu, jenž po smrti zůstává při mrtvole, nazýván

jsa v kabbale **elementární nefeš**, t. j. „duše hmoty“. Pouze tehdy, bylo-li tělo náležitě opatřeno hrobem a mohlo tlít v klidu v lůně země, nebo hrobky, nabýval mrtvý aspoň v tom směru pokoje, an si byl jist, že jeho nepřítel nebude moci jej trápit ještě po smrti tím, kdyby nakládal špatně s jeho tělem, jež zde zastupuje takřka volt při očarování, který díky svrchu zmíněnému fluidickému **spojení** těla s duší, přenáší na duši zemřelého magicky všechny rány, udělované symbolicky jeho mrtvole. Tento názor nebyl ostatně ničím podivným, uvážíme-li nesmírné rozšíření praktikování maleficia a víry v ně v zemích babylonské kultury vůbec. Ostatně jest mínění o účincích aktů, páchaných na lidské mrtvole tak instinktivně vštípeno všem lidem za všech dob, že ještě moderní trestní zákoník stihá jakékoliv necudné neb nešetné počiny vůči mrtvým tělům, jakoby tím chtěl úmyslně dáti sankci prastaré okkultní tradici, jež se ovšem nijak neskrývá pod rouškou příkazů veřejné morálky neb náboženství, jako zákon.

V souhlase s patrnou vírou v kontakt mezi mrtvolou a duší zemřelého vyvinulo se již v předhistorické době přesvědčení, že oběti, přinášené tělům zemřelých, prospívají i jeho duchu, jenž se takřka živí a šatí, nejčastěji spálením uvolněnými fluidy pokrmů a oděvů. Tato víra, vlastní ostatně veškerému lidstvu ještě podnes a technicky mistrně vystižená u Herodota v příběhu o korintském tyranu Alexandrovi a jeho zemřelé choti Melise, dala logicky správně vzniknouti theorii, že nedostatek podobných obětí a vůbec péče, postihuje těžce duše, neb larvy zemřelých a nutí je pak jako strašidelné Utukky nebo Ekimmy hledati si násilně prostředky k zachování života upírstvím, a jiným způsobem na úkor žijících. Protože přední povinnost přinášení těchto obětí mrtvým náležela potomkům zesnulého (stejně jako v Egyptě neb Číně), byl na tom přirozeně nejhůře ten, kdo nezanechal po sobě potomků, nebo kdo neměl alespoň přátel, kteří by je zastoupili v této zbožné povinnosti, nebo zemřel náhodou, jsa vzdálen svého domova, jako cizinec neznámého jména a rodiny. Stával se tudíž, stručně shrnuto, nepokojným Utukkem, nebo Ekimmem hlavně zemřelý: 1.) nepohřbený, 2.) jenž neměl potomstva, 3.) o něhož se nikdo nestaral, 4.) cizinec, (u něhož jest tomu tak konečně důsledkem: skutečností ad 2. a 3.).

V následujícím podáme několik dokladů: Tak na př. text *Utukké limnúti* (kol. IV., 42 — V., 14, viz *Jastrow: Religion I., 358—359*), vyzývá pomoc **Éovu** proti démonům!:

„ať již jest to někdo, jenž venku byl pohozen,

— — — — —

a nebyl přikryt zemí,

— — — — —

Bud' že jest to nějaký nepohřbený Ekimmu,  
bud' že jest to Ekimmu, o nějž nebylo pečováno,  
bud' že jest to Ekimmu, pro nějž nikdo obět mrtvých nepřinesl,  
bud' že jest to Ekimmu, pro nějž nikdo úlitby nevykonal,  
bud' že jest to Ekimmu, jenž nemá potomstva.“

V jiném, již citovaném kouz. textu (*Rawlinson, II., 17-18, Haupt: Ak.-Sumer. Keilschrifttexte, Nr. 11., Jastrow: Religion I., 367*), uvádí se mezi bytostmi, člověku škodlivými: „nepohřbený, hrobem neopatřený“.

Konečně v onom dramatickém rozhovoru mezi Gilgamešem a jeho z hrobu vyvolaným přítelem Eabanim, (jehož začátek jsme výše citovali), táže se Gilgameš dále:

„Ša šalamtašu ina séri nadát, tamur?“ „Atamar!  
Ekimmašu ina irsitum ul salil!“  
„Ša ekimmašu pakida lá išú, tamur?“ „Atamar!  
Šukulat dikari, kusipat akali  
ša ina súki nadá, — ikkal! — — — “

Překlad:

„Takového, jehož mrtvola na poli byla pohozena, viděl jsi?“ „Viděl  
jsem!  
Jeho duch na zemi nemá pokoje!“  
„Takového, jehož duch nemá, kdo by se oň staral, viděl jsi?“ „Viděl  
jsem!  
Výškrabky hrnce, zbytky jídla,  
jež na ulici byly vyhozeny, — jí on!“

Líčení toto vystihuje tudíž názorně drastickou svou prostotou osud ubohých nepohřbených a těch, již nezanechali po sobě láskyplné, pečující ruky a neměli přátel. Nevíme však, zda poslední dva verše mají toliko symbolicky znázorniti, že duše opuštěných jsou po smrti na tom stejně, jako žebráci, sbírající na ulici odpadky pokrmů, nebo zda jest zde myšleno skutečně, že duchové tací živí se přímo fluidickou podstatou podobných zbytků?

Konečně o smutném osudu zemřelých cizinců, nebo těch „již nemají jména“, t. j. nemanželských dětí neznámých rodičů = („maré lá mamananim“ v originále, t. j. doslovné „synové ničí“) poučují nás dva verše onoho již vícekrát citovaného Rawlinsonova, resp. Hauptova textu:

„proti tomu, jenž má neznámé jméno (= cizinec),  
proti tomu, jenž nemá jména! (= nemanž. dítě).“

Zemřelí tohoto obojího druhu stávají se tudíž v důsledku své anonymity, jež zaviňuje pak lhostejnou neúčast ostatních žijících vůči nim, bludnými a nebezpečnými **Utukky** či **Ekimmy**.

Dodatkem k této, dosti již dlouhé kapitole chceme se ještě zmíniti stručně o významu pohřbívání. Již v nejstarší době, najmě v Egyptě, ale vůbec i u všech národů, stejně jako v Babylonii shledáváme se se skutečností, jak veliký důraz byl kladen na řádné pochování mrtvoly, a naopak, že bylo pokládáno za svrchovanou potupu a neštěstí pro mrtvého odepření pohřbu a přirozeně pak též za příčinu strašení a znepokojování duchy takto postižených nebožtíků. Jest pozoruhodno, jak na př. v Řecku byl důležitým požadavkem pečlivý pohřeb, a za jak veliký trest, resp. prohřešení bylo považováno jeho odepření. Za těchto okolností budeme se na př. již méně diviti nesmyslné a námi nepochopitelné krutosti, s jakou potrestali Athéňané smrtí svých deset **vítězých** navarchů, kteří třeba byli vyhráli námořní bitvu u **Arginús**, nadmíru prý se prohřešili tím, že (pro blížící se bouři) nepochovali svých padlých! (S podobným názorem o důležitosti pohřbu setkáváme se též v tragedii Antigoně.)

Hrozící nebezpečí, jemuž byly po smrti eventuelně vystaveny pozůstatky člověka od jeho nepřátel bylo také patrně důvodem, proč se celkem tak málo mluví o hrobech vynikajících jedinců, najmě králů v historických památkách babylonských. Uplatňovala se zde obecná tendence spíše utajiti místo pohřbení před zhanobujícími činy nepřátel mrtvého. Z této příčiny byly vyhledávány hroby v močále, jak **Arrian** a **Strabo** ve své zmínce o babylonských obyčejích hodnověrně dosvědčují. Podle Delitzsche možno si tímto způsobem vykládati údaj t. zv. *Babylonské kroniky*, jež v *Kol. V.* zmiňuje se o tom, že král babylonský **Éa-mukin-zér** pochován byl v močálech u **Bít-Chašmar**: (... ina „rakkati“ ša bít Chašmar kibir). (Poznámka: Hugo Winkler překládá o všemi: pohřben v „rakkati“ [smysl **neznám** — Delitzsch: **močály**], **paláce** Chašmarova.) Že obava před zneuctěním mrtvoly nebyla lichou, svědčí četné historické doklady. Zejména předposlední král asyrský, surový despota Assurbanipal vyznamenal se ohavnými činy tohoto druhu. Tak po konečném dobytí Babylonu (646 př. Kr.), v němž mu vzdoroval vzbouřivší se proti němu bratr jeho **Šamaš-šum-ukín**, místodržitel babylonský, kázal pološetlelá těla jeho bojovníků, kteří průběhem obléhání zemřeli buď v boji, či morem, neb hladem, vykopati a předhoditi psům na pospas, a také hroby elamských králů po dobytí Sús zhanobil a kosti vládců říše elamské dal odvésti

z vlasti a potupně pohoditi. Vedle těchto dokladů máme na př. dochování kletbu, jež hrozí tímto osudem tomu, jenž by porušil danou přísahu:

„limkut šalmatsuma, kibira ai irší!“, t. j.

„necht' jest pohozena jeho mrtvola a pohřbu necht' nedojde!“

## Kapitola 32.

### VLASTNOSTI A PŮSOBENÍ DUCHŮ MRTVÝCH. JEJICH SÍDLA.

Z toho, co bylo v předchozích statích řečeno, možno si již učiniti dostatečný přehled o povaze a působení oné skupiny zemřelých, již náležejí mrtví bezprostředně po své fyzické smrti a později jejich larvy, a zvou se **Utukku**, neb **Ekimmu**. Oba tyto názvy jsou tudíž synonyma jednoho druhu bytostí, po výtce zlé, upíří, smyslné a sobecky kruté povahy, řídicí se většinou jen zákony pudového zachování života. Těmto vlastnostem odpovídá pak také jejich působení. V původních pramenech dovídáme se hojně podrobností: tak **Ekimmu** líčen jest jako stínové strašidlo oblétající hroby, (ve shodě s všeobecnou tradicí všech národů ve všech dobách), nebo čhající v pustinách a temných místech na člověka, aby se naň náhle vrhl, jej k zemi srazil a vyssál pak bezbrannému patrně buď krev, nebo nervovou sílu. V textu *Utukké imnúti* (*deska II., 26*) praví se (v šumerské versi):

„**Utuk chul edinna lu — tila bangaz**“, t. j.

„zlý Utuk, jenž v pustině živoucího vraždí“.

O jiné hrozné zábavě duchů mrtvých se vypráví opět v jiném textu (*Haupt, Akkadische u. Sumer. Keilinschrifttexte, str. 83, kol. I., Jastrow, Religion I., 280*):

„**zlý Utuk, jenž člověku kůži s těla sedřel**“,

a v témže textu nalézají se dále jakási litanie, vyličující zřejmě v určité zpěvné rytmicí působení duchů mrtvých; verše ony znějí v asyrském originálu:

„Utukku kamú ša améli,  
Ekimmu kamú ša améli,  
Ekimmu epiš limnútím,  
Utukku epiš limnútím!“, t. j.

„Utuk, jenž člověka uchvátí,  
Ekim, jenž člověka uchvátí,  
Ekim, jenž zla je strojitel,  
Utuk, jenž zla jest strojitel!“

Jména těchto dvou nejstarších démonů vůbec stala se brzy, jako mnohá podobná pouhými druhovými názvy všech zlých duchů, na př. v titulu nám známé kouzelné sbírky: **Utukké**

**limnúti**. V jiném textu, shora citovaném, (*Haupt, ibidem, str. 83, kol. I., 1-10. Jastrow: I., 279*) rozlišují se pak různí démoni podle místa svého působiště a nazývání jsou všichni bez rozdílu **Utukky**:

„Utuk pole, Utuk pohoří,  
Utuk moře, Utuk, jenž ve hrobech číhá“.

Jako démoni postupem času vůbec, stávají se také Utukku a Ekimmu duchy nemocí. Ve sbírce *Ašakku marsu* (*Pl. 9., 1-16, Rawlinson IV.<sup>2</sup>, 29, Nr. 2, Jastrow, Religion I., str. 349*) uvedeni jsou s následujícími vlastnostmi:

„Zlý Utukku přiblížil se jeho (člověka) **krku**,

— — — — —  
Zlý Ekimmu přiblížil se jeho **žaludku** (vnitřnostem)“.

Jak vidno, byl Utuk nebezpečný **krku** lidskému (ssál patrně v těchto místech krev, jak jest u upírů obyčejem), Ekim byl zase démonem břišních, než žaludečních nemocí (ssál snad nervovou sílu z **plexu solaris** v krajině žaludeční?). Setřením původního významu zvláštního démona mrtvých stalo se, že Utukku a Ekimmu pojati byli i do skupiny t. zv. **Sedmi démonů** elementárních, jakýchsi knížat duchů, tehdy, když také původní samostatný význam, těchto Sedmi upadl. V jejich řadě uvádí se pak Utukku jako zplozenec nejvyššího boha Anua, což jest zajisté cizí původní představě duchů mrtvých, jako takových.

Co se týče hlavního místa přebývání duchů zemřelých, tu ti z nich, kteří ve stálém neklidu, vášní k životu jsouce štváni těkají na zemi buď jako skuteční duchové mrtvých, nebo i pouhé jejich stíny (larvy) vázání jsou, jako

vždy a všude především na místa, k nimž je přitahují vzpomínky z jejich života, nebo předměty, či osoby jejich nesplněných tužeb. Tak duch matky, zemřelé po porodu, nebo při kojení, zdržuje se, nepřekonatelným poutem jsa vázán, na blízku svého dítěte, zavražděný, nebo náhlou smrtí skosený poletuje nad svými tělem, nebo na místě, kde jej smrt postihla, a ti, jimž nebylo popřáno pohřbu, lkají nad pozůstatky svých tělesných schránek, jakoby v očekávání, až se někdo nad nimi smiluje a pokryje jejich těla zemí. Jinak jest nejčastějším místem pobytu zemřelých přirozeně jejich domov, rodina, kruh přátel a okolí jejich někdejší životní pouti. Larvy naproti tomu, u nichž většinu rozumových a citových hnutí zatlačila surová, animální pudovost, poháněny jsou tam, kde doufají nerušené ukojení svou chtivost po životodárné síle. Při tom prodlévají nejraději v samotách a temnotě, neboť světlo jest jejich největším nepřítelem, rozkládajíc ektoplasmické shluky jejich fluidických těl. Konečně někdy, aspoň ve chvílích nasyceného klidu přitahovány jsou tyto larvy také k místům, kde odpočívá kdysi jejich fyzické tělo, jež představuje takřka jediný jejich stykový pol se světem hmotným. Pak se vznášejí bez hnutí, aneb s líným pohybem nad hroby, jak je ještě někdy podnes spatřuje na pohřebištích oko „vidoucích“ sensitivů.

Jaký jest však osud oněch duchů, kteří ve druhé smrti opustili svá fluidická těla (larvy) a vstoupili ve vyšší pláň astrální, jež stojí již zcela mimo fyzický svět s jeho prostorovými a časovými podmínkami? Sídlem těchto duchů jest místo, jež možno nejlépe nazvati očistcem nebo předpekším, a odpovídá nejspíše Kama-loce a současně i poněkud Devachanu věrouky indické. Podle prvotních názorů babylonských není to však místo utrpení, ale také ne radosti. Jako matné stíny dlí tu zemřelí v mráкотném přízraku života, zcela ták, jak líčí toto místo a jeho obyvatele Homer v 9. zpěvu Odysseie. Jeho líčení bychom mohli nazvati takřka plagiátem stejnorodých názorů babylonských, kdybychom si nebyli současně vědomi okolnosti, že příčinou této překvapující shody názorů řeckých a babylonských mohlo by býti též přímé nazírání a vlastní zkušenost řeckých zasvěcenců a nekromantů.

Lituji, že nemám dosti místa, abych pojednal podrobně o Říši mrtvých podle tradice babylonské, o jejích představách záhrobního života a o bozích, jež vládou oním krajem stínů. V podrobnostech mohu jen odkázati na příslušnou (a přístupnou) literaturu, a to především původní, již představují babylonské eposy: O Gilgamešovi (zejména II. a XII. jeho deska), dále legenda o bohu Nergalovi a bohyni Ereškigale a konečně slavný epos „Ištařina jízda do podsvětí“; z novějších pramenů vedle obširného díla *Jastrowova (Die Religion, etc.)*, jest to hlavně *Delitzschův spis „das Land ohne Heimkehr“* a díla *Jeremiasova: „Die babyl.-assyrl. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode“*,

dále „*Hölle u. Paradies bei den Babyloniern*“, a nejpřehledněji i pro laika dosti přístupné stati v díle *Jeremiasově „Handbuch d. altorient. Geisteskultur“*.

Uvedeme zde tudíž jen několik informativních poznámek: Říše mrtvých má v babylonské tradici četná jména: Nejobvyklejším jest **Kur-nu-gi** šumersky a **Irsit la tári** babylonsky, t. j. „Země bez návratu“, též **Ki-gal**, (= prostě Velká země), a **Irkalla** (obé šumersky), jest obvyklým názvem posmrtné říše, v asyrštině někdy krátce **Irsitim**, t. j. „Země“ zvané. Z pozdějších pojmenování jest konečně nejznámějším „**Šu'alu**“, t. j. „místo rozhodnutí, osudu“, u Hebreů **Šeól** (femininum!), název to, doložený ze starého zákona, viz: Psalmi: 18, 6, Jesaia: 5, 14.

V této zemi mrtvých vládne bůh války a smrti **Nergal** (též **Irkalla** zvaný) a jeho choť **Alattu** (**Ereš-ki-gal**, **Nin-ki-gal** = paní velké země), jim k ruce stojí démon moru **Namtar** a vrátný **Negab**, čili **Nedu**, jenž hlídá 14 bran, vedoucích sedmerou zdí do vnitřních prostorů sídla zemřelých a paláce jejich bohů. Bohyně **Mammetum** soudí zemřelé a u nohou své vládkyně **Alattu** klečí bohyně **Bélit-séri** („paní pole“), jež vede seznamy mrtvých. Tuto říši představovali si Babyloňané na západě slunce (jako v Egyptě), za pouštěmi a horami a dále ještě za Okeánem, obtékajícím zemi. S jinou teorií o položení podsvětí v hlubinách země možno i první názor uvésti dobře v soulad, máme-li jen na mysli babylonskou představu země jako dutou polokouli, plovoucí na vodách Okeánu, jež vyplňují, nebo alespoň plynou také v její dutině. O životě mrtvých v tomto babylonském Hadu poučují nás dvoje různá podání. Podle prvního a nejstaršího z nich (jenž jest zjevným a převládá hlavně v eposu „*Ištařina jízda*“), jest osud mrtvých vesměs neutěšený a mátožný, bez rozdílu, jedná-li se o dobré či zlé. Pro ně všechny jest země mrtvých „**Ašar lá amari**“, t. j. „místo, kde není viděti“, propastí tmy a chladu. Názor tento odpovídá také nejlépe stavu, v němž tonulo na počátku historického času primitivní obyvatelstvo Babylonie, jemuž ethické a citové motivování lidských činů bylo ještě cizím. Těžiště jejich bytosti a egoistické centrum tkvělo tehdy ještě příliš ve fysickém těle a pro jejich dosud ne zplna vyvinuté duše byla říše vyššího astrálna téměř tím, co pro zvířata: Cizí zemí, jíž se posud nedovedli pochopením přizpůsobiti, a v jejichž proudech plynuli tudíž jako poloslepé, mátožné stíny. Na jejich duších jakoby symbolicky spočíval onen prach a plíseň, jež podle líčení eposu o *Ištařině jízdě* pokrývá ve věčném klidu veřeje, prahy a vůbec celý svět mrtvých v nehybných závějích. A teprve rozvinutím čistě lidských stránek bytosti a zvláště sféry citové, pošinulo se i posmrtné přebývání lidské monády do jasnějšího, daleko rozmanitějšího světa vyšší pláně astrální. Zde již nabýval platnosti plně uvědomovaný zákon odplaty. Zde se již různí osudy dobrých i zlých, bohatých a ubožáků; jejich dočasné žití tam

jest daleko složitějším, než dříve kdysi v názorech jejich nedokonalých předků. Říše mrtvých v této novější podobě odpovídá pak hlavně tradici, uplatňované v eposu o Gilgamešovi a neliší se příliš v podstatě od systému nebe, a pekla, jenž tvoří další a dokonalejší fási ve své složitosti, ve shodě již se středověkými názory křesťanské Evropy a parsické, resp. muslimanské Asie a Afriky.

Jako střední pojítka mezi oběma názorovými etapami, jevícími se v básnických dílech: Ištařina pouť a epos o Gilgamešovi mohou sloužiti zajímavé (byť vzácné) zmínky některých partií starého zákona, hlavně žalmů.

Tím končíme kapitolu o duších zemřelých a v některých dalších podrobnostech odkazujeme ještě na stať o nekromantii.

## Kapitola 33.

### STRÁŽNÍ ANDĚLÉ A OCHRANNÉ BYTOSTI.

Druhou samostatnou a neméně význačnou skupinou démonických bytostí jsou tak zvaní „osobní“ bozi a bohyně, provázející životem každého člověka bez výjimky. Král, kněz, laik i poslední žebrák nalézají u neviditelných těchto inteligencí tak jako děti v náručí svých rodičů vlídné ochrany ve všech příhodách denního života; tato víra byla tak mocnou, že vtiskla význačný a všeobecně povědomý ráz babylonskému náboženství a původem jsouc z doby nejstarší (šumerské), působila průběhem času též na sousedy babylonské kultury, hlavně Peršany, jejichž **Fravaši** nauky mazdaznanské jsou věrnými kopiemi „osobních bohů“ babylonských. Nejen však v náboženství parsickém, nýbrž i u nás žije podnes jejich památka v instituci strážných andělů, kterýžto moment přijalo nesporně křesťanství, jako tak přemnohou součástí kultu z náboženské soustavy sinearské. *Delitzsch cituje v komentáři k I. své přednášce o Babelu a bibli (str. 56, čes. překladu) mínění Cornilovo, jenž praví: „Představa o andělech (u nás) jest ovšem zcela babylonská“, a v dalším uvádí několik pozoruhodných citátů, na něž z nedostatku místa tímto toliko upozorňujeme.*

Ochranní duchové, či bozi (jak je též nazýváme vzhledem k tomu, že, jak známo, byla značka boží stavěna v písmu i před jmény démonů vůbec), byli vesměs povahy dobrotivé a laskavé, byť i přístupni při tom přísnosti, jež je

pudila opustiti někdy jejich svěřence, kteří je urazili svými hříchy, zcela ve shodě s křesťanskou tradicí o andělich strážných.

Touto dobrotivou stránkou své povahy přibližují se pojmání skutečných bohů a liší se tím význačně od démonů vůbec, charakterisovaných právě zlobou a nepřátelstvím vůči člověku. Nemají pravidelně zvláštního jména a zovou se prostě v textech „jeho bůh“ a „jeho bohyně“ a člověk sám zove se proto v básnické metafoře často: „**mar ilišu**“ = syn svého boha. V historických zprávách máme, dosud toliko ojedinělé doklady zvláštního pojmenování strážného boha: V nápisech nejstarší šumerské dynastie lagašského státu objevuje se název osobního, či spíše rodového ochranného boha této dynastie, jehož první slabika zněla „**Dun** ...“, a jiné podobné božství jménem **Nin-šach** přisvojuje si pozdější král Urukagina. Každý „osobní bůh“ projevoval se vždy spolu se svou bohyní, jež podle všeobecných náboženských názorů byla nutným doplňkem, či ženskou potencí každého mužského božství.

Osobní bůh byl v představě babylonské stálým ochráncem člověkovým, varoval jej předtuchou před hrozcími mu nehodami, byl jeho přímluvcem a prostředníkem mezi ním a nejvyššími bohy: častý jest obraz, jak osobní bůh vede svého svěřence za ruku (drže jej za zápěstí) k trůnu některého božství, od něhož člověk doufá dosíci splnění svých přání. V dalším pak vývoji víry v ochranné duchy rozvíjí se tato v hlubší ethický názor: Osobní bůh jest tak dlouho pomocníkem a ochráncem svého svěřence před útoky démonů, pokud jej člověk neurazí nějakým spáchaným hříchem. V tomto případě stává se pak opuštěný člověk kořistí démonů nemocí. Toto nazírání opakuje se často v příslušných textech pozdější doby a představuje zřejmý pokrok na poli morálky, jež se svými vlivy a následky na osud určitého jedince byla před tím málo ještě doceněna. Než citujme několik původních míst!

Příčinou, proč se na př. ochranný bůh rozhněval na člověka, byl zřejmý projev nevděku, jehož se tento dopustil nesplněním obětního slibu. V *II. desce* kouzelného textu *Šurpu* ve verši 20.-83. obsaženo jest zajímavé, na stejný způsob v egyptských „knihách mrtvých“ upomínající veřejné vyznání hříchů ve formě otázek, jež ve vypátraném takto hříchu, jehož se očarovaný, nebo démonem posedlý dopustil, spatřuje příčinu jeho nápotomní nemoci nebo očarování. Mezi jinými hříchy vypočítává se na př.:

„Pohaněl všeobecně nějak svého boha a svou bohyni?

An svým srdcem a svými ústy něco přislíbil, potom však nesplnil?

Zda „darem“ jméno svého boha potupil, tím,

že mu něco posvětil a zaslíbil, potom si však podržel ?“

O příčině nemocí, jíž jest opuštění člověka jeho bohem zmiňují se dále jiná místa téhož textu *Šurpu*. V *desce V.*, 5-6, praví se dále (viz: *Jastrow, Religion, str. 328*):

„Zlá sudba porazila člověka tak jako jehně,  
(neboť) jeho bůh z jeho těla ustoupil!“

Poslední verš jest zvláště zajímavý názorem, že ochranný bůh nestojí snad mimo, nýbrž takřka prostupuje tělo člověka jako jeho duše. O démonech nemoci se praví dále v jednom verši desky VII. výše zmíněného textu (*Jastrow: ibidem, str. 332*):

„člověka, jenž svým bohem byl opuštěn přepadli a jako šatem jej  
pokryli“.

Ochranný rituál textu *Šurpu (deska V.—VI.)* směřuje pak mezi jinými také k usmíření osobního boha, jak patrně z těchto dvou veršů (*Jastrow: Religion, str. 332*):

„s tebou necht' se uklidní srdce mého boha a mé bohyně, kteří  
rozhněvání jsou.

— — — — —  
V tom dni necht' „svázané“ srdce mého boha a mé bohyně opět se  
otevře!“

Toto snad dostačí, abychom si podle současných okkultních zkušeností a na základě technické stránky fenomenu ochranných bohů neb andělů učinili představu o pravé jejich povaze a pokusili se je umístiti mezi ostatní nadpřirozené bytosti, zahrnuté pod názvem bohů či démonů.

Jest nepopíratelné, že tak zv. **podvědomí** bude asi hlavním zdrojem úkazů, připisovaných v babilonském okkultismu osobním bohům.

Tomu by nasvědčoval zvláště názor o pronikání boha tělem a duší člověkovou, jak jsme shledali na př. v jednom ze svrchu citovaných veršů. Osobní bůh byl by tudíž takřka jaksi dvojníkem a představitelem **druhého (rozštěpeného) já, dramatisovaným, či transcendentálním subjektem Charles du Prel-ovým**, nositelem a původcem oněch úkazů, jež animální theorie **von Hartmannova** připisuje působení podvědomí vůbec.

Tato theorie podvědomí však nestačí, aby nám objasnila příčiny všech fenoménů, připisovaných Babyloňany osobním bohům a bohyním. Jim byly

přirozeně kladeny na vrub i jiné projevy a úkazy, přicházející z transecendentálna a pochodící z pramenů, odlišných od osoby pozorovatelovy, jako na př. projevy odtělesněných osobností a vlivy nelidských činitelů ať již démonů, či andělů. Definice ochranných bohů a bohyň zněla by pak, podle našeho názoru takto:

„Osobním ochranným bohem (bohyní) babylonské víry jest personifikovaný a dramatisovaný **souhrn** všech **vztahů**, možných v transcendentnu mezi určitým člověkem a absolutnem, s vyloučením však těch, jež probíhají v **celé** své dráze plání fysickou.“

Nemáme místa, šířiti se snad dále o tom, že podobný personifikovaný souhrn možno zcela dobře s vnější stránky magické považovati skutečně za **samostatnou bytost**, za jakéhosi **egregora**, či elementála (sic!), žijícího v symbiose s duševní stránkou člověka, s nímž pak sdílí (ovšem v individuálním případe rozličný) aparát paměti a schopností všeho druhu spolu se zdánlivou vnější podobou (po způsobu dvojníka), jak se tato jeví očím jasnovidných kouzelníků a sensitivů vůbec.

Do poslední, třetí skupiny nelidských bytostí náleží posléze onen řád démonů, jenž stojí již jaksi na rozhraní mezi duchy a bohy, jsa bližší těmto spíše než duchům, od nichž jej nadto dělí **většinou** význačný charakter dobrých bytostí, a jemuž jest cizí zvířecí zloba a nemilosrdnost démonů.

Mezi intelligence tohoto druhu patří: **Alad-Šedu, Lamma-Lammasu, Nirgalu**, tak zv. „**Sedm démonů**“. **Anunnaki, Ígigi**.

## Kapitola 34.

### GÉNIOVÉ: ALAD-ŠEDU, LAMMA-LAMMAS(S)U, NIRGALU.

Oba první jsou si významem navzájem tak blízcí, že můžeme o nich pojednati společně. Podle původně šumerských jmen **Alad** a **Lamma**, lze souditi na veliké jejich stáří, tím spíše, že jméno prvního z nich, **Alad** (= býk) čili **Šedu**, sdílelo z tohoto důvodu osud ostatních jmen duchových bytostí, nabyvši významu druhového. Jen tak si vysvětlíme, že i **Alad-Šedu**, prvotně původem i významem dobrodějný genij nabývá někdy v textech též zlého

významu, kde pak ovšem jeho jméno značí (zlého) démona vůbec, jak svědčí na př. 2. verš jistého zaklínání (*Haupt: str. 83, kol. I.*):

„zlý Šedu — — — — etc.“

Podobně v často již citovaném textu (*Haupt: Sumer. u. Akkad. Keilschrifttexte, Nr. 11, Rawlinson II., 17-18*), klade se výslovně „zlý Šedu“ (zde zjevně místo slova **démon**) oproti Šeduovi **dobrému**.

Jinak byl pozdější babylonský a hlavně asyrský Šedu a Lamasu význačnou dobrodějnou, ochrannou bytostí, jak se již v samém jméně **Lamasu** skrývá slovný pojem „ochrany“. **Šedu** byl zobrazován v oné dobře známé podobě „okřídleného býka“ s nádhernou hlavou přísného vousatého muže a s korunou „**s rohy po své straně**“, jak praví nápisy. Ohromné, ve vypuklém reliefu znázorněné tyto býčí kolosy střežily, proti sobě stojíce, brány hlavně asyrských paláců, než i v Babylonii hojně přicházejí.

Naproti tomu **Lamasu**, jenž podle mínění Delitzschova byl **dobrým** geniem kať exochén, představován býval ve vznešené lidské podobě nejčastěji ženy, an stojí za králem s obětní číší neb vějířem v ruce, a s dvěma, neb i s třemi páry křídel na plecích.

Obě tyto podoby staly se pak klassickými vzory andělů a archandělů, (zvaných u Židů „maleach, maleachím = poslové). Oněmi archanděli, kteří ve Starém Zákoně zastírali Slitovnici Hospodinovu (Árón ha-berít = archu úmluvy), byli patrně okřídlení býci **Šedu**, u Židů zvaní **Cherubím** = Cherubíni, snad od jména **chereb**, hebr. meč, či spíše podle jednoho příjmení Šedu-ů babylonských, jež znělo **Kirubu** (podle Lenormanta). Kdo pak zná aspoň z obrazu velebný zjev těchto býčích geniů, mečem opatřených, má jen shovívavé politování pro lehkomyšlného posměváčka Voltaira, jenž se tolik nasmál této symbolické podobě, již přezděl „vůl s mečem“. Lidskou podobu svých andělů převzali pak Židé opět od okřídlených postav babylonských Lamasu, již vzhledem k četným babylonským narážkám v textech na ohnivě demony a genie této třídy nazvány byly **Serafím**, t. j. „Paliči“. (Od slovesa **sáraf** (= hebrejsky) a asyrsky: **šarápu** = pálím.)

Než vraťme se k babyl.-asyrským představám. Oba géniové, zvláště Lamasu byli jmíni za ochotné přímluvčí u bohů za poklesky lidí a tyto samotné, jimž pak vyprosili odpuštění. Tak král Assurbanipal modlí se na př. (*Delitzsch, Mehr Licht, str. 62, Jeremias: Handbuch, str. 297*): „Lamasu, **jenž vyslyšení a odpuštění zvěstuje**, (= „**kábú šemú u magári**“) nechť kráčí denně po mé straně!“

Tento slovní obrat opakuje se často v textech; na př. ve sbírce „*Zlí démoni*“ praví zaklínač (*deska III., Jastrow: Religion, str. 355*):

„dobrý **Šedu** nechť kráčí po mé pravici,  
dobrý **Lamasu** nechť kráčí po mé levici!“

Na jiném místě téhož textu volá zaklínač k bohu Éovi, neb Mardukovi:

„ó, buď ty mým ochranným **Šedu-em**,  
ó, buď ty mým ochranným **Lamase**m!“

Vzhledem k tomuto pojmání jest pak přirozeno, že postupem času bylo na oba tyto genie nazíráno shodně jako na ochranné bohy osobní, s nimiž se srovnávají co do ochrany člověka přede zlem, pochodícím od čarodějů, neb démonů. V této době byl pak hlavně **Lamasu** skutečným osobním, ochranným bohem, jenž sídlí v těle lidském, jak možno souditi z textu, v němž se vybízí démon, aby opustil lidské tělo a na jeho místo aby se usídlil dobrý Lamasu.

**Nirgalu**, (též **Urigoal(I)u**, **Urgallu**, množné číslo **Urgallé**, byl lví kolos na způsob **Šedú-a** a představoval patrně démona, původně s bohem války a smrti identického: **Nergal-em**. Asyrští králové Sargon a syn jeho Sinacherba zdobili jím, vedle kolosů býčích, brány svých paláců. Jinak jest otázka samostatného démonického původu bytosti, zvané **Nirgalu** nejasnou. Zdá se, že zde božstvo Nergala zastihl pouze z části, a k tomu ještě za plného jeho významu onen deminutivní proces, jenž činil postupem času zvláště z méně významných bohů pouhé demony, jak již bylo častěji naznačeno.

## Kapitola 35.

### „SEDM DÉMONŮ“.

Pozoruhodné místo mezi demony vůbec zaujímá pověstná Sedmice Inteligencí, jejíž význam rovná se takřka významu bohů a jejichž nevyzpytatelné, mohutné a opět rozmanité síly nechávají nás mnohdy na pochybách vystihnouti jejich pravý charakter a umístiti je v oněch četných a od sebe se lišících řádech démon. bytostí, jež vládnu Vesmírem, stojíce na rozhraní mezi světem bohů a říší lidí. Při žádném druhu démonů nesetkáváme se v pramenech s takovým zmatkem, jako zde. Nemýlíme se asi, tvrdíce, že

nejsprávnější jeho příčinou jest dlouhý čas vývoje démonologických soustav od počátku, kdy primitivní národ Šumerů přinesl ze své stredoasijské vlasti neuvědomělou ještě víru v duchy předků, neznal však dosud bohů ve smyslu pozdějším. Od odtělených duší lidských a jejich larev postupoval pak vývoj názorů v démonologii, jež Šumerům nahražovala náboženství, k nelidským obyvatelům mimofysických plání, duchům elementálním, a všeho druhu bytostem nižšího i vyššího Astrálna, v němž se demonologové setkali konečně s mocnými Jedinci, kteří svým významem a mocí překonávali daleko nízké duchy fluidické Linga Šariry. Bytostmi těmito byli především vládcové živlů, mocní **Káma-dévové** víry indické a **Dévové** vůbec, ti, jež okultní středověk nazýval knížaty živlů, jakým byl na př. vladař Gnomů **Urinafaton**, nebo královny vil. Od těchto vysokých, a přece ještě ne nejvyšších bytostí proniklo pak poznání babylonských démonografů již v nejstarší době až do úrovně **Manasu**, kde vládnou ve srovnání s nepatrnými lidmi nezměrné Inteligence **Rupa** a **Arupa-dévů**, Archandělů, Mocností, Knížat, **Bné Elohim** (synů božích) učení Kabbaly, zvláště však **Inteligence planetární**. Duchové planet, také Sedm na počet podle oběžnic (k nimž se ovšem tehdy v geocentrické soustavě počítalo i slunce s měsícem), představují personifikovaný souhrn vlivů určitá „**planety**“ na naší zemi. Jsou takřka vyslanci, nebo representanty cizího planetárního státu ve státě naší Země. Jak ze středověké okultní tradice, na př. Agrippovy známo, bylo rozeznáváno vždy více nestejně mocných duchů té které planety. Ve středověkých grimoárech odlišují se tak pečeti a charaktery **planetární inteligence**, **planetárního démona** a konečně **nejvyššího anděla** planety. Vzájemný jejich poměr jest asi ten, že „inteligence představuje všeobecně souhrn **dobrých** vlivů planety, „démon“ naopak zlých, a „nejvyšší anděl planety“ personifikuje nejvyšší, neutrální a oba protivné póly jednotící, souhrn planetárního vlivu a působení. Jsme toho názoru, že toto středověké rozdělení lze dobře aplikovati i na babylonské poměry: Démony planetární by představovalo oněch **Sedm démonů**, inteligencemi planet by byli géniové **Anunnaki**, o nichž uslyšíme v následující kapitole, a nejvyššími duchy konečně **Ígigi**. Než v tomto stadiu vývoje ovlivněn byl již šumerský animismus či démonismus prvky theickými. Bohové, ve svém, démonům protivném postavení zmocnili se nejvyšších míst, a ovládli pojmově i planety, tam, kde byli dříve **Ígigi**, jako universální planetární archandělé. Na druhé straně jiná ještě závada vnesla zmatek do představy Sedmi démonů: obsáhlým členěním démonologického systému nedostávalo se brzy dosti názvů pro všechny jednotlivé typy démonů. A tehdy právě nastává doba, kdy původně zvláštní jména démonů stávají se jmény generativními, kdy pojmenování Utukku, nebo Alu na př. vyskytuje se již v širším pojetí jako obecný název všech duchů. Tomuto postupu neuniklo ani Sedm démonů, a tak se již brzy

počala uplatňovati theorie babylonských démonografů, že oněch **Sedm** (většinou zlého charakteru) jest úhrnným názvem pro duchové bytosti vůbec, jejichž zlý ráz byl pojmovým jejich znakem. Tak také vznikl (ovšem ve shodě též s primitivním stavem počtářství) názor, že počet Sedm značí vůbec veliké množství a v tomto svém, ne více již určitým pojmání byl posilován ještě častou reduplikací, jež ovšem již původnímu striktnímu počtu neodpovídala: **čtrnáct**, aneb rozvedeno „sedm a ještě sedmi jich“ (**sibitti adí sibittišunu**). Než původní pojem **Sedmi** zachoval se někde i přes toto pomísení, taktéž počet Sedmi brán doslovně. Potom však démonografové, jimž význam původních Sedmi nebyl již dosti jasnými pokoušeli se vpraviti do tohoto počtu jména nejvýznačnějších samostatných démonů, ovšem s malým zdarem, neboť vždy přebývalo z nich několik neméně důležitých. Tento pokus byl na př. učiněn ve známé nám sbírce, pojmenované (po příslušném démonu nemoci) *Ašakku marsu*. Tuším v *desce IX., verš 16.* uvedeno jest **takto** nám již povědomých sedm démonů: Ašakku, Namtar, Utukku, Alu, Ekimmu, Galu, a Ilu limnu (zlý bůh).

Aby byla tudíž vnesena jakási soustavnost v chaotický pojem sedmi démonů, pokusíme se o toto bližší, názorné rozdělení: Jako **Sedm démonů** byli pojímáni:

1. démoni vůbec, pleonasticky, ve svém úhrnnu.
2. Sedm hlavních zástupců, neb druhů samostatně pojmenovaných démonů, ač ne důsledně a ne všech nejdůležitějších.

Obě tyto verse ad 1. i 2. spočívají tudíž na nesprávné a nedobře pochopené spekulaci démonografů. Skutečnými, zvláštními demony druhu Sedmi byli pak:

3. Knížata a představitelé čtyř živlů (indičtí Káma-déвовé) a sice po 7 z každého živlu,
4. planetární démoni, a sice zlé potence planet, zatím co místo planetárních, v podstatě dobrých inteligencí zaujali **Anunnaki** a částečně i **Ígigi**, a místo nejvyšších andělů planet bozi sami.

**Poznámka:** Pojem **Anunnaki-ů** a **Sedmi démonů** se někdy mísí a zaměňuje, pak ovšem také Anunnaki, jak ještě uslyšíme, objevují se ve zlém a zkázonosném pojetí.

Nesmí nás dále mýliti, že oněch Sedmic zlých démonů jest více. Všechny lze zredukovati na jedinou Sedmici a sice personifikaci nepříznivých vlivů planet v úrovni nejvyšší, jež se pak manifestuje v pláních nižších, zvláště

ve sféře jednotlivých živelů, při čemž každá sféra a živelní úroveň představuje jaksi zrcadlo, v němž se odráží **jediná, nejvyšší Sedmice**, tak jako **jeden** člověk může docílit současně více svých obrazů, podle počtu zrcadel, odrážejících jeho podobu.

Máme-li mluvit nyní podrobněji o jménech, původu, vlastnostech, etc. **Sedmi**, tak, jak žijí v tradici babylonských kouzelných textů, bude nejlépe citovati několik míst z kouzelné sbírky „Utukké limnútí“, jež se obírá téměř výhradně **Sedmi démony**. Všeobecně lze říci, že oněch **Sedm**, jejichž označení přichází se steterotypním úslovím: „**sibitišunu**“ = **sedmero jich** (asyrsky), a šuměrsky **iminna-meš**, nebo **umuna meš**, představuje sedm plamenných strašidel a knížat pekel ve středověkých theurgických názorech, stojících v protivě se 7 kůry andělů a archandělů Božích, s nimiž stále válčí, tak jako démoni **Angra-maníu** bojují bez přestávky proti geniům **Ahuramazdovým** v náboženském systému **Zendavasty**.

(Násl. verše serie Utukké limnútí uvádíme podle *Jastrowa, Religion, etc., I., str. 360—365.*)

*Utukké limnútí, deska V.: (Sedm démonů)*

„nahore buráci, dole (zem) pustoší,  
pekla zrozenci oni jsou!  
Nahore řvou a dole zas ječí,  
hořkou slinou bohů jsou!  
Těžkou bouří, jež s nebe se valí, jsou oni,  
sovou, jež po městě křičí jsou oni!  
Dětmí **Anuem** zplozenými, zrozenci země jsou,  
přes zdi vysoké, široké zdi, tak jako záplava se řítí,  
z domu do domu vnikají,  
žádné dveře jim v tom nemohou zabránit,  
žádnou závorou jich nelze zadržet,  
dveřmi tak jako hadi se do domu připlíží,  
skulinami dveří jak bouřný van zavanou.  
Ženu odloučí od objetí mužova,  
pána rodiny z jeho rodiny vypudí,  
bolest a žal, jenž mužům se na paty věší, jsou!“

Z uvedených svrchu veršů jest zajímavou hlavně dvojí verše o původu Sedmi démonů; podle jedné jest jejich vlastní podsvětí (**é-kur** šumersky), podle druhé země. O jiném ještě jejich původu se dozvíme dále. Pokud se týče verše o původu Sedmi ze země, zdůrazňuje *Jeremias (viz Handbuch, etc.)*, zajímavé

příjmení Sedmi démonů: **Titánu** = „ze země (hlíny) zrozený“; (**títu** = asyrsky: **hlína**). Shoda jmen, mezi těmito, s Bohy válčícími démony a řeckými **Titány** jest při nejmenším překvapující. S naší strany jsme přesvědčeni, že se zde vyskytá opět jeden důležitý důkaz „panbabylonistický“, o vlivu babylonské kultury a mytů na myty a názory řecké. V šestém, ze svrchu uvedených veršů podává se nám dále doklad o tom, že již tisíce let př. Kr. měla **sova** právě tak neblahou a ponurou pověst, jako ještě podnes.

Než dále (*Utukké limnūti, V., kol. II., 65 — kol. III., 26*):

„neblahými dny, zlými větry jsou,  
dnem neštěstí hlasateli bouře zlé oni jsou,  
dnem neštěstí, předzvěstí zlé bouře jsou!  
Dokonalými stvořenci, dokonalými výtvary jsou,  
poslové moru jsou!  
Jsou vyslanci bohyně Nin-kigal,  
jsou bouří, jež žene se krajinou,  
sedmi bohy širého nebe jsou,  
sedmi bohy širé země jsou!  
Sedm ničících božstev jsou,  
sedm mocných božstev jsou,  
sedm zlých božstev jsou,  
sedm zlých **Labartu** jsou,  
sedm zlých, ohnivých **Labartu** jsou!  
Sedm na nebi a sedm na zemi!“

**Poznámka:** Nápadným jest zde tak časté přirovnání sedmi démonů s bouří, což jest důkazem vzdušného charakteru určité manifestace zlé Sedmice. Srovnávání s bohy nás nesmí mýlit, neboť démonové vůbec nesou v písmu značku boží před svými jmény, s významem toliko formálními, či spíše historickým. V posledních verších jest také názorný příklad toho, jak i původně zvláštní jméno tak význačné démony **Labartu** nabylo časem smyslu všeobecného: démona vůbec.

Pokračujme dále v líčení Sedmice: (*Utukké limnūti, deska V., kol. IV., 60, — kol. V., 17*):

„Sedmero a ještě sedmero bojovníků je jich,  
ti (všichni) najednou **Anuem** byli zplozeni!  
Krajem běsnící bouře onino jsou,  
nemají žen, ni dětí neplodí!  
Bez milosrdenství jsou!“

Tak jako oři na horách vyrostli,  
nepřátelé boha **Éy** oni jsou,  
vyslanci božími jsou!“

Stejně barvitě líčení vlastností a činnosti zlých Sedmi přichází i v *16. desce* shora citované sbírky. Z popisu, v němž jest patrna hlavně snaha po podrobném určení jejich jmény, dovídáme se o principiálním nepřátelství Sedmi vůči bohům, jež nikdy neustává a v němž také možno spatřovati zjevný původ a jádro biblické tradice o válce zlých andělů proti nebi a jejich pádu.

Dále pokračuje líčení v *desce XVI., verš 1.-51.:*

„Záhubné bouře, zlými bohy jsou,  
nemilosrdnými démony, na nebi zrozenými,  
strojitelé ničivých činů oni jsou,  
již denně pozdvíhají hlavy své ke zlu!  
Aby zhoubu nastrojili, ženou se sem!  
Z těchto **Sedmi** jest prvý „**Jižní vítr**“,  
druhým jest „**Drak s rozevřeným jícnem**“, nezdolatelný,  
třetí jest silný **Pardál**, jenž mlád'ata (?) loupí,  
čtvrtý jest obludný **Had**,  
pátý strašný **Abbu**, za nímž nikdo [...],  
šestý [...], jenž boha i krále napadá,  
sedmý jest zlá, běsnící **bouře**!  
Sedmero jich, poslu to **Anua**, jejich krále!  
Zármutek nesou od města k městu,  
zmatek na nebi působíce, plni zloby se ženou,  
jsou temnými mraky, jež působí zastření nebe,  
jsou útočnými, mocnými **Větry**, jež jasný den ve tmou obratem mění,  
blíže se valíce ve zlé bouři a zlověstném vichru!  
Jsou proudem **Adadovým**, válečníky útočícími,  
ženouce se po pravici boha **Adada**.  
Na nebeském obzoru tak jako blesky zazáří,  
aby neštěstí nastrojili, ku předu se řítí.  
Na širém nebi, obydlí **Anua**, krále,  
hrozivě (všichni) stanuli a není jim rovna!“

**Poznámka:** Ve druhém z právě citovaných veršů činí se opět zmínka o nebeském zrození **Sedmi**, ačkoliv nejčastější verše udává zemi jako rodiště hrozných těchto démonů. Ve verši šestém objevuje se opět jeden z neblahých **Větrů**, a sice **Jižní vítr**, přicházející z horkých arabských pouští, suchý a prašný. V sedmém verši slovem **drak** překládáme pojmenování báječné

obludy, šumersky zvané **Ušumgal** a asyrsky odtud **Ušumgallu**. Zdá se, že auctor tohoto popisu myslil zde na dračí bohyni **Tiámat** (pramoře), jež jako představitelka prahmoty v Chaosu válčila před počátkem stvoření s bohy, a demiurgem **Enlilem-Mardukem** byla posléze přemožena. Ve verši desátém uvedený název **Abbu** značí neznámé divé zvíře; podle *Thompsona (Devils and Evil Spirits I., str. 89, pozn.)* má býti příbuzným s arabským **Chubáb** = had.

V následujících verších se pak vypráví, jak Sedm démonů učinilo útok na nebe, zajalo **Šamaše**, (boha slunce) a boha válečníka **Adada** a vrhlo se i na měsíc, (čímž se patrně vysvětluje zatmění slunce a měsíce). Bůh **Bél** posílá chvatně posla bohů **Nusku-a** (jinak bůh ohně a kouzel) k **Éovi**, nejvyššímu králi čarodějů, bohu moře a vod vůbec. **Éa**, uslyšev poselství:

„kousl se do rtů a naplnil svá ústa bolestí“,

a zavolal pak svého syna **Marduka** a pověřil jej, aby bojem učinil konec násilí Sedmi, což se konečně také stalo. O tomto mythu zmiňují se i jiné, dosud správně neurčené desky sbírky **Utukké limnúti**, kde je též uvedena zajímavá rozmluva boha **Anua** a boha ohně, (zde **Girru** zvaného) o původu Sedmi démonů.

(Deska „K“ — *Cuneiform Texts, XVI., Pl. 43, 65-107*):

„Ó, Girru, oněch Sedm, kde se zrodilo a kde bylo vychováno?  
Oněch Sedm narodilo se na hoře Západu slunce!  
Oněch Sedm bylo vychováno na hoře Východu slunce!  
V hlubinách země jest jejich obydlí,  
v odlehlých žijí země krajinách,  
neznámi na nebi a na zemi — pokryti jsou leskem hrůzu budícím!  
Mezi moudrými bohy oni jsou neznámí,  
jich jméno jest neznámo na nebi i na zemi!  
Oněch Sedm prohání se pohořím západu,  
oněch Sedm se veselí na horách východu,  
hlubinami země veskrz prolézají,  
v odlehlých koutech země léhají,  
nikde nejsou známi, ani na nebi, ani na zemi!“

**Poznámka:** Časté zmínce o tom, že démoni „nejsou známi“ nutno rozuměti v babylonském pojetí jako nepřátelskému, ostentativnímu **zneuznávání** třebaš jinak známého jedinice, tak, jak jest i nám obvyklým v konvenčním pojetí. Hora západu a Východu slunce hraje velikou roli v babylonských mythech, textech neb i výtvarném umění. Babyloňané si totiž

vždy představovali, že slunce vychází i zapadá za určitou horou, nebo spíše dvojicí hor o dvou typických vrcholcích. Hory tyto slují šumersky: **Charsag** (nebo: **kur**) **Babbar** = bílá (sluneční) hora **východu**, a **Charsag (kur) gigga** = černá hora **západu**, semitsky: **šad sít šamši** (východní hora) a **šad eréb šamši** = západní hora.

Z citovaných zde veršů jest tudíž zjevným charakter zlých Sedmi, jejichž převážným oborem činnosti jsou nepříznivé zjevy meteorologické (bouře a vichry), nebo i kosmické (zatmění) a jejichž moc jest tak velikou, že i mocné bohy slunce a měsíce dočasně ohrožuje. Tím jsme pověděli dosti o Sedmi démonech a zbývá se ještě zmíniti o geniích ostatních, jimiž jsou Anunnaki a Ígigi.

## Kapitola 36.

### GÉNIOVÉ: ANUNNAKI A ÍGIGI.

**Anunnaki** (šumersky: **Anunnage**) — s příjmením „— **ša irsiti**“, t. j. „zemští“, a **Ígigi**, zvaní „— **ša šamé**“, t. j. „nebesští“ představují v konečném svém pojmání archanděly a vysoké planetární inteligence většinou příznivých vlastností. Alespoň ve zlé své působnosti stojí Anunnaki vždy jen ve službách bohů, čímž se liší od nevázaných démonů ostatních, zvláště zlých **Sedmi**. Původ jejich jmen jest nejasný: Anunnaki uváděni jsou ve spojitost s vodou života, již střeží v podsvětí, pak by jméno jejich podle Hommela značilo: „Bozi vodního domu“. Jinak z ideografického způsobu psaní jména A. naznačuje se toliko význam „**voda**“, „**místo**“ a „**síla**“ bez bližší spojitosti. **Ígigi** značí asi toliko „**mocnosti**“. Těchto geniů bývá uváděno pravidelně po sedmi, (též devět), než v některých hymnech (viz *Reisner, Babyl. Sumer. Hymnen, Nr. IV., 15-18*) mluví se dokonce o 300 Anunnaki nebe (= **Ígigi**) a 600 Anunnaki země. Anunnaki vystupují zvláště jako soudci lidí a vykonavatelé trestajících pohrom, seslaných bohy na hříšné lidstvo. Jako takoví zvaní jsou tudíž An. králi pekel a posly démona moru **Namtara**: „**maráni šipri ša Namtari**“. Proti nim naopak daleko vznešenější **Ígigi** zovou se „**maráni šipri ša ilu Anim šarri**“: „poslové boha Anua krále“. Anunnaki žárlivě střeží prameny života v podsvětí a spolupůsobí při soudu nad lidmi. V jedné šumerské hymně na boha slunce **Babbara** (Šamaše Semitů) praví se:

„Anunnage-ene ešbar barra ta ma rab lach eš!“ t. j.

„An. přistoupí k tobě (slunce!), aby rozsudek vynášeli!“

Také v podsvětí sedí An. podle tradice na zlatých trůnech a soudí s bohyní **Mamatum** lidstvo, jak jest vylíčeno v Eposu o Gilgamešovi. Při potopě světa stáli Anunnaki po boku bohů ničitelů **Adara** a **Rammána**; praví se o nich při této příležitosti: „Ilu Anunnaki iššú diparāti, ina namrišunu uchammatú mátum“, t. j. „An. drželi pochodně, jejich svitem hrůzou naplňující zemi.“ Maně nám tane na mysli zjevení komet, jež patrně byly Babyloňanům oněmi hroznými pochodněmi démonů — geniů Anunnaki. O Ígigích mluví se méně: vzhledem k tomu, že v jejich řadu bývají kladeni i bohové, (**Ištar** nazývána jest: „nejmocnější z Ígigů“), jest zřejmým veliký jejich význam v prastarém náboženství šumerském, jež neznalo zprvu **bohů** v pozdějším smyslu slova. Směšování s bohy jest však také příčinou opětného mizení významu těchto archandělů tím, že jako stejně mocní nemohli logicky obstát vedle známějších bohů. V mnohém, zdá se, převzali i Anunnaki z působnosti poslů Anuových, Ígigů. Tak na př. zaměňují se navzájem oba řády andělů v doplňku textu, obsahujícího legendu o **Etanovi** (tak zv. *Scheil-ův text*, + *K 2606, verš 9.-16.*). Podáváme zde toto místo, jež jest, mimochodem, zajímavým nejen svou libozvučností a poetickým půvabem, nýbrž i nápadnou podobností (co do obsahu), s počátkem **Ovidiových Metamorfos** („Aurea prima“):

„Rabútum ilu **Anunnaki**, šaimu šimtim,  
ušbu imliku milik ša mátám,  
banu kibratim, šakinu šikítim;  
machru ana niši ilu **Ígigu**,  
izinam ana niši išimu,  
šarram la iškunu elu niši ebiátim.  
Ina šiatim la kasrat kubšum, méanu,  
u chadúm ugniam la sabrat!“

Překlad:

„velicí (bozi) Anunnaki, již osud určují,  
usedli, aby se uradili radou nad zemí.  
Tvoří prostory světa, uzákoňují zákon!  
(**machru**?) lidem, oni bohové Ígigi,  
(**izinam**?) lidem oni určili,  
krále tehdy ještě neustanovili nad lidmi blažených sídel,

tehdy ještě nebyla zhotovena čelenka, ni čapka královská,  
a žezlo z „lapis lazuli“ nebylo (ještě) uděláno.“

Anunnaki a Ígigi se zde tudíž zaměňují. V textech historických přicházejí také téměř pravidelně společně, ne tak již v literatuře náboženské. **Ígigi** zauímají zde vznešenější postavení, neboť vedle bohyně Ištary i **Marduk** čítán do jejich počtu. Také ze všech démonických bytostí dočkali se An. a Ígigi jediní oficiálního uznání, zvláště v **Asyrii**, ačkoliv podle napsu asyrského krále **Adad-nirariho** (kol r. 1345 př. Kr.) Anunnaki prohlášení výslovně toliko za genie země, a tudíž nižší bytosti oproti nebeským andělům Ígigům. Než i v Babylonii vystavěl jim král **Nabu-kudurí-usúr II.** (Nabukadnezar) ve hradbách města Babylonu oltář, nazvaný „stavba radosti a plesání“, a o slavnosti boha Marduka, „pána Anunnaki a Ígigů“ byly jim zde přinášeny oběti.

## ČÁST V.

### ČÁST V.

#### Kapitola 37.

## BOŽSTVA KOUZELNÝCH TEXTŮ. ÚVOD A TECHNIKA POUŽÍVÁNÍ JMEN BOŽÍCH V TEXTECH A TVOŘENÍ JMENNÝCH SKUPIN.

Častější, neb méně časté používání jmen jednotlivých bohů v kouzelných rituálech bylo dáno přirozeným důsledkem moci, připisované tomu kterému božství. Avšak zasvěcení čarodějného textu toliko jedinému bohu jest velmi vzácným v magických pramenech asyrsko-babylonských, naopak nás překvapuje hromadění jmen a uvádění často rozsáhlých skupin božstev, což se stává takřka typickým pro babylonské rituály. Pro tuto skutečnost lze najít více důvodů: Texty, vzniklé v dobách nejstarších a původu lokálního z obvodu určitého chrámu a jeho boha, byly postupem času přejímány i jinými chrámy. Přísný konservatismus nedovoloval sice vyloučiti, neb změnit jméno původního boha, (třebas jeho kult někdy již zanikl), nebránil ovšem možnosti uvést vedle něho jméno božství nového. Tento zjev mohl se pak opakovati během věků několikrát, a vždy vzrůstala takto řada bohů, jejichž jména byla

do textu opět a opět pojmána. Vedle konservatismu, tak význačného pro babylonské poměry, byla hlavní příčinou vzniku charakteristických řad bohů úmyslná spekulace kněží-magiků. Brzy byla totiž uplatňována tendence učiniti zaklínání co nejbezpečnějším tím, že bude opřeno pokud možno o autoritu nejvíce různých božských mocností. Všechny různé vztahy člověka k absolutnu měly býti takto vyjádřeny tím, že byla určitými jmény personifikována a tím zachycena každá fáse, jimiž se projevuje universální a nejvyšší bytost v latentním babylonském monotheismu. U jednotlivých chrámů byla pak přirozeně do textů zde vznikajících pojata i přčetná synonyma téhož chrámového boha a spolu s nimi i jména jiných bohů, uváděných s ním ve spojitost místními legendami a mythy. Brzy, třebaž ne vždy určitě vyslovený, objevuje se i jiný názor v praktickém užívání jmen božích. Obvyklá jména totiž, lidem obecně užívaná byla pokládána takřka za pojítka mezi bohem a člověkem; stálým opakováním jich vytýčil se jakýsi automatický raport (ve smyslu okkultním), a to nikoliv pouze symbolický, nýbrž se stanoviska praktického esoterismu zcela skutečný. Jména tohoto druhu tajila v sobě tudíž jakousi magickou moc, avšak významu toliko passivního. Na druhé straně opět existovala méně známá, neb i zcela neznámá jména, o nichž věděli toliko kněží — zaklínači. Některá z nich byla ovšem svými původem jména kdysi živá, zvláště z dob šumerských, jež však postupem staletí upadla v zapomnění. Tato druhá, toliko kněžím známá jména byla tudíž jaksi „**tabu**“, t. j. nevyslovitelná, asi tak, jako u sousedních Hebreů na př. bylo zakázaným a skrytým pravé jméno Nejvyššího (Tetragrammaton). Tajná jména netvořila pak již toliko ideový kontakt principu passivního, naopak, tajila a nesla sama v sobě moc (prvek dynamický, aktivní) božství, jemuž náležela, neboť svým oproštěním od světa reálného a profánního užívání byla blíže vyšším silám božím, a jejich vyslovením stával se zasvěcenec ihned účastným magických schopností, připisovaných božským bytostem.

Toto byly tudíž důvody, jež byly příčinou onoho nápadného hromadění božích jmen v rituálech. Jejich počet a pořadí jest různé, někdy pravidelné (obyčejně), jindy zas náhodné. Celkem se snažili auktoři kouzelných textů vyčerpati pokud možno všechna jim známá jména, a to vše za jediným praktickým účelem: aby zaklínání mnohonásobnou oporou jmen četných bohů bylo co nejbezpečnějším, nebo, aby pro určitý případ nejvhodnější, avšak neznámé božstvo bylo přesto bezpečně nalezeno tímto namátkovým výčtem. V menších cyklech jeví se většinou určitý systém, a zachovávání celkem vždy stejného pořadí mezi bohy podle jejich důležitosti, obdobně systému, s nímž jsme se shledali v řadách jmen démonů. Tento význam se ovšem často měnil v různých dobách se změnou politických poměrů v zemi, kde dočasná převaha některého města, povyšovala i jeho boha nad

ostatní bohy země. Setkáváme se tak se zjevem, že leckteří, kdysi významní bozi stlačováni jsou v důsledku zániku svého kultu na pouhá božstva druhého řádu, jež mnohdy právě jen konservatismu babylonských kněží měla co děkovati, že se jejich památka zachovala alespoň v magických rituálech.

Počet bohů, v textech uváděných, pokud se řídí jistými pravidly, vykazuje různě buď 6, 10, 15, 50 až 60 členů. Tam, kde se auctor snažil býti úplným, třeba bez zachovávání určitého pořadí, vyskytuje se ještě více jmen, až přes **sto**, (na př. v počátku *VIII. tabule* kouzelné sbírky **Maklu**). Jest však patrné, že si byli původci podobných systémů dobře vědomi, že nebudou nikdy dosti úplní ve vyčítání všech členů babylonského pantheonu; z toho důvodu připojují často na konci podobného výčtu doložku: „Bohové a bohyně, kolik jich jen je.“ (Na př. text **Šurpu**, *II.*, 184.) Jindy se spokojují opět prostým udáním cifer, výše zmíněných, na př.: „50 velikých bohů“, nebo: „sedm bohů osudu“, etc. Naopak tam zase, kde chtěli býti důkladnými ve výčtu speciálním, pomáhali si často nejen přibíráním jmen bohů cizích, odtud tolik, na př. **elamských** bohů v kouzelných textech, nýbrž i synonymy, nebo různými opisy jmen jediného boha, ba dokonce totéž jméno, neznámo zda omylem, či zbožnou lstí, uvedli vícekrát; na př. jména bohů Šamaše, Adada a Nabú-a v jednom textu dvakrát a jméno boha Niniba dokonce třikrát. Jméno Nabu-ovo jest kromě toho na jiném místě opět psáno jednou foneticky, po druhé zase ideogramy. Opisy jmen bohů jsou zvláště časté. Bůh Éa na př. vedle tohoto svého jména uveden i pod názvem **Lugal zuab** (šumersky: „král mořské hlubiny“), bůh Adad pod jménem „**Rammanu richsu**“, t. j. „Rammán (hřímatel?) deštivé bouře“, bůh Marduk opět s příjmením **Chasisu** (= moudrý), nebo **Bél tapšuchtí** (= pán smíření), a pod. Zvláště četná jsou jména, tvořená šumerským slovem **lugal**, t. j. **král**. Též bohyně přicházejí v četných synonymech, hlavně ovšem **Ištar**. Nám jsou již známa některá podobná příjmení její, na př. **Ištar kakkabé** (= hvězdná Ištar), **Bélit iláni** (= paní bohů), **Béltu ša tachazím** (= vládkyně bitev), a jiné.

Pokud se určitého pořadí jmen týče, dáno jest buď přirozeným způsobem tak, že určitý bůh některého chrámu, v němž text povstal, uveden jest na místě prvním, pak jeho synonyma, neb jména bohů, s ním příbuzných. Není-li tomu tak, stojí na prvním místě řady obyčejně nejvyšší trojice bohů: **Anu**, **Bél**, **Éa** (Bůh Otec, Syn a Duch svatý), pak druhá trojice, představující planetární obdobu a nižší astrální manifestaci trojice nejvyšší: **Sin** (bůh měsíce), **Šamaš** (= Slunce) a **Adad-Rammán** (bůh bouře, lovu a války). Pak následují ostatní bozi v různém, neb stereotypním pořadí, a řadu tuto končí nejčastěji trojice bohyň: **Ištar**, **Nin-karrak** (= šumerská bohyně: „velká [kouzelná] lékařka“) a **Bau** (= prastará bohyně „matka“ města a státu Lagaše a

choť jeho boha **Ningirsu-a**). *Jastrow (Religion I., str. 292)* právem připomíná, že podobné serie, které se spokojily menším počtem bohů, nebyly nikterak toliko nahodile sestavovány. Vyžaduje ovšem mnohdy důkladné obeznanosti s pantheonem šumersko-babylonským a náboženskými systémem těchto národů vůbec, aby byla pochopena soustavnost a metoda v řadách vypočítávaných bohů. Naopak zase určitý pořádek zde vládnoucí poučí zkušeného, o jaký text se jedná, z jaké doby a pro jaký účel. Schází-li na př. mezi uváděnými jmény název nejvyššího, a od počátku druhého tisíciletí nejvýznačnějšího boha **Marduka**, a nedá-li se tato okolnost vysvětliti účelněji, jest možno bezpečně určití třetí tisíciletí jako termín vzniku určitého rituálu. O podrobnějším datu nás pak poučí jména bohů v něm vystupujících, najmě **Éy** a vzájemný jejich poměr. Avšak ne vždy lze takto odhadnouti správně stáří textu; v takovém případě bude pak spíše rozhodujícím jeho zjevný **účel**, jenž způsobuje, že to neb ono očekávané jméno boha bylo vyloučeno. Na př. v jistém textu, (uveřejnil *Zimmern: Beiträge, II., Nr. 26, deska XLII., Kol. III., 35-59*) vyskytá se tato řada bohů: **Anu, Antum, Bél, Bélit, Ea, Damkina**, (t. j. trojice nejvyšších bohů s jejich manželkami), dále planetární bozi, taktéž většinou se svými bohyněmi, a sice: **Ninib** (Saturn) s **Gulou, Sin** (měsíc), **Ištar** (Venuše), **Nabu** (Merkur) s **Tašmetum**, pak následuje bůh ohně a kouzel **Nusku**, a konečně astrální božstvo **Sibitti** (doslov. „Sedm [hvězd]“ t. j. souhvězdí Plejád) a větší počet méně významných bohů hvězd. Z této řady jest zjevným určení textu pro dobu noční, jež jest co do přesnějšího času blíže determinována astrologicky výčtem bohů příslušných hvězd, stojících v ten okamžik nad obzorem. (Podle přítomnosti Venuše a Merkura bude se patrně jednati buď o **počátek** noci, nebo její konec krátce před úsvitem.) Potom ovšem není nápadným, že zde nepřicházejí jména dvou důležitých a navzájem v úzkém vztahu stojících božstev: Marduka a Šamaše (Slunce). Naopak zase pouhé nahlédnutí do jiné řady bohů: **Adad, Marduk, Á, Bunene, Kettu, Mešaru**, poučí nás o jiném časovém určení rituálu: okamžik při východu slunce (přesněji t. zv. prvá „jitřní hodina“), což se též v průběhu textu potvrzuje, neboť bozi **Adad** a **Marduk** jsou personifikacemi **ranního** slunce, **Á** (též **Aia**) jest choť boha slunce **Šamaše**, **Bunene** jeho vozataj, bozi **Kettu** (= „Právo“) a **Mešaru** (= „Spravedlnost“) jsou dětmi slunečního boha, jenž sám jest „bohem spravedlnosti“ (= **ilu ša kénáti**). Jest vůbec důležité znáti v podobných případech nejen aspoň hlavní bohy a jejich manželky, nýbrž i božstva vedlejší, uváděná s nimi v souvislost, a pak příbuzné bohy, jejichž jména se někdy mohou navzájem zaměňovati co do významu (na př. Adad — Marduk - Šamaš) a pak tak zv. astrologické vztahy (vzájemná „přátelství“, nebo opět „nepřátelství“). Některé kouzelné, námi již častokrát zmíněné texty vyznamenávají se zvláštní a určitou serií božstev, podle níž bylo by je možno od sebe lišiti. Mimo to určití velicí bohové jsou

jakými patrony jednotlivých magických sbírek, v nichž se objeví nejčastěji a to ve všech svých obdobích.

Důvod, proč klademe tak velikou váhu na tuto stať o řadách jmen božích, kotví v té skutečnosti, že tuto zvláštní metodu pokládáme v magii zcela nepochybně za pravzor oněch mnohočlenných jmen božích v Kabbale, jež hlavně pod názvem „**Šem-ha-m'-foraš**“ hraje jedinečnou roli v židovském okkultismu. Bylo by taktéž zajímavé posoudit, do jaké míry působil tento zjev i na poměry egyptské, kde v některých kapitolách „**Roev nev piret em hórev**“ (čili t. zv. „**Knih mrtvých**“), na př. v kap. 125., než i jinde, vyskytají se v dlouhé řadě složitá, celými větami tvořená jména rozmanitých božských bytostí.

Oproti démonům, kteří v trojčlenném systému **magiae obiectivae medialis** zaujímají stejně místa mediálních agencií jako objektů, stojí tudíž bozi jako nejvýznačnější z mocných **autodynamických agencií** ještě nad demony, nemohou však již z principu býti **objekty** magických fenomenů.

V následujících kapitolách přistoupíme k bližšímu pojednání jednak o hlavních božích kouzelných textů, pak o božstvech obecných, méně význačných, pokud však v textech přicházejí v souvislosti s magií, a konečně, stručně o božích, náležejících magickým rituálům výhradně a jinak většinou zcela neznámých.

## Kapitola 38.

### HLAVNÍ BOZI KOUZELELNÝCH TEXTŮ; BŮH ÉA A DAMKINA.

Ačkoliv řady jmen bohů, hrajících významnou roli v babylonském praktickém okkultismu dosahuje často úctyhodného počtu členů — i nad sto, jak bylo řečeno, možno přece jen lehce spočítati ty z nich, jejichž jména jsou vždy přítomna a jejichž význam jest nenahraditelným na poli magického působení. *Jastrow (Religion, I., str. 294)* praví o nich: „Jejich přispění jest pro zdar zaklínání nevyhnutelně nutným. Stojí v úzké a bezprostřední souvislosti s útrapami, před nimiž se člověk snaží zachrániti.“ Bez nich nebylo možno odolat hrozným démonům nemocí, pouze jejich jméno, neb přímá jejich pomoc mohla tyto zlé bytosti obrátiti na útěk, neboť ony sklánějí se vždy v báni před magickou mocí nejvyšších bohů kouzel. Těmito předními bohy byli: **Éa**,

jeho choť **Damkina**, bůh **Marduk**, božstvo ohně: **Girru-Nusku** a **Sin**, bůh měsíce.

**Éa**: Jeden z nejstarších bohů a člen nejvyšší trojice. Jest bohem Moudrosti, t. j. oné nezměrné nádrže poznatků a konkrétních vědomostí astrální pláně, jež představuje paměť naší Země. Tomuto duchovnímu okeánu, mnohotvárnému, věčně pohyblivé náplni života odpovídá ve světě reálných zjevů **živel vodní**, ať již v pramenech, lagunách, řekách či mořích. A jako božstvo astrální pláně a vody jest **Éa** nejvyšším magickým bohem, neboť úroveň astrální, toť již od prvopočátku hlavní sféra kouzelné činnosti a východisko parapsychických jevů. Okkultní věda jest vědou nejpřednější; proto se také stává bůh **Éa**, její představitel, bohem moudrosti, jenž jest předchůdcem Ducha sv. v pozdější trojici křesťanské. Vztah tekutého živlu — vody k magickým účinnům byl brzy správně pochopen. Voda byla v zemích babylonských nezbytnou nutností každodenního života nejen jako nápoj, nýbrž i očišťující prostředek jak fyzický, tak i okkultní. V magickém rituálu hraje tudíž voda jednu z nejvýznamnějších úloh a proto její božský představitel stává se nutně i bohem kouzel. A konečně již od šumerského pravěku ctěn byl bůh **Éa** jako zvláštní a nejvyšší ochránce lidstva, jakožto držitel kultury, jež též podle bájí byla darem Éovým. Proto bylo přirozeným důsledkem této patronace, pakliže se k němu obraceli o pomoc ti, kteří byli stíženi neštěstím největším: očarováním demony nemocí, nebo zlými čaroději.

Bůh **Éa** byl původně městským bohem v přímořském městě šumerském **Eridu** (Nunki, nynější Abu-Šahreín), pročež přijímá příjmení „král z Eridu“. Město toto bylo zajisté jedním z nejstarších sídlišť Šumerů, kteří od mořského pobřeží teprve znenáhla vnikali do vnitrozemí. Jméno **Éa** značí „**dům vod**“ (psáno ideogramy) a nebylo jediným, třebaž přicházelo nejčastěji. Jiné, původní, taktéž ideografické jméno Éovo jest **En-ki**, t. j. „pán toho, co jest dole“, čili **moře**, jež podle babylonských názorů teče pod Zemí v její vyduté části a obtéká dále zemi kol dokola jako **Okeanos** Řeků. Z tohoto podzemního moře pramení všechny okeány pozemské, jež byly opět v životodárném koloběhu vody původci pramenů a řek. A tak podzemní moře až do nejmenšího praménku a vodní kapky bylo konečným zdrojem pozemského života. V kouzelných textech přicházejí ještě četná jiná jména Éova, (tak uvádí Rawlinson seznam o více než 20 jménech), na př.: **Nin-a-gal** (= Pán veliké síly), **Nin-kurra** (= Pán zemí), **Lugal-zuab** (= Král mořské hlubiny), též **Patesi** (= kníže) **zuab** v textu „Zlí démoni“, dále podivné šumerské názvy jako **Ennugi**, **Nin-zadim**, **Guš-chin-banda**, **Nin-igi-nangar-gid**, a podobně, jména to vesměs šumerská a starobylonská. Význačné magické jméno **Éovo** bylo již dříve zmíněné „**Nunura lugal nam-išibba**“, t. j. „Éa,

král zaklínání“, (asyrsky: **Éa, béli šippúti**), nebo **Éa dingir enénuru** = „Éa bůh zaklínačů(v)“, (asyrsky: **Éa, ilu ša ašipi**). Také bozi uznávají plně magický věhlas Éův. Je-li při zatmění měsíce bůh **Sin** (měsíc) napaden démony, jest to pouze **Éa**, jenž jej na prosby bohů může zachrániti. V legendě o potopě světa praví bůh **Adar** k bohu **Bélovi**: „**mannúma ša la ilu Éa amátu ibbanaši, u ilu Éa idéma kálu šipti**“: „Kdo jiný mimo Éu mohl tuto věc (= potopu) učiniti, však věru bůh Éa zná všeliká kouzla!“

Není tudíž divu, že ve všech kouzelných textech již od dob nejstarších stojí vždy bůh Éa na místě prvého, a také většina těchto textů dá se svým původem odvoditi z Eridu, města Éova kultu.

Význam boha **Éy** v magii sdílela s ním i jeho ženská potence a choť, bohyně **Damkina**, jejíž jméno ze všech bohyň nejvíce vyskytá se v kouzelných textech. V šumerských rituálech v době nejstarší přichází pode jménem **Damgalnuna** (znamená as „Velká paní moře“, nebo „paní velkého vodního domu“), také název **Nin-išib-abzu** (= paní očišťujícího moře?) jest znám, a jest pamětihodným složením se slovem **išib** (išipu). (Viz *Frank: Studien, etc., I., 9.*) Tak jako „mužem Éovým“, zove se často kouzelník ve své důvěře v podporu nadsmyslných bytostí též „mužem“ (t. j. chráněncem) bohyně Dam-gal-nuny.

## Kapitola 39.

### BŮH MARDUK A BOHYNĚ SARPANÍTU.

Třetími v magické trojici **Éově**, s ním, a jeho manželkou byl po Éovi nejhlavnější bůh kouzel, **Marduk**, přední bůh země a města Babylona. Jeho vztahování do souvislosti s Éou je umělé a vděčí za tuto okolnost pouze energii a ctižádosti kněží, kteří s rostoucím potomním významem města Babilu od 24. stol. př. Kr. hleděli učiniti boha Marduka prvním v celém sineárském pantheonu. To se jim dařilo tím způsobem, že jeho jména vkládali do textů legend a mytů, pojednávajících původně o jiném bohu, jehož hrdinné činy a význam nerozpakovali se takto přičítati Mardukovi samému. Tak nastoupil tento bůh v legendě o stvoření světa na místo **Enlilovo** (= Běl, 2. osoba nejvyšší trojice), a vítězství tohoto boha nad **Tiámatou**, bohyní chaosu bylo již v nejranější babylonské literatuře a ve výtvarných památkách přeneseno na **Marduka**. Přirozeně také v hlavním oboru žádoucí působnosti bohů, v dobrodějné magii, musil brzy i Marduk hráti význačnou roli. Objevuje se proto

hned od počátku své existence jako syn **Éúv**, nastoupiv zde místo původně jiného šumerského boha a syna **Éova**, a přejímá pak nejen jeho význam, nýbrž i jména, jež posuzována odtud jako Mardukova synonyma. Oním původním synem **Éovým**, o němž mluví šumerské kouzelné texty byl bůh **Šilik-lu-šar**. (U Lenormanta, a po něm u Kiesewetra a Grieseho vyskytá se v tom směru zastaralé čtení **Šilik-mu-lu-khi**.) Také šumerský název Mardukův **Asari** náležel dříve patrně onomu bohu, než-li byl přenesen na Marduka. Úloha, kterou tento šumerský bůh, syn **Éúv** hrál v mýtech jest velmi zajímavá se stanoviska panbabylonistických teorií. Byl totiž těšitelem trpících, uzdravovatelem nemocných (na př. chromých, v příslušných textech), hlavně však přímluvce a prostředkovatelem mezi lidmi a svým nebeským otcem. Byl proto předobrazem **Messiáše** a **Krista**, a **Jeremias** ve svých dílech přesvědčivě, až překvapujícím způsobem, dokazuje oprávněnost této představy, jež z tradic babylonských přešla do literatury biblické a hlavně k prorokům, a hrála odtud tak závažnou roli zde, v křesťanství a lidské kultuře vůbec. Po **Šilik-lu-šarovi** byl pak Marduk s bohem **Éou** nejdůležitějším činitelem v babylonské magii a v kouzelných textech, jež téměř všechny, hlavně **Šurpu** obírají se jeho jménem na prvním místě (po **Éovi**). Bylo by v tomto našem spise zapotřebí nadbytku místa, abychom mohli čtenáře informovati podrobněji o babylonské představě tohoto velkolepého boha, jenž vládl vlastně sám rukou svých kněží pyšnému městu Babylonu, jeho králům i lidu a pokořeným národům sousedním. Jméno samotné: **Marduk** (ozývající se u Židů od časů babylonského zajetí podnes v pojmenování **Merodach**, **Mardochej**), jest samo původu záhadného. Nejpravděpodobnějším se zdá, že v tehdy ještě bezvýznamném městečku, zvaném později „**Brána boží**“ (šumersky: **Ka-dingirra**, semitsky: Bab-ilu = Babylon) ctěn byl zprvu místní bůh, nazývaný „**Amar (?) utu**“, t. j. „Syn (?) slunce“, a jeho město pak: **Amar-utu-ki** (= „osada (město) syna slunce“). A z tohoto posledního názvu vlastně nelogicky vzhledem, k zachování konečného slova: **ki** = osada, město, vznikli patrně v ústech šumerštiny neznalých přistěhovalců amoritských, název boha „**(A)marutuki**“, **Marutuk**, **Marduk**. Tím způsobem snad omyl, nebo náhoda dala vznik jménu božství, jehož sláva po více než dva tisíce let stínila země sinearské a státy sousední. On byl nejvyšším vladařem země; pokud se o novoroč. slavnosti **Zakmuku** „nechopil“ nový král jeho rukou, („katé Béli isabat“), t. j. rukou sochy, jež stála pod sedmi patry pověstné „babylonské věže“, nebyl uznán za legitimního vladaře. Chrám Mardukův v Babyloně, zvaný šu-mersky **É-sag-ila**, t. j. „dům pozdvižení hlavy“, kde stála ona sedmipatrová Věž, pojmenovaná „**É-temen-anki**“ („dům základů nebes a země“), byl Babyloňanům tím, čím chrám Jova kapitolského římskému imperiu, ba ještě více!

V kouzelných textech až do omrzení často se vyskytá *passus*, jenž ilustruje nejlépe význam Mardukův a jeho synovký poměr k bohu Éovi. Toto místo zní vždy podobně, ne-li stejně: Marduk přichází k svému otci Éovi, s dotazem, co by měl činiti, aby pomohl člověku, postiženému démony nemocí nebo očarováním mstivých kouzelníků. Bůh Éa, dříve než mu žádanou radu poskytne, předesílá vždy:

„Můj synu, co bys ty nevěděl, abych ti musil připomínati?“

Je velice charakteristickým pro význam boha Éy, jak nešetří jinak v tomto směru kněží Mardukovi neodvažovali se vzít bohu Éovi jeho zasloužený význam a věhlas magický, vyšli však alespoň svému bota Mardukovi vstříc citovaným lichotivým veršem.

Manželka Mardukova, bohyně Sarpanítu (vlastně **Zérbánítu** = „roditelka potomstva“) jest však na podiv zřídka uváděna v kouzelných textech, uvážíme-li jinak veliký magický význam Éovy choti Damkiny, jež naopak zase ve veřejném kultu a v politických poměrech hrála daleko menší úlohu, než choť Mardukova.

## Kapitola 40.

### BŮH OHNĚ GIRRU-NUSKU.

Dalším velevýznamným činitelem v babylonské magii a mag. textech byl bůh ohně **Girru-Nusku**. Oheň byl totiž výhradním prostředkem, jehož bylo používáno v rituálech při symbolických úkonech, hlavně očarování. Dvě největší kouzelné sbírky, věnované speciálně **maleficiu** nesou podle toho význačné názvy: „**Šurpu**“ a „**Maklu**“, což obé značí „Spalování“, totiž kouzelných sošek a pod. Tento význam ohně v magickém obřadu propůjčoval tudíž bohu tohoto živlu místo mezi bohy kouzel nejpřednější, hned vedle Éy a syna jeho Marduka. **Dvě** hlavní jména jeho manifestací svědčí o tom, že byli původně ctěni **dva** různí bozi ohně. A sice jest božstvo **Girru** starší a pochází z jižní Babylonie, z krajů šumerských. Slovo toto, jehož význam jest asi „spalovatel“ čteno dříve **Gibil**, nebo dokonce (podle způsobu psaní) **Bil-ge-(lal)**, tak na př. v zastaralém díle Lenormantově a odtud u Kiesewetra. Dále na severu v Babylonii ctěn pak bůh ohně pode jménem **Nusku**. Za oné dalekosáhlé redakce kouzelných sbírek, provedené babylonským kněžstvem za prvního rozkvětu vlády města Babylona, splynuli pak oba bozi navzájem. Leč jméno **Girru** přichází v textech častěji, což by snad svědčilo o jeho větším stáří

a tím i významu. **Girru** i **Nusku** prohlašováni oba za „syny Anuovy“; **Girru** pak zvláště jest nazýván „prvorozený nebes“ (**bukur šamámi**) a „pravý obraz svého otce“ (= **salam abišu**). Jastrow dovozuje z těchto příjmení mythologickou narážku na nebeský původ ohně bleskem. Oba bozi jsou také rádci, hlavně však poslové bohů (i my říkáme blesku „boží posel“). Jsou oděni skvělým leskem a jejich světlost jest nesnesitelnou očím lidí. Celá řada příjmení vyličuje tyto jejich vlastnosti. Význam a slávu ohnivého boha tlumočí nejlépe následující verše, vzaté ze sbírky *Maklu II., 1-11.* (Jastrow: *Religion I., 297*):

„**Nusku**, veliký bože, kníže velikých bohů!  
Strážce obětí všech **Ígigů**,  
zakladateli měst, obnoviteli svatyní!  
Tys zářící den, tvůj rozkaz jest vznešený,  
posle **Anuův**, ty, jenž plníš **Bélovy** rozkazy!  
Ty, jenž jsi **Béla** poslušen, vládče, horo **Ígigů**,  
mocný v boji ty, jehož nápor jest nezdolný!  
**Nusku**, Spalovateli, vítězi nad nepřítelem,  
bez tebe není slavena hostina ve chámech,  
bez tebe nelze bohům čichati vůni kadidla,  
bez tebe soudce **Šamaš** nekoná žádného rozsudku!“

**Poznámka:** Předposlední dva verše vztahují se zřejmě na nezbytnost ohně při výkonu obětí, (zápalných), čímž se stává bůh **Nusku-Girru**, jako oheň, nutným prostředkovatelem při oběti, udílené kterémukoliv bohu jinému. Jeho význam v boji proti zlému čarodějství jest pak dán sám sebou manipulací s ohněm a soškami, jak ještě uslyšíme. Proto bývá též **Girru-Nusku** pravidelně vzýván jako:

„pokořitel kouzla a čarodějnic“

(= *Maklu, I., 110*). Hlavně tato kouzelná sbírka **Maklu** jest takřka cele věnována bohu ohně. Jeho význam, rovný téměř významu boha **Éy**, (neboť **Girru**, jako představitel ohně, tohoto nosiče a buditele lidské kultury, jest podobně jako bůh **Éa** sám, velikým ochráncem lidstva), dopomohl mu k uznání za syna **Éova**, tak jako se jím stal **Marduk**. Vzhledem k tomu bývá pak nazýván zdánlivě paradoxně též „zplozencem Moře“ (t. j. boha **Éy**). Toto podivné spojování dvou protichůdných živlů, vody a ohně, upomíná na některé zpěvy **Rig-Védy**, v nichž se o staroindickém bohu ohně **Agnimu** píše, že byl, jako malé dítě vychován na dně vod. Moderní komentář podává pak k tomu vysvětlení v tom smyslu, že z hlubin močálů a jezer roste rákos, v němž, takřka ukryt podle indické víry, dlí oheň, jenž ze suchého potom rákosu snadno

může být vzbuzen nepatrnou jiskrou. Zde tudíž latentní schopnost hoření (u rákosu) nahrazena jest domněnkou o skryté a neviditelné přítomnosti ohnivého živlu samého.

## Kapitola 41.

### BOZI ŠAMAŠ A SIN.

Svým rozsáhlým oborem působnosti dostává se **Girru-Nusku** do bližšího vztahu k četným jiným bohům, kteří pak, díky této souvislosti zastupují často jako význačné manifestace ohnivého božstvo, a tím také se stávají členy řady kouzelných bohů. Na prvním místě těchto stojí ovšem **Šamaš**, bůh slunce, jenž vystupuje takto jako význačný zástupce obou bohů ohně **Girru-a** a **Nusku**.

**Šamaš** (šamšu [asyrsky] = slunce), šumersky **Barbar** (t. j. „bílý“) byl především vznešeným, bohem práva. Jako takový zve se „**ilu ša kénáti**“ = „bůh toho, co je po právu“, nebo prostě **Daianu** = soudce. Jako soudce krutý, avšak i milosrdný ve své božské spravedlnosti, nese též příjmení **Ikbi-Dunki** (= „Vyslovitel milosti“). Jiným z prastarých kouzelných jmen slunce ještě z dob šumerských jest název **Lugal-maradda**. Bůh spravedlnosti Šamaš byl ovšem vzhledem k této své vlastnosti vítaným pomocníkem kněží zaklínačů v jejich boji proti čarodějům a čarodějnícím. Vyskytá se proto pravidelně ve výčtu význačných bohů, jejichž přispění jest vzýváno, spolu s průvodem ostatních božstev kruhu slunečního, jimiž jsou: bohyně **Á**, neboli **Aia**, ženská potence Šamašova, bůh **Bunene**, jeho vozataj na slunečním voze a děti Šamašovy: **Kétu** a **Mešaru** („Právo“ a „Spravedlnost“). Proč bůh slunce nestal se nikdy prvním bohem babylonského pantheonu, jak by se, v analogii s jinými národy Jihu dalo souditi, možno si vysvětliti jen tím, že význačné manifestace slunečního působení osamotnily se brzy a staly se samostatnými božstvy (bůh Marduk na př. jest sám původně jednou ze slunečních manifestací), čímž bůh slunce Šamaš zatlačen byl k pouhému významu vše vidoucího, na spravedlivé i nespravedlivé stejně dolů shlízejícího boha slunečního kotouče, (tak jako egyptský bůh **Aton** reformátora Amenhotepa Achuen-atona). Ale i takto se ovšem Šamaš těšil vždy značné vážnosti již za dob nejstarších. Dvě známá veliká města byla význačným sídlem jeho kultu: **Larsa** a **Sippar** s chrámem **É-barra** (zkráceno patrně ze šumerského **É-babarra** = dům slunce). Jiné, polohou nyní neznámé město „**Dingir-**

**babbar**“ (t. j. „bůh Babbar“) již svým jménem poukazuje na místo slunečního kultu.

Dalším významným bohem kouzel byl i **Sin**, bůh měsíce, spíše však jen díky značnému vlivu, jakému se těšil tento bůh ještě před dobou babylonskou za politických poměrů, v nichž sídlo jeho kultu, město **Ur** domohlo se pod vládou tamní dynastie na čas převahy nad celým Sinearem. Jako jiný, stejně přijatelný důvod udává Jastrow, že noc, jejímž vládcem jest měsíc jako „**munamir múši**“ (= osvětlovatel noci), byla oblíbenou dobou magických úkonů. Také měsíční fáse hrály v okkultismu, jako podnes, již u babylonských kouzelníků značnou roli. Působení změny velikosti měsíčního kotouče připisovány byly různé nemoci, a démoni těchto nemocí byli tudíž nebo aspoň měli být poslušni boha Sina. Důležitosti nabyl bůh měsíce ovšem záhy v astrologii, jež v zemích babylonských vzala svůj počátek.

## Kapitola 42.

### JINÍ BOZI, ČINNÍ V BABYLONSKÉM MAGICKÉM RITUÁLU.

Důležitým členem řádu bohů, jehož význam, mimo jiné uplatňuje se také v magii, byl lvíhlavý **Nergal**. Jeho jméno jest šumerské a značí „veliký pán“, aneb čteno nestaženě **Ne-uru-gal**: „Pán velikého hrobu“. Již ve shodě se svým jménem byl **Nergal** především bohem podsvětí, kde se dělí o vládu se svou sestrou a chotí, paní mrtvých, bohyní **Alatu-Ereš-kigal-ou**. Také jest **Nergal** bohem války, neboť boj jest hlavním rozmnožovatelem jeho podanných v království stínů. Jako bůh války stojí ve spojitosti s bohem ohně **Girru-em** a **Šamašem**, představitelem také zhooubného slunce. V kouzelných textech potkáváme se často s různými jeho jmény, jež značila snad původně samostatné formy **Nergalových** manifestací, nebo zaniklého božství, kdysi s ním příbuzného. Jména tato, šumerského původu, a tudíž prastará, jsou na př. **Lugal-edinna** (= král pouště), **Lugal-gir-ra**, nebo **Alamu**. Také jeho choť **Alatu** (zvaná v kouzelné sbírce „Zlí démoni“ mezi jinými: **Nin-anna**), vládkyně mrtvých, vystupuje přirozeně v magických textech až v dalekém Karthagu, podobně její písáčka bohyně **Bélit séri** (= paní pole), jež klečíc v podsvětí u nohou své královny, má na starosti listiny zemřelých.

**Nergalovi** podobný a s ním příbuzný jest bůh **Ninib** (jméno jeho navrhuje prof. Hrozný čísti **Niu-rag**; **Lenormant** zná jej ještě pod zastaralým

čtením Nin-dar[ra]) — jenž v babylonské okkultní astronomii představuje planetu Saturna. **Ninib**, jehož význam byl i mimo pole magie veliký, náleží především kruhu bohů, nippurského **Béla-Enlila**, a zve se proto „bojovník Bélův“. Brzy se uplatňoval též jako manifestace boha slunce, a sice zprvu dobrého slunce z rána na východě, později se však projevuje, byv svým významem jako bůh války uveden ve spojení s **Nergalem**, nadále jako zhoubné slunce polední. V jeho jménu i představě splynula patrně celá řada místních bohů, jejichž jména jsou nám známa již jen z osobních názvů, nebo kouzelných textů jako na př. příjmení Ninibova: **Nin-giš-zida** (= „pán kouzelné hole“ tak u Lenormanta, či snad jen „pán žezla spravedlnosti“ ?), dále **Nin-šach**, **Ziranu**, **Šidu**, hlavně však **Zamama** nebo **Zamalmal**, jako bůh výslovně válečný, a pak **Ningirsu**. Tento byl kdysi jedním z nejmocnějších božství lokálních a státním bohem města **Lagaše**, za jeho dávného rozkvětu před prvými králi „šumerskými a akkadskými“ a pak za **Gudey**. Zánikem moci Lagaše pozbyl i Ningirsu (= doslovně: „Pán Girsu“ hlavní to čtvrti města Lagaše) významu, a jeho atributy přešly pak na **Niniba**. Sám Ningirsu přichází však pouhým jménem často mezi bohy kouzelných textů. Choť boha Niniba **Gula** neboli **Malmal** objevuje se ještě častěji než její manžel v magické literatuře. Velebena jest obecně jako „velká lékařka“ a její jméno bývá provázeno synonymy, na př. „velká paní“, **Nin-ekalli** = „paní paláce“ a pod. Jí odpovídá též bývalými svým významem bohyně **Bau**, manželka Ningirsova, jež byla kdysi nejřednější bohyní Lagaše, opěvávána jsouc v přčetných nápisech vladařů lagašských jako:

„**dingir Bau, nin dumu sag Anna-ge**“, t. j.

„bohyně Bau, vládkyně, vznešená dcera Anuova“.

Nergalovi i Ninibovi jest obdobný, též v kouzelných textech přicházející bůh **Adad**, původu kanaanského, kde pod jménem **Hadad** jest znám z bible. Babylonským příjmením jeho byl název **Rammánu** (Rimmón) = „hřmící“, a byl tudíž patrně bohem bouře. Také Adad má četná vedlejší jména, jako **Martu** (= „bůh západu“, nebo snad „bůh národa Martu [Amoritů], dále **Bur**, **Mer**, atd.).

Že bohyně **Nina-Ištar** objevuje se často v kouzelných textech, jest z jejího všestranného významu pochopitelné. V textu „**murus kakkadi**“ prohlašována jest za vládkyni hrozné nemoci hlavy, než i v jiných textech se často objevuje vedle vedlejších svých manifestací, jež se staly časem, samostatnými bohyněmi. Také přichází Nina-Ištar v kruhu Éových bohů a stává se tím hlavně bohyní věštev, jak svědčí na př. tento verš Gudeova chvalozpěvu při dostavení chrámu:

„Dingir Niná, dumu Erida-ki-ge, ešbar kingá sal ba mi dug“, t. j.

„bohyně Niná, dítě Eridu (Éovo město!), péči měla jeho (chrámu) o věštbu.“

Konečně mezi méně význačnými a přece ještě odjinud známými bohy v kouzelných textech se vyskytujícími jest na př. bůh **Išum**, polo démon — polo bůh, jehož postavení jest jaksi anomalií v Babylonském Pantheonu: zve se totiž „**rabisu síru ša iláni rabúti**“ (= vznešený **démon** [rabisu] mezi velikými bohy), a jest „vznešeným katem“ bohů (= **tábichu náidu, máchisu náidu**, neb **ašaredu**), uváděn jsa v souvislost s božstvím ohně jako „**posel Nuskův**“. Patrně pouhým toliko projevem boha Nergala byl i místní bůh města Nináína **Uruku**, jménem **Lugal-banda** (= král silný), jehož choť byla bohyně **Ninsun** (= „ničivá paní“), jež opět jest jedním z projevů Nany-Ištary.

Z kruhu průvodců boha **Éy**, počtem osm, v rituálech vystupujících, jest nejdůležitější bůh **Náru** (doslovně = řeka, avšak v řeči asyrské), a bohyně **Nin-acha-kuddu**, identická patrně s Ninibovou chotí **Gulou**, „velkou lékařkou“, a bohyní **Nin-karak** (též asi manifestací Guly). S bohyní **Nin-acha-kuddu** objevuje se, jako její mužský protějšek vodní bůh: **Azag-šud** (azag značí v řeči šumerské čistý, šud = pokropovati), Ze sbírky *Utukké limnúti* (deska V., kol. II., 11-54), známe také jméno matky boha **Éy**, bohyně **Gur** a dcery **Éovy**: **Gandim-azag**, zvané též „dcera hlubiny“.

Nejvyšší bůh Anu a choť jeho Anatu nehrají ku podivu téměř žádnou roli v kouzelných rituálech; zřídka přichází jejich jméno samostatně (na př. v *Maklu I.*, 51.), obyčejně slouží toliko ku zvýšení počtu vyčítaných božstev.

V kouzel. textu Zlí d'áblové (citace místa, co svrchu) objevuje se mezi bohy kouzel i choť boha-démona **Namtara**, jménem **Kuš-bi-šanga** a taktéž z podsvětí pocházející bůh **Negab**, vrátný země mrtvých.

Okolnost, že jméno velikého reka, Heraklea babylonských legend — **Gilgameš-e** (Nimroda) psáno jest ideograficky Giš-du-bar, způsobila patrně záměnu s bohem ohně **Girru-em**, jehož jedno jméno píše se obdobně: Giš-bar. Tím se stává i heros Gilgameš účastným vzývání v mag. rituálu, jak čteme na př. v „*Maklu*“ I.:

„Země, země, ach země!

**Gilgameš** jest vládcem vašich kouzel!“

Posléze bylo by upozorniti, jak důležitou celkem úlohu hrají bohyně v kouzelných textech v odporu s jinak dosti podřadným jejich významem (krom Nany-Ištary), mimo okruh magie. Jastrow vysvětluje, zajisté správně tuto okolnost analogickým větším významem, jež měly v babylonské magii vždy čarodějnice oproti čarodějům; ženský prvek vůbec hraje v okkultismu podnes roli zvláště význačnou (viz mediumismus!).

## Kapitola 43.

### ZVLÁŠTNÍ BOZI KOUZEL.

Aby byl náš přehled úplným, nutno ještě uvést tak zv. kouzelné bohy po výtce, kteří, většinou jinak neznámi, vyskytují se toliko v magických rituálech. Někteří z nich jsou snad, nám již nepovědomými synonymy jiných, známějších bohů, avšak tuto okolnost nelze mnohdy bezpečně dovoditi. Veliká většina z nich jsou opět jména bohů cizích národů, kteří neznámo jak, dostali se do Babylonie patrně za vpádů a dočasných vlád cizích dobyvatelů ve veleměstě nad Eufratem.

Takovými tudíž bohy výlučně magických textů jsou na př.: bůh Kullabis (jméno psáno: Dub-sag-Uruk). V textu *Utukké limnūti, deska III.*, praví se o něm:

„Nechť pán moci Kullabis pro můj život a mé blaho mne provází!“

V kouzelné sbírce *Maklu III., 31-39 (Jastrow, Religion I., 309)*, nalézá se místo, zvláštní svým básnickým půvabem, i tím, že jsou v něm vzývány jinak posud zcela neznámé bohyně sestry, **dcery Anuovy**. Místo to zní:

„Obě dcery Anuovy v nebesích!  
Obě dcery Anuovy v nebesích!  
Pojďte jen, sestupte s výšin nebeských!  
Proti komu táhnete, kam jdete vy?  
Čarodějníka a čarodějnici, N. N., syna X. Y.,  
abychom chytily, jdeme my!  
Jejich víno datlové (?), bychom vzaly jim,  
jejich obilí bychom jim požaly,  
abychom je v noci spálily, jdeme my!“

Vzhledem k důležitosti, jakou měla noc pro magické úkony, vyskytá se v serii *Maklu I.*, 1-3 vzývání blíže neurčených božstev noci spolu s narážkou na časové rozdělení noční doby podle babylonského způsobu chrámových hlídek:

„Vzývám vás, bohové noci,  
s vámi vzývám **Noc, zastřenou nevěstu**,  
vzývám večer, o půlnoci, s jitra!“

Podle Talquista značí neobvyklé pojmenování „zastřená nevěsta“ nějakou bohyni noci; Jastrow naproti tomu, zajisté správněji, má tento název za básnickou personifikaci **Noci** samé, jež nejednou bývá kladena jako nevěsta oproti **Dnu** ženichovi v literárních památkách babylonských. Také v textu *Maklu I.*, 13-36 volají se proti zlým čarodějům bozi noci:

„Pro jejich čarování necht' je **bozi noci** rozdrť!“

*Maklu V.*, verš 60. uvádí dále neznámou bohyni, jménem **Kanišurra**, a praví o ní, že je „vládkyní kouzelnic“; přichází také na jiných místech ve spojení s Nanou-Ištarou. O jejím významu nevíme jinak blíže ničeho. *Maklu*, deska VI., vyčítá mezi bohy kouzel také cizí, a sice elamské bohy, jako na př. božstvo **Latarak**, s nímž se na tomto místě objevuje i původem neznámý bůh **Mudgar**. *Šurpu II.*, 139 a 163 zmiňuje se kromě toho o elam. bozích **Jabru** a **Chumban**, jinde opět se vyskytují jména jiných elamských bohů a bohyň, jako jest na př. bůh **Lachuratil**, **Rušu**, **Šušinak** (= „sůský“, t. j. městský bůh elamské metropole **Sús**), dále bůh **Ňapirtu**, čili **Naprte**, bohyně **Lagamar** (známá též ze jména elamského krále, uvedeného v kap. XIV. Genese: Kedor-laomera, = správně: **Kudur-Lagamar-a**), bozi **Pimigir**, **Bilala**, **Nachundi**, **Nazit**, **Šimut**, etc.

V textu *Utukké limnútí*, V., kol. II., 11-54, objevuje se, mezi jinými, několik párů bohů a bohyň s bizarními šumerskými jmény:

„En-ul a Nin-ul,  
En-kurkur a Nin-kurkur,  
En-da-šurimma a Nin-da-šurimma,  
En-dul-azagga a Nin-dul-azagga,  
En-ut-tilla a Nin-ut-tilla,  
En-me-šara a Nin-me-šara.“

Jméno **En** značí vždy **pán**, **Nin** = **paní**. Pod jmény, uvedenými v druhém verši, značícími „Pán (a paní) zemí“, myšlen patrně bůh **Bél** a choť jeho **Bélit**.

Názvy čtvrtého verše (= „pán [a paní] jasného vrchu“) možno vztáhnouti na boha **Nabu-a** (Merkur) a bohyni jeho **Tašmetum**.

Z bohů původu arijského (národa Kaššů) vyškýtá se v babylonských kouzelných textech řada vynikajících božstev. Jest to hlavně nejvyšší bůh Kaššitů **Šukamuna** (nebo „-u“), identifikovaný s babyl. Nergalem, tak jako ještě jiný kaššitský bůh **Šugab**. Mardukovi odpovídal opět u Kaššitů bůh **Šichu**, Bérovi, **Charbe**, bohyni Gule: **Chala**, Éovi bůh **Kamulla**, bohu slunce Šamašovi bozi **Sach** a **Šuriaš** (v sanskrtu slunce: **súria!**), Ninibovi **Marutaš** a **Gidar**, Ištaře pak bohyně **Mirizir**. Konečně bývá zvláště uváděna v kouzelných textech nejvyšší patrně bohyně Kaššitů: **Šumalia**, sídlící na vrcholcích hor; připomíná tak egyptskou bohyni **Mertseger**, zvanou „Vrchol západního pohoří“.

Také **hvězdy** vzývány jako bozi v kouzelných textech. Nejznámější z nich jsou **Kakkab-Kašti** (= hvězda luku), to jest **Sirius**, a **Kakkab mešré** (= „hvězda kopí“: Beteigeuze v Orionu). Ze souhvězdí těšil se nejvíce pozornosti Orion sám, zvaný **Sibzianna** a Plejady: **Sibittu** (= „sedm [hvězd]“); taktéž některá zodiakální souhvězdí, jednotlivě i ve skupinách. Někdy vzývány sumárně (*Šurpu II.*, 165):

„hvězdy jihu, severu, východu a západu“,

a posléze končí zaklínání velice často slovy:

„zaklnuti buďtež při **nebi** a **zemi!**“

Se jmény bohů vypočítávána jsou někdy i jejich svatá sídla, buď jmény význačných měst, jako středisek příslušného kultu: (Babylon, Borsippa, Sippar, Nippur, Kutha, Kiš, Ur a p.), nebo názvy jejich chrámů, na př. v *Šurpu II.*:

„**Dur-ilu** a **É-dim-gal-kalama** nechť (kouzlo) zruší.“

**Poznámka:** **Dur-ilu** bylo, polohou nyní neznámé, pohraniční město a sídlo kultu boha **Anua** a boha **Kadi**. Druhé jméno, ve verši uvedené jest příkladem květnatých názvů babylonských chrámů a značí „Dům velké jednotící pásy vesmíru“; stál ve zmíněném městě **Dur-ilu**.

A tak i chrámy, města, důležité a posvátné řeky octly se svými jmény v textech, aby, jak praví Jastrow, nezůstalo bez povšimnutí nic svatého, co by mohlo posílití moc kouzelných říkání.

## MAGICKÝ RITUÁL.

### Kapitola 44.

#### VŠEOBECNÉ POJMY.

**Magickým obřadem, čili rituálem, nazýváme souhrn na venek patrných úkonů, sloužících k realizaci určitého účelu v cestě magické.** Je-li jeho zamýšleným účelem na př. **očarování**, mluvíme pak o rituálu maleficia, čili očarovacím, směřuje-li však počínání magikovo proti démonickým bytostem nelidského druhu, jedná se o rituál **theurgický**, resp. **evokační**, a konečně míříme-li svým počínáním ma odtělené bytosti kdysi lidského původu, je to případ rituálu **nekromantického**. Tolik k objasnění základních pojmů. Uvádíme výslovně toliko tyto tři druhy mag. obřadu, jimiž se výhradně obírala babylonská magie, a jež jsou předmětem tohoto díla. Vedle takto vypočtených obřadů zná babylonský okkultismus ovšem též rituál věštecký, čili mantický.

Zvláštní postavení rituálu, jako souhrnu úkonů, t. j. činných prvků, stojících mezi subjektem a objektem, jakožto prvním a třetím členem magického aktu, určuje samo sebou povahu rituálu, jako nezbytné náležitosti trojčlenné magie objektivní, mediální. Zajisté se ovšem může mluvit též o rituálu na př. v magii jednočlenné simplex (Jógu) pokud i tento užívá k dosažení svého cíle jistých, na venek patrných úkonů (na př. **posice** [asanas], modlitby, šamanistického tance dervišů, a pod.). Úplná, ideální bezobřadnost (bezforemnost), tudíž nepřítomnost rituálu v nejširším, ovšem nepraktickém smyslu, jest výsadou toliko **Bytosti Nejvyšší**, mimo níž nic vnějšího nestává.

V praktickém užití nemluvíme však již o rituálu tehdy, jakmile opustí jakkoliv na venek smyslům patrné formy projevu.

Řekli jsme, že toliko očarování a theurgie (včetně nekromantie) bude předmětem těchto kapitol. Máme-li pak na zřeteli dříve podané definice očarování a pod., bude v tomto případě rituálem „souhrn všech na venek patrných úkonů, jimiž se uplatňuje užívání všech cest a .prostředků, o nichž mluví příslušné definice maleficia a theurgie.“ Užíváme úmyslně posledního

slova theurgie místo evokace. Této totiž nezná **oficiální** babylonská magie v tom smyslu, jako na př. Novoplatonismus, Kabbala, nebo vůbec středověká tradice babylonská v Evropě. Očarování lidskými čaroději a neblahá posedlost démony, byla, jak jsme již častokrát připomněli, posuzována stejně co do účinků i magické obrany, a také rituál obou je stejný v podstatě i mnohdy jednotlivostech. Tím nechceme však říci, že by v Babylonii neexistovala známost evokace démonů přímo tak, jak si z pojmů theurgie obyčejně dedukujeme. Zdá se, že podle jistých prvků rituálu očarovacího a nekromantického, pokud jsou nám po ruce, a pokud lze též odjinud s bezpečností usuzovati, nebyla pravá evokace démonů babylonským magům nikterak neznámou. Avšak prameny literární, odkud toliko jest nám možno přímo čerpati, byly jen jednostranným výplodem oficiální, veřejné, takřka profesionální kněžské magie, co se nehodilo pro veřejnost a spadalo do pojmů mystérií, bylo zajisté mezi zasvěcenci toliko ústně tlumočeno, nebo i snad zaznamenáno způsobem, nám dosud literárně nedoloženým. Z toho důvodu také nemáme, leč analogií z bible, přímých zpráv o jiných magických fenomenech, mimo úkazy trojčlenné magie objektivní mediální, na př. o zjevech *magiae obiectivae simplex* (levitace, telekinese, ektoplasmie a pod.), nebo i *magiae subiectivae* (fakirské úkazy), neboť právě výhradní téměř bezforemnost a nedostatek určitého rituálu (při výlučné závislosti fenoménů toliko na moci magikovy vůle) činil objektivní záznam zbytečným.

Rituál očarování byl dvojitý: **útočný** a **obranný**. Útočný byl dále jen **aktivní**, nebo **passivní**. O rituálu útočném nemáme přirozeně přímých literárních pramenů, neboť jako úkon černé magie nemohl býti předmětem kněžských oficiálních sbírek magických, jež byly právě určeny k ochraně veřejnosti před magickým zlem. **Nepřímo** jest nám však útočný rituál bezpečně znám z popisů, obsažených v magických rituálech obranných, a konečně z praktik obranných rituálů samých, jež používaly při **aktivním** zásahu tak zv. zpětným nárazem přesně těchže method, jako černí magové při svém útoku. Z příbuznosti působení zlých čarodějů a démonů, vyplývá tak často již zdůrazňovaná příbuznost očarování a obřadu theurgického. O útočném rituálu démonů není přirozeně praktický řeči, neboť démoni, podle všeobecné víry a zkušenosti zmocňovali se svých obětí bezprostředně, spíše bychom tuto jejich činnost mohli posuzovati jako bezforemný zásah *magiae obiectivae simplex*. Obranný theurgický rituál jest naproti tomu také aktivní a passivní a co do prostředků i formy v podstatě zcela stejný s obranným rituálem očarovacím. Obřad nekromantický, pokud se o něm zachovaly kusé zprávy, jest typu evokačního a bude o něm promluveno zvláště. Netřeba připomínati, že se při obranném rituálu ať očarovacím, či theurgickém methoda aktivní s passivní často kombinují.

Rituál jest tudíž „souhrn úkonů na venek patrných, prováděných subjektem na objektu, nebo vzhledem k tomuto.“ Tyto úkony mohou být buď přímé, nebo symbolické. Úkony posledního druhu jsou nejčastějšími a pojmově i technicky zvláště důležité.

Již dříve jsme se naučili dělit navzájem různé druhy magie podle počtu členů a užití magické metody. Očarování i theurgie s nekromancií patří trojčlenné magii objektivní mediální, a tak zv. **mediální agens**, onen prostřední člen mag. poměru jest prvkem nejdůležitějším a bude nám, právě pomůckou, rozlišování různých forem rituálu. Tyto mediální agencie rozdělili jsme na: 1.) **autodynamické** (a sice živé — hlavně bohy a demony, a neživé), dále 2.) **Volty**, 3.) **Ferencie** a posléze 4.) **Akcidence**.

Magické metody krom prvé subjektivní (jež v trojčlenné magii nepřichází), jsou buď **essentiální (nazoraer)**, nebo **analogická**.

Podle těchto základních prvků, (o nichž jsme již pojednali blíže v příslušné kapitole), určíme i oba druhy rituálních úkonů (přímého a symbolického). Přímá metoda rituálu bude se hlavně opírat o **agencie autodynamické**, nebo **ferencie** a vylučuje používání **voltů**, nepřímá metoda, prakticky nejčastější, spočívá v symbolických úkonech za nutného použití voltů a s event. přibráním **ferencií** a též i **autodynam. medií**. Čtvrtý druh mediálních agencí, **akcidence**, mohou při rituálu napomáhati jak v přímém, tak symbolickém působení. Pro snazší porozumění právě řečeného stůjtež zde následující příklady: Přímé působení pomocí autodynamických, neživých medií jest dáno na př. použitím talismanů, a to buď prostě, nebo s pronesením určitého **řikání** (řeč = ferencie). Přímým působením jest však též použití pouze ferencie při očarování kletbou, zlým pohledem (ferencie zde = slovo, řeč, v druhém případě: zlý pohled, resp. **ód**, emanující z oka čarodějova). Použití voltu podmiňuje naproti tomu vždy nutně přítomnost symbolického úkonu, event. s autodynam. mediem, (na př. talismanem), nebo ferencií (řikání). Konečně **akcidence** (na př. určitý čas, nebo místo) mohou být vždy nepostradatelný při rituálu a obojí jeho methodě.

Závislost obřadní formy na druhu mediálních agencí jest tudíž prokázána, a další její popis jak při očarování, tak i theurgii objasní se nejlépe na těchto; také formy rituálu, ať přímá, či nepřímá (na symbol. úkonech spočívající), upíná se těsně k různým druhům mediálních agencí a bude proto též posouzena s nimi.

## Kapitola 45.

# MEDIÁLNÍ AGENCIE AUTODYNAMICKÉ, S VÝJIMKOU BOHŮ A DÉMONŮ.

Autodynamickými agenciemi jsou buď bytosti živé, nebo neživé. Mezi první náležejí bozi, démoni a zvířata, mezi neživé opět: rostliny (ovšem ve všeobecném smyslu, neboť se stanoviska okkultního jest vše živé, tím spíše rostliny), dále kameny a vůbec jakékoliv vhodné a v tradici používané předměty. Mluvili jsme zde již o bozích a démonech, jako představitelích životných autodynamických medií, jimiž mohou též býti vedle své základní povahy jako subjektů, nebo objektů (démoni). Zbývá tudíž promluvit o ostatních agenciích tohoto druhu, jimiž se babylonská magie obírá.

### AUTODYNAMICKÉ AGENCIE ŽIVÉ, ZVÍŘATA:

**Pes:** Jest vskutku nápadno, jakou hraje úlohu v různých okkultních soustavách **pes**. V Egyptě jest božstvem smrti a jejím symbolem psohlavý **Anupev** (Anubis), v náboženství parsickém jest opět **pes** ochráncem člověka v trpké hodině smrti. Na něj patřiti a jeho přítomnost vůbec jest ulehčením umírajícím. Také v babylonské magii mezi několika málo, t. zv. magickými zvířaty jest **pes**, uváděný i zde v souvislosti se smrtí. V kouzelném textu Labartum doporučuje se sošku (volt) této demony na konci příslušného rituálu buď zakopati, nebo pustiti pryč po vodě na loďce, na níž jsou vedle figury Labartum umístěny **podoby psů**. Myslím, že lze nalézt příčinu této zvláštní povahy psů a jejich souvislosti se smrtí vůbec. V Egyptě uplatňovalo se, ovšem již v dobách předhistorických období, kdy byly mrtvoly předhazovány psům, neb šakalům, aby tímto drastickým způsobem (odstraněním masa z kostí), byla urychlena dematerialisace (odhmotnění) ducha. Tato myšlenka byla svým výsledkem právě protivnou pozdější tendenci, jež hleděla naopak pečlivým mumifikováním **uchovati** mrtvolu za jiným ovšem cílem, totiž zabránění rozkladu fluidického těla. Vzpomínka na dávnou onu funkci psů při tomto bizarním „pohřbu“ zachovala se ve zmínkách nejstarších textů (pyramid), dále v existenci tak zv. „šakalího jezera“ v podsvětí a konečně v psí (šakalí) podobě Anubise, boha smrti. Jest nepochybné, že podobný fakt, rozsápání mrtvoly psy zůstal jako temná vzpomínka též u jiných národů (i Šumerů a Akkadů) z dob, kdy pohřbívání mrtvých bylo ještě neznámo a kdy mrtvé tělo odklidily jako dobrovolní hrobaři smečky psů, jež si brzy zvykly potulovati se v patách lidské hordě, pomáhající jí za podíl na kořisti dobrovolně při lovu. Jest přirozeno, že

sežrání mirvoly psy bylo takto nejpravidelnějším osudem mrtvého, a jako takový vstoupil se nesmazatelně do paměti generací lidských, uváděje tak psy pro vždy v příbuznost s úkazy, provazejícími smrt a umírání.

**Vepř:** Toto zvíře spolu s koněm, klisnou, resp. oslem, bylo, jak na svém místě řečeno, v úzkém vztahu s touže démonou Labartum. Také vepř hraje tudíž úlohu v příslušném obranném rituálu. Předpisuje se totiž zabíjení mladého vepře a jeho srdce vecpátí do úst figury (voluty), představující Labartum. Zde má vepř, nebo aspoň jeho srdce, působiti magickým vlivem nám neznámým, jenž však nečerpá svou sílu ze subjektu, nýbrž ze sebe sama (aspoň v posledním stadiu působení sil), a jeví se nám proto jako agens autodynamický.

**Hmyz:** Také různý, nám většinou neznámý hmyz tvoří součást amuletů či talismanů, užívaných při zahánění zlého vlivu demony Labartum. K témuž účelu slouží i kosti vepřů a oslů.

## Kapitola 46.

### MAGICKÉ ROSTLINY.

V kouzelných rituálech uvádějí se hojně různé rostliny s účinky magickými, jejichž účelem jest buď určité přímé působení na objekt, obyčejně ve formě amuletů či talismanů, nebo slouží jako pomůcka neznámého jinak účelu v kterémkoliv stadiu magického rituálu. Jest vskutku nepřijemné, že se nám posud nepodařilo určit valnou většinu této magické flory. Často pouze v písmu se vyskytující klínopisný ideogram pro pojem „strom, květinu“ svědčí o tom, že slovo následující značí nějakou rostlinu. Myslím však, že bychom ani nebyli příliš překvapeni po eventuelním zjištění významu dotyčných jmen; shledali bychom se totiž zajisté většinou se starými známými z magické říše rostlin, vždyť znalost čarodějných bylin na západě přišla tam většinou prostřednictvím Řeků a Římanů ze zemí chaldejských. Již epos o **Gilgamešovi** vypráví o zázračné rostlině s významným jménem: „šébu-issachir-amélu“, t. j.: „(již jsa) starcem, omládl (opět) člověk“, jež omlazovala způsobem, jenž by patrně velmi zajímal dra. Steinacha a jeho žáky. V kouzel. textu *Maklu I., verš 10.* nařká očarovaný: „Rostlinou **Upuntu** ucpaly (čarodějnice) má ústa“. Jastrow, jehož překladu jsme zde použili, se domnívá, že jest zde míněn patrně magický nápoj z této rostliny, avšak tohoto vzdálenějšího smyslem výkladu není v našem případě potřeba. Z jiných míst

víme, že se symbolickým aktem lecos vpravovalo do úst figury (vultu), k docílení buď fenoménu oněmění, nebo snad tak zv. „**Maulsperre**“ zvířat, užívané čaroději v zemích německých.

*Poznámka:* Aby dobytek nežral a raději hlady pošel docílovalo se snadno pochybným, vlastně nemagickým kouskem magiae naturalis. Potřel se totiž zvířatům vnitřek tlamy česnekem. Protilek: Vytrítí tlamu dobytčete pečlivě dobrým vinným octem, případně vícekrátě.

*Maklu I., 10-12* uvádí jiné tři rostliny, jejichž buď hojně vyskytání se, nebo jiné vlastnosti líčí se takto: (*Jastrow, Religion I., 302*):

„býlí **Maštakal**, jehož jest země plna, necht' mne očistí!  
Před vámi (čaroději) necht' zářím jako **Kankal** rostlina,  
necht' se jen lesknu a čist jsem jak bylina **Lardu!**“

V 8. verši téhož místa zmiňuje se text také o očišťovacích (patrně symbolicky míněno) účincích utržené větévky (?) neznámého nám stromu **Binu**.

V téže sbírce *Maklu, deska V.*, (na počátku mluví se mnoho o magických operacích s neznámými rostlinami), ve čtvrtém verši hrozí se na příklad čaroději, že mu „bude poslána rostlina **Chaltappan a sesam**“, známá olejedárná rostlina (asyrsky: **šamaššamu** = doslovně „sluneční bylina“).

Místo mezi verši 11.-20. V. desky téže sbírky vypráví nám o dvou jiných, patrně lékařských bylinách, snad pěstěných uměle na poli neb v zahradách, proti nimž čarodějníci zvláště zuřili, obávající se právem jejich magického účinku vůči sobě.

(**Zkráceně:** viz *Jastrow, Religion I., 313*):

„Kdo je to, jenž ničí rostlinu **Pu**, a obilí zadržuje (?).  
Čaruje proti nebi, bouří se proti zemi,  
a proti **Chul-Kil**, bylině velikých bohů čáry, odpor a zlá říkání  
vznáší?  
Jako rostlina **Pu** necht' zajde takový!  
**Chul-Kil**, rostlině velikých bohů necht' se čáry, nepřátelský  
záměr a zlá říkání nepřiblíží!“

V dalších verších, 11.-17. líčí se takto podivné síly neznámých bylin, určených k potírání čarodějnů:

„jako býlí **Charsag** nechť způsobí vaše kouzlo, abyste (bolestí) křičeli,  
jako **Sichlu** rostlina nechť vás vaše kouzlo provrtá,  
jako **Samnu** rostlina nechť vás vaše kouzlo oslepi,  
jako **Kaši** bylina nechť vás vlastní kouzlo okouzlí,  
jako **Chaltappan** býlí nechť vám vaše kouzlo úzkost způsobí,  
jako **Kitmi** bylina nechť vás vaše kouzlo okouzlí,  
jako **Araru** bylina nechť vás vaše kouzlo ochromí!“

Prvá z těchto rostlin podle jména (char-sag = šumersky: hora) jest patrně býlím, rostoucím výhradně v pohoří. Jiné její jméno jest **Sapru**. Rostlina **Samnu** jest patrně olejodárná (samnu = olej), a o bylině **Chaltappan** jsme již mluvili svrchu. Poslední jméno: **Araru** (jinak též **Aráru-araru**) jest synonymem jména svrchu uvedené byliny **Chul-Kil**. Zajímavý, byť poněkud nejasný jest rituál o použití a nabytí rostliny zvané **Tigillu**, jež jest, podle Jensena, jakýmsi druhem divoce rostoucí okurky. Této rostliny má symbolickým způsobem užití kněz, zaklínač hrozně „nemoci hlavy“, jak svému synu **Mardukovi** radí sám bůh **Éa**: (*Cuneiform Texts, XVII., Pl. 19, kol. I. 32-36*; překlad: *Jastrow, Religion I., 345.*):

„Rostlinou **Tigillu**, jež roste o samotě v pustinách,  
při slunce západu tak jako šatem pokryj hlavu svou,  
pokryj (i) **Tigillu** a pevně ji uzavři (kruhem?).  
Za jitra pak před slunce východem ji vezmi s místa jejího a vyrvi její kořen!“

Jak se zdá, měla býti zaklínači nočním nošením zmíněné rostliny kol hlavy propůjčena buď léčivá síla oné byliny, nebo on sám měl býti jistým fyziologickým processem učiněn imuním vůči nákaze při potomním (jak verše dále popisují) ošetřování nemocného. Ono symbolické vyrvání kořenů (kořen rostlinstva, jak známo, jest zasvěcen Saturnovi), mělo snad naznačiti odstranění nebezpečí nákazy. Tento překlad Jastrowův o zmíněné rostlině **Tigillu** a z něho vyvozený výklad zdá se mi však poněkud násilný a nepřipadný. A vskutku také **Frank** ve svém díle: *Studien zur bab. Religion, str. 26.*, rozumí a vykládá toto, nebo aspoň podobné místo v textech jinak; nutno přiznati, že smysl, jím těžkým oněm veršům podkládaný zdá se míti větší pravděpodobnost. Podle něho popisuje se zde vlastně rituál při trhání rostliny. Po západu slunce odeběře se magik tam, kde roste osaměle bylina **Tigillu**, sám maje zahalenou hlavu. Rostlina se pak také pokryje šátkem a případně se kol ní udělá magický kruh z nasypané mouky (o němž ještě více uslyšíme); z rána potom, před východem slunce vyrve se rostlina z kořene. Tento výklad připomíná nápadně praktiky, zachovávané ve středověku, i později při trhání

magických rostlin, zvláště mandragory. Rozdílnost převodu Jastrowova dá se vysvětliti nepřesným překladem 2. a 3. z výše uvedených veršů, a odpadne ihned po následující úpravě:

„při slunce západu šatem, tak jako pokryješ hlavou svou, přikryj i Tigillu — — —“.

## Kapitola 47.

### AMULETY A TALISMANY.

Mezi autodynamickými mediálními agenciemi neživými, vynikají zvláště a nejvíce talismany a amulety. **Talisman**, (kteréžto slovo, řečeno mimochodem, jest původu arabského a zní vlastně správně **talsam** [též **tilsem**] viz: *Lane, Arabská společnost, etc. str. 41, pozn.*) — byl ovšem již bezpečně znám a užíván vyspělým okkultismem babylonským. Také **amulety**, druh to talismanů — hrály v babylonském magickém rituálu význačnou úlohu, a sice na rozdíl od talismanu vlastního, (podle uznávaného, byť nepřesného výkladu) jako talismany (zde v širším smyslu slova) *passivního*, obranného charakteru, (kdežto talismanu vlastnímu nutno rozuměti jako stělesnění nějaké činné, aktivní ideje).

Talismany babylonské byly druhu nejrozmanitějšího. Za prvotní jejich vzory bylo by považovati různé magicky-symbolické obrazce na předmětech votivních, ozdobných, neb i věcech všední potřeby. Pro historii těchto emblemů, platících v okkultismu podnes, jest důležitým, byť v příslušné literatuře dosud málo oceněným dokladem stáří a významu právě jejich vyskytání se v památkách babylonských. Z různých stylisovaných symbolů vesmírných vztahů vzhledem k člověku a jeho světu, jež, u vědomí jejich magických sil byly používány jako talisimany, zaujímá prvé místo **Tetragram** ve formě **kříže**. Bylo by totiž velikým omylem spatřovati snad ve kříži teprve nově vynalezené poznávací znamení a symbol víry křesťanské. Dávno před vznikem křesťanství byl již kříž znám ve všech svých obdobách jako mag. obraz čtyřstranného vesmíru a symbol božské čtvernosti, promítnuté v pláň fysickou. Abychom podali několik důkazů o této skutečnosti, omezíme se však toliko na pole babylonské a jí nejbližší sousední kultury.

Již v nejstarší periodě šumerské a s ní stejně staré, ne-li starší **elamské**, objevuje se zhusta symbol kříže zjevně s úmyslnou náboženskou, resp. talismanickou tendencí. Elamský kříž jest stejnoramenný, jednoduchý,

šumerský pak má někdy kruh tam, kde se protínají ramena kříže. Kroužek na stejném místě, ramena však neprotínající, mají ostatně i některé, obdobně provedené kříže protoelamské z doby určitě před r. 3000 př. Kr. Zdá se, že jest zjevný vztah a příbuznost mezi nejstaršími znaky kříže u prvých Elamitů a Šumerů. Kříže z doby elamské, provedené často s různými uměleckými variantami, avšak vždy stejnoramenné, nacházíme nejčastěji na malovaných vásách, nebo jejich střepech; (více takových příkladů uvádí a reprodukuje na př. dílo *Délégation en Perse*). Pocházejí většinou z vykopávek v hlavním městě elamském Susách (**Šušún**). Z pozdější, avšak stále ještě archaické doby jest znám neobyčejně složitý, jednou čarou provedený kříž na bizarní pečeti, jejímž vlastníkem byl „**Lugalanda** nukumal patesi Širlabur-ki“ (= L., patesi [kníže] města Lagaše), jak s prava na levo možno čísti na hořejším okraji otisku uprostřed. (Tato pečeť jest snad nejmělečtější skvost reliefové šumerské plastiky; její obraz jest reprodukován v *Jeremiasově díle: Handbuch, etc., str. 99.*)

Z doby asyrsko-babylonské setkáváme se s křížem na šatě bohů (na př. obraz prostředního boha na pohraničním kameni, t. zv. **kudurru** z doby bab. krále **Nabú-šum-iškun-a**). Interessantním v tomto směru jest dále monolith asyrského krále **Šamší-Adad-a** (825-813 př. Kr.), nalezený v Nimrud-Kelachu. Na něm jest vytesána podoba krále s korunou a mečem po boku, na jehož prsou, prostých jinak všech ozdob, visí na řádové stuze kol krku krásně provedený a nám dobře známý **Johanitský kříž!**

V témže svém díle (viz shora!) uveřejňuje ostatně *Jeremias* (str. 98) reprodukci egyptského obrazu velekněze z Memfi, jehož prsa zdobí složitý šperk s četnými (nejméně šesti) kříži, na způsob našich řadů. Přirozeně se shledáváme s křížem též u babylonských sousedů, na něž působila sineárská kultura; na př. užívali často křížů co talismanů arijští národové Hetitů v Malé Asii a nad Syrií na Eufratu. Některé z nich mají i u nás obvyklou podobu kříže s delším svislým ramenem. Také na Krétě nalézáme kříž, jehož ramena končí malými kroužky.

Obdobou kříže, jenž byl výhradním symbolem **Slunce** (v Babylonii též Saturna, jenž jest projevem slunce ničivého), jest **Svastika**, toto starobylé a posvátné zpodobnění **kolotajícího, činného slunce**. Představuje kříž (symbol činné síly ve vesmíru), a sice v činnosti, pohybu. Otáčením kříže kol jeho středu tak, až jeho ramena ztrácejí se v závratném kmitání, vzniká konečně kruhovitý terč s význačným středem: Symbol Universa, vzniklého ve své nekonečné rozčleněnosti, pohybem, t. j. Životem čtyř zákl. prvků, neb sfér. Svastika pak, jako střední názorné stadium mezi křížem a terčem naznačuje svými nedokreslenými úseky toto vznikání kruhové plochy z otáčejícího se

kříže a jest spolu symbolickým obrazem aktivního spermatu, jež víříc, vniká do ženského vajíčka (znázorněného zde kruhem) a oplodňuje je životem. **Svastika**, zvaná také **svaz**, (souvaz) nebo sekáčový kříž (německy: Hackenkreuz), není nikterak snad ojedinělým symbolem, jež pangermánská vzpupnost usiluje učiniti výhradním znakem německého Herrenvolku! Daleko ještě spíše se vyskytující u Slovanů (kde má také původní název), a to ve všech dobách se všemožným způsobem užití na nádobách, popelnicích, obětních kamenech, národním vyšívání (Bulharsko!), objevuje se i na nejstarších památkách v Babylonii a sousedství. *Délégation en Perse XIII., Pl. XLI., Nr. 3.* reprodukuje obraz prastaré elamské vásy ze súské nekropole, na níž jsou, spolu s elamským křížem, znázorněny dvě typické svastiky. Na jiném místě shledáváme se opět se svastikou hlavně v Asyrii ve starší době na poklopech hrnců a jako s kamenickým znamením kol r. 1300 př. Kr. Poslední skutečnost připomíná tak nedávno vyslovenou theorii, jež se ve svastice domnívá spatřovati mezinárodní značku keramiků, vzhledem k jejímu nápadně častému vyskytání se na hrnčírských výrobcích Evropy a Přední Asie, a to již v době předhistorické. Zdá se, že i tento názor bylo by možno zcela nenásilně spojití s okkultním a metafysickým významem svastiky. Vynalezení hrnčírského kruhu znamená totiž epochální a téměř symbolický objev v kultuře lidstva. A tak svastika, jako symbol slunce mohla býti zcela dobře zvolena též za symbol hrnčírského umění již v pradávne době, vzhledem k samo sebou se nabízející příbuznosti představ žhoucího, tvořivého Slunce a hrnčírského, taktéž tvořícího kruhu, k němuž se asociací připojuje představa utvrzujícího žáru hrnčírské pece. Umění hrnčírské se sochařským bylo ostatně u všech národů pokládáno za umění božské, vždyť i bozi stvořili z hlíny prvního člověka, a z toho důvodu právě nese na př. bohyně Ištar příjmení „Hrnčírka“.

Vedle tetragramu, t. j. kříže a svastiky, těšil se v Babylonu úctě i **pentagram**, tento magický symbol mikrokosmu (fys. světa). Podivnou logikou značí pentagram v klínovém písmu znak **Ub** (= **tupku**, nebo **kibratu**), t. j. buď světovou stranu, nebo též sféru v tom smyslu, v jakém mluvíme v okkultismu o pláních, na př. astrální. Světových stran jest ovšem toliko čtvero, zdá se však, že babylonští mágové chtěli touto pěticí ve shodě s pozdější logikou kabbaly vystihnouti principiální jednotu čtverného světa, vyslovující axiom: čtveřice jest jedno (a ciframi:  $5 = 4 + 1$ ).

Z jiných magických symbolů jest v historii magie vůbec důležitým t. zv. **caduceus**, ona význačná dvojitá berla Merkurova, jež vyjadřuje dvojpolarnost Sil, božaz a jakin, ód a ob astrálního Působce. Jest nyní jisto, že myšlenka tohoto velikého symbolu pochází z Babylonie, a to již z doby nejstarší. *Sarzec* uveřejňuje ve svém díle (*Découverts en Chald., Pl. 44.*)

výzdobu vásy z doby již častěji zmíněného šumerského vládce **Gudey**: Dva korunovaní, okřídlení démoni po obou stranách drží mezi sebou magickou hůl boha **Nin-giš-zidy** („Pán spravedlivé [kouzelné?] hole“), již tvoří dva hadi, obtáčející známým způsobem vlastní hůl a čelící na jejím vrcholu hlavami symetricky proti sobě. Podle zakončení dole jest to vlastně jediný had, jenž na prodlouženém těle nese na místě ocasu druhou hlavu. Právzor **caduceu** v kouzelné holi babylonského boha jest tudíž nepopíratelný. Současně jest tato hůl vzorem známé lékařské hole boha Asklepiea (had hůl obtáčející), neboť božstvo Nin-giš-zida bylo bohem výlučně léčebným a v době řecké s Asklepiem identifikováno.

*Poznámka:* K tomuto poznatku bylo by připojit i ještě jinou dedukci. Ona *hůl s měděným hadem*, kterou Mojžíš podle Exodu léčí hadem uštknuté již pouhým pohledem na ni, jest zjevně kopií hole léčebného babylonského boha Nin-giš-zidy, jenž byl učenému Mojžíši v té době (směšování babylonské a egyptské kultury za tamní 19. a 20. dynastie), jistě znám. Tak a nejinak bude nyní podle našeho názoru vykládati tento, jinak podivný prostředek Mojžíšův, jenž se tak objevuje novým potvrzením panbabylonistické these, ať si jej vykládají katoličtí a evangeličtí exegeti sebe násilněji (na př.: že had na holi jest vědomý předobraz Kristův na Kříži [sic!]!).

Také talisman, nazývaný v Egyptě **Onech (Anch)**, t. j. život, ve formě **tau** (T) s kruhem nahoře (crux ansata), obdobný **stauru** gnostiků objevuje se, patrně vlivem egyptským v době amarnské, ale též i starší. V díle „*Altorientalische Texte u. Bilder zum altem Testament*“ jest vyobrazen velmi starý amulet, určitě z doby vlády I. dynastie z Babilu (tudíž kol r. 2000 př. Kr.). Pochází z Kanaanu (naleziště: Tell ta' ánnak, viz: Sellin I., str. 28) a náležel jistému „Atanachili-mu, synu Chabsi-ovu, služebníku boha Nergala“, jak svědčí klínový nápis na levé straně. Uprostřed amuletu jsou pak dva znaky **Onech** nad sebou, a pod nimi pták. V pravo, (poškozena), jest znázorněna adorační scéna se směsí klínového písma a egyptských hieroglyfů. Zdá se, že rozeznáváme klínopis „**an**“ (= ilu, dingir: bůh), hieroglyfy: „**nefer**“ (= dobrý), dále „**ka**“ (= duše) a snad „**setep**“ (?). Celek tvoří amulet neznámého významu, jenž v podobě pečetního válečku zavěšován byl na prsa, nebo nošen na zápěstí.

Než promluvíme si nyní o vlastních babylonských talismanech. Některé z nich sloužily zřejmě jako amulety k ochraně proti všeobecnému, často blíže neurčenému zlu, vlastních talismanů bylo opět používáno v mag. rituálu aktivně, a bylo jimi čeleno určitému démonu některé nemoci. Původní termín pro talisman jest šumerský název **sagba** (?), semitsky **mamítu**, ačkoliv toto slovo značí také kouzlo, očarování vůbec. Pokud se amuletů týče, sloužily nejčastěji k ochraně příbytků před vniknutím zlých démonů. Sestávaly buď z hliněných destiček s kouzelným nápisem, nebo z obrázků, či dokonce

sošek bohů a démonů, vždy však s případným nápisem. Manipulace s těmito amulety byla různá: věšely se do rohů místnosti, na vynikajících místech, hlavně však ve dveřích a jiných otvorech tak, jak jsme se na př. již zmínili při popisu démonů o zavěšování a podobě sošky zloducha „Západního větru“, na příslušné světové straně domu. Tento obyčej zdědili po Babyloňanech Židé, kteří podnes ověšují svá okna a dveře cedulkami s kabbalistickými formulemi a obrázky. Pouze na místo hlíny nastoupil jako materiál pergamen, nebo i papír. Jiné používání talismanických sošek připomíná opět rituály očarování. Sošky bohů byly totiž jako talismany zahrabávány pod prahy bran a dveří, jak o tom svědčí **Bottův** nález v královském paláci v **Chorsabadě** — (palác: Dúr-Šaru-kín [= „hrad Sargonův“] asyrského vladaře Sargona II.), jenž sestával z několika sošek z vypálené hlíny, představujících různé bohy, na př. Béla, Nergala a pod. (Viz: *Lenormant, str. 48.*) Nástupce Nabukadnezarův, král babylonský **Nergal-šar-usúr** zmiňuje se ve svém nápisu, že ve znovuzřízené chrámové věži umístí pod brány: „osm talismanických figurek z bronzu, jež nepřátele a veškeré zlo úděsem zahánějí“. (*Lenormant: ibidem.*) Podobný účel mělo i zatlukání sedmi hřebů do vnější strany dveří; hřeby tyto představovaly pak ochranné souhvězdí, zvané: **Šibittu**, t. j. „**Sedm**“ (= Plejady). Také známé nám již kolosy dobrých okřídlených geniů (Lamasu) a býčích sfing (Šedu, Kirubu), měly v branách měst, chrámů a paláců podobný, nápisy doložený účel. Dodatkem k otázce materiálu amuletů budiž podotčeno, že jím byla (vedle hlíny vypálené, nebo terakoty) také sádra, asphalt, kámen a konečně i kov (nejčastěji bronz).

Oproti amuletům byly talismany aktivní daleko složitější. Byly syntetické, t. j. soustřeďovaly v sobě síly více, často podivných věcí, jako nosičů magických idejí hlavně léčebných, sestavených podle předpisů kouzelných rituálů. Jejich hlavním úkolem bylo zapuzování démonů nemocí. Obsah jejich tvořily různorodé součástky. Proti zlé démoně **Labartum**, jež hlavně proti dětem nemocemi zuřila, doporučují se ve stejnojmenné kouzelné sbírce zavěsiti kol šíje nemocných amulety z různých kamenů, hmyzů, zvířecích kostí (osla neb vepře, zvířat to démoně zasvěcených). Tkanice, na nichž tyto amulety visí, mají míti určité, předepsané barvy: bílou, černou, červenou, nebo modrou, a slouží buď k zavěšení amuletů na krk, nebo k upevnění jich kol rukou neb jiných údů nemocného. Jiné amulety byly opět sestaveny z destiček, na nichž po jedné straně znázorněna byla Labartum, nebo démoni podsvětí, na druhé str. pak napsány počáteční verše kouzelné sbírky Labartum. Na hořejším okraji destiček jsou konečně otvory, sloužící k provlečení příslušného závěsu. Že se tak skutečně dalo, potvrzují závěrečné verše prvního zaklínání zmíněné, po démoně nazvané sbírky, kde se ukládá vyřtí předchozí text na destičku a pověsiti tuto nemocnému dítěti na hrdlo.

Ve třetí části sbírky Labartum jsou uvedeny četné amulety, složené z kamenů, hmyzů a pod., jež příslušnou (kamenům) vlnou zahaleny, věší se pak na různé choré části těla závěsy (tkanicemi) většinou téže příslušné barvy. Ono místo textu (*Labartum III.*, 36-42, *Jastrow, Religion I.*, str. 338-339) zní:

„Kámen **Šubu** zabal do bílé vlny,  
zavěs na bílou, vlněnou tkanici se 4 kameny **Enáti** a 4 **Paré**,  
a na pravou je upevni jeho (nemocného) ruku;  
černý **Ka** — kámen v obalu z černé vlny na černou tkanici pověs,  
a se 3 **Enáti** a 3 **Paré** upevni na jeho levou ruku;  
bílý **Ka** — kámen zabal do červené vlny a zavěs na rudou tkanici,  
a se 4 **Enáti** a 4 **Paré** upevni na jeho pravé noze;  
kámen **Appa** (?) zabal (pak) do modré vlny a na modrou tkanici  
pověs,  
a se 3 **Enáti** a 3 **Paré** upevni na jeho levou nohu!“

**Poznámka:** **Enáti** jsou „oční kameny“; — zda slovo **paré** značí taktéž nějaké kameny, nevíme, neboť klínopisný ideogram pro pojem „kámen“ před tímto jménem zásadně chybí.

Podobně, jak již zmíněno, i zvířecí kosti, hmyz a některé byliny, s kameny **Enáti** a různobarevnými tkanicemi tvořily amuletové, či lépe aktivní, talismanové řetězy, sloužící k zavěšování na hrdlo nemocných. Táž *deska III.* zmíněné serie, *verš 24-30 (Jastrow I., 339)* předpisuje:

„7 **Enáti**, 7 **Paré** uspořádej do řady na černé tkanici,  
7 závěsů [...] ze sedmibarevné látky pak zavěs (a) 3 tkanice  
sedmibarevných látek,  
k tomu (dále) připoj kost z pravé strany (těla) osla, kost z levé strany  
(těla) oslice,  
kost mladého osla, kost bílého vepře,  
hmyz **Challulá** z cesty [...] osla,  
[...] zbraň [...] plod se semenem vezmi a (vše) na tkanici pověs,  
a k tomu upevni závěs z **Enáti** a **Paré**!“

Jak patrně, kombinuje se zde uměle nejen harmonické působení určité jedné nebo všech sedmi barev se silami různých kamenů a vzhledem k částem těla nemocného, nýbrž i magické síly plodu, bohužel neznámé (nápís zde porušen) rostliny s nějakým hmyzem, jenž se obvykle patrně vyskytá „na cestě“, a posléze kostmi z různých částí těla zvířat, zasvěcených démoně Labartum: vepře a osla.

Zřejmě se zde uplatňují zásady homeopathického léčení podle věty „*similia similibus curantur*“.

*Poznámka:* Jádrem této magické myšlenky jest též při voltech, resp. mumiích v jiné cestě ovšem uplatňovaná snaha: „*vyloučiti zlovolnou působnost určité ideje tím, že předmět, ji ohrožený, uvede se v raport (nasytí se) oněmi vlastnostmi nebo aspekty hrozící zle ideje, jež nejsou samy o sobě tak příliš nebezpečny.*“ Na př.: Labartum jako nemoc jest nebezpečna člověku, nikoliv však kosti, jí zasvěcených a takřka jejím fluidům příbuzných zvířat.

Výše podaný axiom závisí pak na ještě hlubším, všeobecně se v magii uplatňujícím principu a to ve všech jeho variacích: „*toliko nerovné se přitahuje, rovné jest indiferentní, nebo se odpuzuje navzájem*“. Tak v magnetismu a elektřině přitahují se toliko vzájemně opačné póly, shodné se naopak odpuzují. Tento princip jest jedním z nejdůležitějších základů, jimiž stojí a padá Magie v theorii i praksi. Ale i ve všedním životě mocně proniká zmíněné pravidlo ať přímo, či nepřímo. Jím se ve výsledečném svém efektu řídí na př. myšlenka ochranného očkování proti nakažlivým nemocem, dále tak zv. mithridatismus (přivykání jedům), a vůbec všemožné fenomény chemie, fyziky a fyziologie. Abychom však dodatečně nemusili vyvraceti některé námitky, jest třeba zmíniti se ještě o jednom, zdánlivě nedůsledném principu, jenž na oko odporuje výše řečeným axiomům. Platí totiž na druhé str. v magii i vůbec také otázka *affinity*, příbuznosti, jejíž konečný výsledek (promísení idejí) se realizuje tím, že obě dvě podstaty dostanou se do vzájemného raportu shodou na př. jednoho svého aspektu, na čemž se mezi jiným zakládá zjev asociace oněch představ, jež mají navzájem některé shodné prvky. Tyto různé stránky přibližně téhož zjevu nutno si vysvětlovati následovně: Dvě dosud cizí ideje přitahují se a působí na sebe navzájem nejspíše tehdy, existuje-li mezi nimi jistá příbuznost, podmíněná nějakým prvkem, oběma z nich společným. Tato příbuznost a jí vzbuzené přitahování pozbude však moci, jakmile se vzájemnou reakcí prostoupí jejich podstaty (jež tím ovšem ještě nepozbudou samostatné existence), do té míry, až se octnou vůči sobě ve stavu obapolné nasycenosti. Pak se chovají pravidelně navzájem již netečně, leč by se *porušila* u jedné z obou idejí rovnováha mezi, s druhou ideou společnými a výměnou získanými prvky, a oním nedotknutým zbytkem podstaty, jež dosud činí ideu tím, čím právě jest, v neprospěch onoho zbytku. Pak by ovšem mohlo nastoupiti opět působení druhé ideje, zatím (po dosažené dříve rovnováze) netečně, nyní však s nepřátelským účinkem pro onu ideu, jejíž samostatná bytnost byla by porušením rovnováhy ohrožena. Zde se pak právě počne uplatňovati zákon, jež můžeme nazvati zákonem „*tlaku prostředí*“, jenž nutí na př. vyrovnati se ve spojených nádobách obě hladiny, nebo který sráží jednotlivé kapky rtuti do kapky jediné. S metafysického stanoviska nezáleží ovšem na tom, zda se zákon „*tlaku prostředí*“ manifestuje různými způsoby ve světě fysickém, zda v příp. spojených nádob vykládá se jako gravitace, a v příp. se rtutí opět jako kohese, nebo důsledek kapilární síly. Základní princip jest však vždy stejný. Pochopil-li nás laskavý čtenář, může si představití zákony vzájemného působení dvou idejí na sebe tak, že od úplně cizích sobě podstat (jež prakticky ovšem jsou vzácné), (*stav neznalosti*), stoupá za příhodných okolností při nepatrné jen zárodeční affinitě křivka vzájemného působení na sebe a reakce (*stav přátelství, sympatie*), od minima do střední polohy, představující kapacitu, vzájemnou nasycenost, při jinak zachované

zvláštní existenci každé z obou působících stran. (*Stav nasycenosti, lhostejnosti.*) Jde-li se při jedné ideji dále nad tento bod, nastane záhuba pro onu ideu, jako samostatnou bytnost a rozklad, nebo splynutí její podstaty ve prospěch ideje silnější. Veškeré umění zabránit škodlivému tomuto působení (*stav nepřátelství*) dvou Věcí na sebe, spočívá tudíž v dosažení, neb přiblížení se rozumným způsobem onomu rovnovážnému bodu vzájemného nasycení, kdy počíná obapolná netečnost. Na př. lékař očkovaním neštovicového sera dosahuje nasycení a tím netečnost dvou podstat: *Člověka* a *Neštovic* (jako nemoci). Při zdárném tudíž provedení očkování stává se člověk immuním (netečným) vůči oné nemoci. Této immunity může ovšem dosáhnouti pro budoucnost i nemocí samou, zastaví-li se tato při tak zv. *krisi*, t. j. po dosažení nasycenosti. Všechno neštěstí světa, všechna bolest, pochodící z *proměny* idejí (jejímž symbolem nejvyšším jest sama *Smrt*), závisí však právě na působení opět jiného zákona, jímž jest zákon *setrvačnosti*, jenž způsobí obyčejně, že se činnost silnější ideje při reakci nezastaví v rovnovážné poloze, nýbrž přechází do krajnosti, slabší ideje záhubné. K zachování rovnováhy může pak přispěti toliko třetí, v záloze stojící síla. To jsou tudíž zákony magických sil a moci talismanů, resp. amuletů, řídících se zásadami homeopatické léčby.

K vůli alespoň zásadní úplnosti bylo by na tomto místě uvést ještě příklad dvou jiných syntetických talismanů. Jeden z nich jest spojen s existencí kouzelného prstenu, zajímavý to doklad stáří v historii těchto magických šperků. Než nechme mluvit příslušný text samotný: (viz: *Haupt, Akk. Sum. Keilschrifttexte, Nr. 11, Kol. II., 45-53, Jastrow: Religion I., str. 374*):

„Tkanice z jasně zbarvené vlny,  
připravené čistou rukou, (?)  
to proti žloutence oční,  
při pevní (nemocnému) po pravé straně!  
Prsten (pak) „**Luluti**“ s blýskavým kamenem  
přinesený z „jeho“ vlasti,  
proti zápalu oka,  
na malý prst jeho levé ruky navlékni!  
Při nebi budiž zaklnuto!  
Při zemi budiž zaklnuto!“

Jedná se zde tudíž o talisman, užívaný při oční chorobě jakési (v originále zvané „**amurrikanu**“), jež podle ideogramů, při psaní užívaných, znamená asi žloutenku. Zajímavým jest zde kombinování obvykle používaných barevných vlněných tkanic s magickým prstenem, zvaným zde **Luluti**, opatřeným, dobře-li lze textu rozuměti kamenem ze země, odkud jest nemocný domovem. Kámen, krom přívlastku „blýskavý, třpytivý“, není blíže popsán a zůstává tudíž neznám. Týž text, *kol. II., verš 54-32 (Jastrow I., 374—375)* uvádí opět syntetický amulet, mající za účel zaháněti jakékoliv demony

(jejichž důkladný výčet známým nám již způsobem jest připojen) od lůžka spícího, nebo nemocného. Prostředek jest prostý:

„Bílou vlnu, utkanou v niť,  
u nohou jeho (nemocného?) lůžka  
a u jeho hlav uvaž!  
Černou vlnu, utkanou v niť  
po jeho levici uvaž!  
Zlý Utukku, zlý Alu, zlý Ekimmu,  
zlý Gallu, zlý Bůh, zlý Rabisu,  
Labartum, Labasu, Akkhazu,  
Lilú, Lilítu, Ardat lili,  
čarodějství, okouzlení, strašidlo,  
zlo a neštěstí, etc.

— — — — —  
Nechť při nebi jest zaklnuto! Nechť při zemi jest zaklnuto!“

Zvláštním druhem talismanů jsou konečně i masti, pokud nepředstavují pouhé ferencie (nosiče) magické síly, nýbrž synthesi také autodynamických agencií, působících podobně jako talismany. Text (*Rawlinson, IV.2, 26 R 7*, podobně *IV.2, 16, Nr. 2, 30, Jastrow: Religion I, 379*) uvádí tento recept, jež sděluje sám bůh Éa synu svému Mardukovi:

„Proti horkosti (**ummu**) a (opět) chladu (**kúsu**), jenž pro tělo jest zhoubným,  
(vezmi) vodu z cisterny, již (vody?) se ruka nedotkla, naplň jí nádobu **šukharatu**,  
dřevo **Binu**, bylinu **Maštakal**, rákos **Šalalu**, „tlustou“ (?) rostlinu **Ukhulu**,  
třpytný prsten připoj a víno datlové k tomu přiměš,  
vylij vodu tuto na onoho člověka,  
(potom) vyrvi kořen rostliny **Matkanu**,  
rozmělni čistou sůl a čistou **Ukhulu** bylinu,  
olej **Matku**, jenž z hor pochází k tomu přidej,  
a sedmkrát natři (tím) tělo onoho člověka!“

Jak patrně, jedná se zde o léčení **zimnice střidavky**, (v originále zvané případně: **ummu-kúsu**, t. j. „horko zima“), vůči níž se předpisuje jednak lázeň z vody, již se nesmí nikdo rukou dotknouti (zvláštní a v magické technice všeobecně uplatňovaný požadavek), dále z datlového vína a různých bylin. Poté se doporučuje použití masti, již se má sedmkrát (svaté číslo!) namazati nemocný. Součástíkou této masti jsou dva druhy nám neznámých

rostlin (z jedné z nich se používá pouze kořene), „čistá“ sůl a olej, jehož název (Matku) značí podle Jastrowa „sladký“ (glycerin?). Jakým způsobem byl při tomto experimentu účasten předpisovaný **prsten**, můžeme dovodit z předchozích případů. Byl při obřadu patrně navlečen na malíku levé ruky a lesklý jeho kámen zaháněl jako symbol ohně a světla zlé demony od lůžka nemocného.

## Kapitola 48.

### VOLTY.

Nejdůležitější pomůckou a formou čarodějných praktik babylonských magů, při **očarování**, avšak též při **aktech theurgických** bylo používání tak zv. **voltů**. Představují, jak jsme již poznali **druhou** skupinu mediálních agencií a sice ty z nich, které nemají již sil samostatných, tkvících na nich od samotného jejich vzniku, tudíž bez úmyslného působení a přání magikova v tom kterém případě, (tak jako jest tomu při autodynamických agenciích), nýbrž jsou magickou působností obdařeny teprve v důsledku nějakého kouzelného aktu, jenž je činí účastnými mocí a vlastností subjektu nebo objektu.

Při tak zvané **essentiální metodě** působení, zakládající se na principu magického zastupování (nazoraeru), jež jest hlavní formou činností v trojdílné magii objektivní mediální, jsou volty naprosto nutnou podmínkou zdatu ve většině praktických případů. Na nich se pak manifestují **symbolické akty**, vyplývající svou technikou právě z používání essentiální metody magického činu.

Slovo **volt** pochází z latinského slova **vultus** = obličej, podoba, a tímto svým etymologickým významem nekryje se vlastně přesně s pojmem, jaký hodláme si učiniti o voltu v theorii očarování. Navrhují však z historických důvodů podržeti tento ustálený název, a rozlišiti dále tento pojem **voltu v širším slova smyslu** (všeobecně): 1.) ve **volt** v **užším slova smyslu**, a 2.) v tak zv. **mumii** („magnet“).

**Volt v užším slova smyslu** může býti opět buď: A.) **subjektivní**, čili **kontaktní**, a B.) **objektivní**, **přímo působící**. Volt subjektivní nemá zprvu ničeho společného s objektem a jest buď **bez určitého tvaru (amorfní)** vzhledem k objektu, jako cíli očarovacích praktik, nebo **může míti též vzhledem k objektu podobu sošky, či obrazce**. Od voltu objektivního (viz svrchu ad B. a dále ještě), liší se tím, že

jeho sošky a obrazy nejsou hotoveny k zamyšlené podobě oběti a nemají s ní tudíž ničeho společného. Lidský tvar těchto soch a pod. slouží toliko jako pomůcka k bližšímu určení cíle útoku (na př. noha, ruka, hlava oběti). Jinak možno definovati **subjektivní, kontaktný volt** jako „**věc, na níž jest čarodějem (subjektem) magicky (imaginací, magnetickými tahy a pod., včetně aktů symbolických k témuž účelu) soustředěna útočná idea jakéhokoliv druhu na způsob fluidického, nebo psychického (působení astrálního, neb mentálního) náboje, jenž se vybije podle plánu teprve docíleným kontaktem s obětí** (odtud název kontaktný)“.

**Příklad:** Magik (francouzský způsob) soustředí záhubnou, útočnou ideu jakousi, imaginací na **vejce**, nebo **ropuchu**, probodanou hřeby, event. otrávenými, (případně moderní nigromant použije k témuž účelu bakterií některé obyčejné, avšak smrtící nemoci), na to zakope tento **subjektivní volt** pod práh domu své oběti. Kouzlo začne působiti teprve tehdy, až když obět překročením prahu, (neb dotknutím se při tom voltu) **uzavře kontakt** se skrytým voltem (odtud název „kontaktný“). Chceli dále magik na př. ochromiti pravou ruku své oběti, zakope pod práh domu svého nepřítele (sošku) podobu oné pravé ruky, do níž jsou zabodnuty hřeby a pod. Také zde jest potřebí kontaktu pro uvolnění a vybití náboje, jež v daném případě představuje symbolicky **idea ochromení**. Pravili jsme výše, že náboj onen může býti buď fluidický (právě uvedený případ), nebo též psychický: k voltu je imaginačně připoutána (přikouzlena), aby se však poté dotknutím, etc. (kontaktem) opět uvolnila, idea úzkosti, zádumčivosti, neb i nutkání k sebevraždě.

**Voltem objektivním (viz svrchu ad B), přímo působícím, rozumíme zastupující ideu (nazoraer!), jež hlavně vnější podobou a známkami snaží se napodobiti určitý objekt, na nějž se magicky útočí, a to s přímým účinkem, bez nutného předem kontaktu.**

**Mumie jest beztvárný volt jakéhokoliv druhu, taktéž s přímým, bezkontaktným účinkem, a jest vnitřně (fluidicky) sharmonisována (sladěna) s objektem mag. útoku.**

Oběma těmto druhům jest společný (jakožto mediálními agenciím v širším smyslu) prostředkující charakter, cosi podobného a spojujícího je s objektem, ať hned od počátku či ve stadiu potomním. Toto tertium comparationis, t. j. společná, spojující idea jest při objektivních voltech přímo působících závislá od vnějších vlastností objektu, při mumiích však závisí na **fluidické** přibuznosti, jež se na venek obyčejně nijak zvláště nejeví. Kromě toho jsou přirozeně možný kombinace objektivních voltů přímých s mumiemi; tyto jsou v praxi nejučinnější, jako vůbec mumie jsou pravidelně automaticky,

a to značně, citlivější pouhých voltů, jež vyžadují veliké síly imaginační a magicky školené vůle. Ohledně voltů objektivních navrhuji toto rozdělení: Pro volty obj. přímo působící hodí se nejlépe název **figury**, manipulace s nimi budiž nazvána **figurace**. Figury i figurace může býti: 1.) **mentální** (čaroděj si živě imaginuje v duchu podobu oběti, na niž poté provede útok a to slovním symbolickým aktem, nebo kletbou, zakletím), 2.) **figurace** pravá, čili **másenická** (másená = hebrejsky: socha), nejznámější to očarování pomocí voltu. Podstatou této figurace jest soška, nebo vůbec sošku nahrazující trojrozměrný, hmotný útvar, představující oběť. Tímto tvarem může býti neživá soška, nebo i vhodné zvíře ji zastupující (ovce, ropucha). Sošce skutečně dává se v magické praxi název **dagyda**. 3.) **figurace** **obrazková**, čili **temunická** (temúná = v hebr.: obraz), kde fotografie, malba, výkres oběti, tuto zastupuje.

4.) Konečně můžeme mluvit také při objektivních, přímo působících voltech o **figuraci amorfní**, resp. o voltech amorfních, kde určitou podobu sošek neb obrazů zastupuje symbolicky jakákoliv věc hmotná (ne však mumie), na př. cibule, srdce zabitého zvířete a pod.

„**Mumií** jest pak každá věc, jež vešla ve fluidický styk s obětí a stopu tohoto styku v sobě zachovává, ať jest to látka, původem přímo z oběti (hlavně: krev, nehty, vlasy), nebo odjinud, pokud dotykem, nošením, nebo jiným vhodným způsobem zanechal na ní objekt svou fluidickou stopu (na př. oděv, obětí nošený a vůbec předměty denní potřeby, jí užívané)“.

Působení objektivních voltů přímo působících a mumií jest tudíž okamžité, přímé a nevyžaduje k realizaci útoku teprve kontaktu s vyvolenou obětí.

Svrchu podané rozlišení jest přirozeně ne zcela úplným co do podrobností; nedostatek místa nám nedovoluje blíže rozvésti všechny theoretické i praktické vztahy a celkový rozbor nauky o voltech, jež má býti toliko tímto pokusem poprvé v historii magie aspoň v hlavních rysech normalisována a logicky ve svých pojmech vytýčena.

Vraťme se však k magii babylonské: ze všech druhů voltů, v předešlé stati vypočtených nemáme sice přímých dokladů o užívání voltů subjektivních kontaktních, není však příčin, domnívati se, že by babylonským čarodějům nebyl tento způsob znám. Opět nesmíme zapomínati, že dochované nám rituály obracejí se vůči většinou anonymním útočníkům, z toho plynoucí neznalost jejich vylučuje pak ovšem sama sebou možnost docílení kontaktu. Z tak zv. voltů objektivních, přímo působících není taktéž dokladů o užívání figurace

mentální. Naproti tomu figurace másenická (pomocí sošek) dosáhla v Babylonii neobyčejného rozšíření, a figuraci temunickou (obrazovou), v podstatě s ní stejnou, vylučují toliko technické obtíže, neboť není zde prakticky vhodného materiálu k potřebným obrazům, a techniky, jež dávala raději přednost sochám před obrazy, užívanými většinou toliko k účelům monumentálních dekorací ve způsobu spíše reliéfu, než stejnoplošné kresby, neb malby. Figurace amorfní byla taktéž ve veliké oblibě; v textech nám známých objevuje se téměř častěji, než na př. figurace másenická (sošková). K jejímu rituálu pojí se celá řada zvláštních symbolických úkonů, jež babylonský způsob očarování tak charakterisují.

Konečně o mumiích máme také, leč nepatrné zmínky; důvodem k tomu jest opět hlavně oficielní ráz nám dochovaných textů, jež se obírají toliko magickými protiakty vůči většinou neznámým objektům, jejichž anonymita ovšem potom brání opatření si vhodné mumie.

Pokud historických údajů se týče, podává nám stáří kouzelných sbírek **Šurpu** a **Maklu** samo sebou svědectví o starobylosti používání maleficia, jež v užívaných zde formách bylo zcela jistě vynálezem již šumerské kultury v době před prvými králi spojených Šumerů a Akkadů, tudíž před r. 2700 př. Kr. O tom, jak byly akty očarovací obvyklé, a takřka v magické praxi Babyloňanů zakořeněné, svědčí několik dokladů. Očarování jest jedinou a vždy hlavní methodou v magickém boji, ať jest jeho cílem člověk, nebo démon, proti němuž se postupuje ostatně shodně, jako by byl nepřátelským magem. V babylonských žalmech (*IV. R<sup>2</sup> 60, C, Jeremias, Handbuch, 321*) naříká ubohý smrtelník:

„kořistí smrti jsme jeden jako druhý,  
**neboť nelze hotoviti „obrazů“ Smrti.“**

Jak z toho, téměř přísloví, patrně, byla podle babylonské víry (ovšem mimo bohy) toliko **Smrt** jediná ušetřena nebezpečí maleficia („dělání obrazů, sošek“), jinak vše ostatní bylo vystaveno očarovacím praktikám bez rozdílu!

Ještě po zániku babylonské kultury setkáváme se v potomní, již arabské Mesopotamii s význačnými stopami očarovacího rituálu zcela v té formě, jaké bylo užíváno v klassické době kouzelných sbírek **Šurpu** a **Maklu**, což svědčí právě o tom, do jaké míry byl vžit způsob očarování, jenž nese na sobě význačnou pečeť babylonského původu. V tom směru jest nám cenným dokladem svědectví arabského spisovatele ze 14. století po Kr., jménem **Ibn Khalduna**, jenž nám zachoval zprávu o magických úkonech nabatejských čarodějů z území při dolním Eufratu. Tuto zprávu uvádí

*Lenormant* ve svém díle (*str. 73. něm, překladu*), a po něm *Kiesewetter* v příslušné stati svého pojednání: *Der Okkultismus des Altertums, I.*, odkud byla přeložena i do češtiny *O. Griesem* v jeho *Přednáškách svob. školy věd herm.* („*Okkultismus u Akkadů*“). Vzhledem k tomu spokojujeme se odkazem tamtéž.

V následujícím pojednáme podrobněji o jednotlivých voltech, užívaných v babylonské magii.

1.) O figuraci mentální není, jak řečeno, bezpečných dokladů. Zdá se, že vzhledem k příliš praktickému smyslu Semitů a ne dosti vyhráňenému magickému výcviku ve smyslu škol fakirských, neměla ment. figurace v babylonské magii významu. (O kletbách, zaklínáních a pod., pokud představují mentální symbolické akty, bude pojednáno event. při **Ferenciích** pod titulem: mag. slovo, řeč.)

2.) Naproti tomu figurace másenická stojí nejvíce v popředí a spočívá v tom, že magik útočí různými symbolickými akty vůči své oběti (též démonu), jakožto objektu, představovanému soškou (dagydou) z rozličného materiálu.

K rozboru definice: Hlavním předmětem magického aktu jest dagyda, soška; tertium komparationis mezi ní a obětí jest vnější podobnost s určitým objektem nebo člověkem, jakožto takovým, vůbec. Dagydy kombinované s použitím mumií texty sice přímo doloženy nejsou (vzhledem k často již zdůrazněné anonymitě očarovacích aktů oficiálních sbírek), jistě však byly známy.

Původní název těchto figur v babylonské magii jest nám zachován toliko z ideografického způsobu psaní: **Zallu** (správná výslovnost nejista). Jméno toto značí něco „tučného“ a poukazuje tak na nejčastější materiál figur (tuk), jenž vhodně podmiňoval zdar symbolických aktů **ohněm** na soškách tohoto druhu. (O zvláštním názvu pro sošky bohů a démonů viz dále.) Jinak bylo složení dagyd velmi rozmanité; v tom směru jest babylonská magie poměrně komplikovanější při srovnání očarovacích systémů evropských, jež znají toliko **vosk** a **měkký chléb** jako látku zhotovovaných figur. Druhá deska kouzelné sbírky **Maklu** jest v tom směru důležitou jednak jako snůška speciálních zaklínání hotovených sošek, jednak dělením jich podle materiálu, z něhož se jejich zhotovení předpisuje. Citovaný pramen zná nejméně 10 druhů sošek a každému druhu jest věnováno zvláštní zaklínání. Materiálem dagyd jest tudíž: vosk, bronz dvojího druhu, med, hlína, smůla, sesamová (= olejnatá) mouka, smolou oblitá sádra, voskem oblitá hlína, dřevo **Binu** a **Erinnu** (= cedr). Rituální (theurgické) figury bohů a démonů byly dělány hlavně z těsta, sádry, asfaltu, dřeva tamaryškového (tak určuje Thompson druh dřeva,

nazvaného v asyrštině: **eru**), dále z hlíny, jíž byly potahovány obyčejně dřevěné sošky. Nutno však mít na paměti, že právě uvedené výčty nechtějí býti taxativní a nevylučují tudíž jiných druhů ještě, nebo možných kombinací. Pokud se týče hlavně hlíny, používané k potahování dřevěných sošek, byl na její druh kladen veliký důraz a také na zbarvení. Mluví se pak o „černé“, „tmavé“, „zelené“ hlíně. O vlastní podobě sošek při očarování mnoho nevíme. Jest jenom jisto, že bylo na nich pečlivě rozlišováno pohlaví (čaroděje neb čarodějnice). O různých tvarech theurgických figur jsme již zpraveni lépe. Neliší se však celkem v podstatě od sošek toho druhu, jaký jsme již častěji popsali v kapitole o podobách démonů nebo ve stati o talismanických figurách. Dagydy bohů měly význačné rysy a odznaky (symbolické zbraně, žezla a pod.), démoni křídla, rohy a obvyklé fantastické tvary, často zvířecí. Zajímavým je předpis některých rituálů (na př. *Zimmern: Beiträge, O, Nr. 50*, viz též *Jastrow: Religion I., 384*), příkazující užívati jednotlivých figurek v páru, vždy démon a jeho družka. Tak uvádějí se na př. rituální sošky „dvou zuřivých hadů“, „dvou vzteklých fen“, „dvou beranů“, „dvou božských ryb“, etc. Také bylo užíváno při obřadech současně dagydy čaroděje a čarodějnice tehdy, kdy nebylo známo pohlaví nigromanta, proti němuž byl namířen ochranný protiakt. Uvádění démonů v párech odvozuje se od všeobecné představy vždy pospolu se objevující mužské a ženské potence bohů, nahrazující původní hermafroditismus božství.

Jeden kouzelný rituál (*Zimmern: Beiträge II., Nr. 49*, též *Jastrow I., 383*) uvádí následující inkantaci dvou sošek, mužské a ženské, použitých při neznalosti pravého pohlaví čarodějí: Kněz-zaklínač praví: „Vy! (V uvážení) všeho zla a neštěstí, jež pronásleduje X. Y., syna N. N., jsi-li (čaroději) muž, tož jest (tato druhá **ženská** soška) tvou ženou, jsi-li ženou, tož jest (tato druhá **mužská** soška) tvým mužem!“

Na tomto místě bylo by vhodno vnést trochu světla do pojmového zmatku figur bohů a démonů vůbec. Jest nepochybně, že měly tyto sošky vlastně trojí význam: buď nebyly volty, nýbrž autodynamickými mediálními agenciemi typu talismanů (figurky bohů!), nebo byly pravými volty objektivními (dagydami) — tak sošky démonů, a konečně za třetí mohly sloužiti za pouhé ferencie (nosiče) určitého vlivu tam, kde pro jejich krátkodobé použití a jeho povahu nelze je vhodně nazvati ani talismany, avšak ani objektivními volty. V tomto svém užití, (zde se jedná ovšem toliko o figury bohů), jsou podle mého mínění původními zástupci a nosiči ochranných vlivů bohů a dobrých geniů, již byli v potomní magii středověké a odtud nadále nahrazeni při magickém rituálu **narýsovanými** **karaktery** a **svatými jmény** těchto bytostí! Takový jest asi význam onoho zvláštního zjevu

používání různých sošek (mimo pravých voltů), při magických úkonech obřadné babylonské magie, jež obsahují spolu prvky pozdějších evokačních rituálů theurgie středověku. K těmto soškám démonů (i bohů) víže se též nesnadno vysvětlitelný název: „**Chulduppu**“, jenž nahrazuje patrně pojmenování **Zallu**, u pravých jinak dagyd užívané. Chulduppu jest slovo šumerské: [chul = zlý, duppu = asi „prosyncovati“ a pod., tudíž celek: „zlem prosyncený“, nebo „(zlým) vlivem mající býti prosyncenu“(?)]. Nemůžeme se pro nedostatek místa šířiti o tomto názvu a zůstáváme tudíž toliko při zmínce; různý výklad Thompsonův, Zimmernův (a Fosseyův), dále kompromisní návrh Jastrowův, k němuž se i my přidáváme, najde důkladný čtenář (asyrolog) v *Jastrowově* díle: *Die Religion, etc., I., str. 388*.

Figury rituální byly patrně opatřovány též různými nápisy (nebo i jmény osob jimi představovaných, při dagydách čarodějů), dokonce též kouzelnými průpověďmi a kratšími texty. Na jednom místě: (*Cuneiform Texts, XVI. Pl. 45, 140*) činí se na př. zmínka, že na sošce (zde jest právě užito pojmenování **Chulduppu**), představující démona **Rabisu**, napsáno jest jméno boha **Éy** a „zaklínání města Eridu“.

**Subjektivní kontaktové volty**, tak často a s tak složitou technikou později užívané, jsou, jak řečeno, pro obrannou a anonymní povahu oficiálních kouzelných textů velmi vzácné. Že však je Babyloňané přece znali, svědčí zmínky o polití vodou oběti jejím čarodějem. Polití touto vodou (asi magicky otrávenou) jest zde uzavřením žádoucího kontaktu, pro subj. volt nutného. Tato důležitá zmínka jest doložena z textu, jenž jest citován *Lenormantem (Magie etc., str. 71)* a nese označení: *Western Asia Inscript. IV. 56, kol. 2*. Podle rázu textu jedná se zjevně o sbírky Šurpu, nebo Maklu. Dotyčný verš zní podle Lenormanta:

„pro mne připravený kouzelný nápoj uchoпил (čaroděj) a můj šat jím znečistil.“

**Poznámka:** Lenormant bohužel neuvádí v originále toto místo, o němž jinak podotýká, že jest mu po ruce toliko svým asyrským textem.

Figurace amorfní, jak řečeno, bylo používáno ne-li více, alespoň stejně, jako figurace másenické. Jako volty sloužily zde pak takové předměty, při nichž charakteristický a nápadný symbolický úkon jest nejvíce na snadě. Věcmi tohoto druhu byly na př. datle, cibule, provázky k děláni symbolických uzlů — (zvláště často), a jiné, o nichž všech bude promluveno více u příležitosti líčení symbolických magických úkonů.

**Mumie:** Tyto byly taktéž známy babylonským čarodějům, třebaš texty, nám dochované zmiňují se o nich jen ojediněle ze známého důvodu pravidelné anonymity zlých magů, proti nimž čelí dotyčné oficiální sbírky. *Lenormant* uvádí ve svém díle: (*Die Magie, etc., str. 71*) úryvek z textu (patrně Šurpu, nebo Maklu, označení: *W. A. Inscript. IV., 56, kol. 2*), v němž čteme následující verš:

„... (čaroděj) smísil prach mých šlépějí se svým čarodějným býlím“.

Jedná se zde zjevně o fenomen tak obvyklý ve středověku i později hlavně v Německu, kde jako voltu (s mumií případně spojeného) užíváno bylo prachu z otisku šlépějí (promíseného potem bosé nohy = mumie), nebo i celého otisku, jako jakési dílčí figury (temnické), k pronásledování na př. zloděje. (Do šlépějí vráženy střeptiny skla, nebo rezavé hřebíky, nebo byl prach, ze šlápoty pečlivě sebraný vařen s týmiž předměty, a případně ještě s jinými přísadami, jaké předpisuje goetie. Ten pak, jemuž šlépěj náležela, byl v tu dobu stížen nesnesitelnou bolestí v noze, řezáním, pálením a pod., podle okolností, pokud se nevrátil a nevydal v moc svého trýznitele.)

## Kapitola 49.

### SYMBOLICKÉ ÚKONY, S VOLTY SPOJENÉ.

Princip magického zastupování (nazoraeru) podmiňuje výkon celé řady rozmanitých činů, konaných buď s volty a mumii, nebo samostatně. Pojednáme nyní o podobných aktech pouze vzhledem k prvním dvěma případům, a do skupiny **ferencií** pod heslem: **magický posuněk** zařadíme všechny ony úkony, jež stojí o samotě bez nutné souvislosti na př. s volty, stávají se významným nositelem magikovy vůle.

Pokusíme se rozlišiti tyto úkony podle příbuznosti, jež bude podmíněna druhem voltů, na něž jsou vázány. Nejčastějším materiálem figur a voltů vůbec byly hořlavé látky. **Spalovací proces** byl uznán již šumerskými čaroději za nejvhodnější prostředek, jak působiti protivníku skutečně vybraná, a co do trvání regulovatelná muka, jež trýznila celé tělo oběti, jak oheň postupně šířil a rozpouštěl figuru na celém jejím povrchu. O všeobecné oblíbenosti symbolického pálení v babylonském rituálu svědčí úcta, jaká se stala údělem boha ohně **Girru-Nusku-a**, a jež jej učinila jedním z nejdůležitějších božstev kouzel. Také již názvy příslušných magických sbírek jsou významné. Obě jména **Šurpu** a **Maklu** znamenají totiž, jak již řečeno:

„spalování“. (Prvé slovo jest od verba **šarápu** = páliť, hebrejsky **sáraf**; odtud **Serafím** [Serafové] = ohniví andělé.)

Symbolické spalovací akty jsou tudíž obsahem hlavně zmíněných sbírek a objevují se jako doplněk i při jiných ještě symbolických úkonech. Zatím, co se volty nad ohněm rozpalovaly, nebo pomalu roztékaly, vzýván bůh Girru v obranných textech knězem-zaklínačem; zlí čaroději sami vzývali buď též svatokrádežně boha ohně, nebo vysílali alespoň při aktu nenávistné kletby na účet svých obětí.

Příklad některých oficiálních rituálů při symbol. spalování (*Maklu II.*):

„ó, silný Girru, ty, jenž jsi „hrozným dnem“ (**nanduru**)  
upal čaroděje a čarodějnice!“

Nebo: (*Maklu II., 132-135, Jastrow I., str. 308*):

„v tamto dni (dnes) přijdiž ku soudu mému,  
potlač zlobu, pokoř zlo!  
Jako že tyto (volty) **se chvějí, roztékají a tají,**  
tak necht' **se chvěje, roztéká a taje** můj čaroděj a má  
čarodějnice!“

Právě citované tantram jest po technické stránce charakteristickým svou stručností, názorností a určitostí. Všimněme si jen, jak se v kletbě na čaroděje pečlivě opakují tatáž slova, jimiž byl před tím líčen osud kouzelných figur pod dotekem ohně. Symbolický akt spalování se tu takřka imaginací plasticky přenáší na vytknutý cíl.

V *Maklu I., 135-143, Jastrow I., 308*, útočí se i proti démonům, (již jsou jmenováni obvyklým pořadem), očarovacím rituálem, realizovaným symbolickým pálením jejich sošek:

„Zdvíhám pochodeň a vaše sošky zapalují!  
Vy, obrazy démonů — — — (zde jména)  
chvějte se, rozpouštějte a zanikejte!  
Váš kouř necht' stoupá vzhůru k nebesům,  
vaše údy necht' bůh slunce zahladí,  
vaše síly necht' zlomí veliký kouzelník, syn Éúv (= bůh Marduk)!“

Líčení toto jest vskutku sugestivní! Necht' si jen čtenář představí, jak zaklínač, polohlasně odříkáváje toto tantram, přistupuje k trámu, s něhož visí

deset škaredých figur démonů, ze smoly zhotovených, a vyslovuje postupně jména jednotlivých zloduchů, zapaluje je pochodní. S prskáním, v mámivém chvění v šalebné hře plamenů, hoří sošky a roztékají se, pozbývajíce tvaru, zatím co čpavý kouř vystupuje mezi trámy vzhůru. Fantastický obraz, hodný štětce malířova!

Tyto příklady dostačí nám k pochopení věci, pokud se jedná o symbolické spalování. Než zajímavé byly též symbolické, ničující akty pomocí vody. Čaroděj utápěl v nádobě s vodou symbolicky figuru své oběti, prodlužuje často její muka pozvolným naléváním vody. Realisoval-li se, jak z tradice víme, účinek ohně, jemuž byla figura oběti vystavena, v hrozném pálení a palčivé horečce, šírající tělo nešťastníkovy až k smrti, jevil se opět účinek symbolického topení v zoufalé dusnosti; postižený lapal křečovitě po dechu jako tonoucí, dusil se, a v nejhorším případě zmíral konečně za příznaků udušení. Než nechme mluvit texty: *Maklu III. 104-107*, (*Jastrow I., 310*) uvádí tantram, jež vyslovuje magik, doprovázející svá slova případnou manipulací s figurou své oběti:

„Já však tebe (čarodějníku), strčím do cisterny,  
kotlík (vodou) naplním a líti jej budu na tvoji prokletou hlavu!“

O zvláštním, podobném způsobu protikouzla mluví opět jiné verše: zde se obrazné utopení uskutečňuje položením figury čarodějnice do modelu malé, chatrné loďky, jež odstrčena byvši do proudu řeky, pomalu tone. Místo ono (*Maklu III., 118 až 126, Jastrow I., 310*) zní:

„Ta, jež mne očarovala a mne okouzila,  
do proudu vody mne zavedla,  
do toků vodních mne přivedla,  
— — — — —  
Toto budiž (v odvetu) tvou lodičkou!  
Jako tato lodička se roztrhne (ztroskotá),  
tak i její kouzlo necht' se roztrhne a na ni a její sošku se svalí zpět!“

Zvláštní skupina symbolických úkonů upínala se dále k amorfním voltům, o nichž jsme již mluvili, a jejichž povaha určovala pak blíže ráz jednotlivých aktů. Vždy však téměř, význačná to známka důležitosti ohně v čarování, přistupuje i zde ke konci symbolické spalování k dokončení fenomenu.

Typickými amorfními volty byly cibule, datle, květinové plátky a palmové větévky, a posléze semena rostlin. Symbolický úkon spočíval buď v

otrhávání okvětních plátků bylinek, nebo datlí s větévky, nebo konečně v postupném odhalování slupek cibule, a znázorňoval symbolicky vzrůstající seslabování sil čarodějových, případně jeho odtržení od větve života, t. j. smrt. V tomto směru budou nám příkladem tyto verše sbírky (*Maklu V.*, 57-60, *Jastrow I.*, 315):

„Vaše kouzlo budiž pryč odváto jako **Pu** rostlina, budiž obloupáno tak jako cibule,  
budiž utrženo jako datle, otrháno jako květinové lístky,  
(to) na rozkaz **Ištary**, **Tammuze**, **Nany** paní milosti,  
a bohyně **Kanišury**, vládkyně kouzelnic.“

V tomto textu jest zajímavým vzývání toliko bohyň, jež zde jsou všechny vlastně projevy jediného ženského božství Ištary, s níž jmenován ještě jen nerozlučný její milenec Tammuz (Duuzu). Ištar-Nana vystupuje tu zjevně jako bohyně vegetace, vládnoucí použitými rostlinnými volty.

K vyličeným obrazným úkonům přistupovalo často dodatečné spalování oloupaných slupek cibule, utrhaných datlí, nebo květinových lístků. Jak texty pro tento případ výslovně uvádějí, mělo býti očarování zrušeno při tom nenávratně tak, jako se spálené datle nebo cibule nenavrátili již do země, aby splnily svůj přirozený úkol. Text (*Šurpu V.*, 55-59, *J.* 329) praví na př.:

„kouzlo budiž zaklínáním boha Éy  
tak jako cibule obloupáno,  
tak jako datle odříznuto,  
tak jako palmová větévka odtrženo!“

Tato slova provázel magik zřejmě příslušnými symbolickými úkony, načež došlo ke spalovacímu aktu.

*Šurpu*, V.-VI., 60-70, (*Jastrow I.*, 329) pokračuje:

„Tak jako tuto cibuli, slupek zbavenou a vrženou do ohně,  
sžírající spálí plamen,  
a ona nikdy více v zahradě již nevzroste,  
prstí a stružkou nikdy více obtočena nebude,  
ni její kořen nikdy více v prstí nezakotví (pak),  
její stvol nikdy víc nevzroste a slunečního světla neužít on, nikdy již,  
a ona sama na stůl boha, nebo krále nikdy nepřijde  
— tak nechť kletba, kouzlo, žal a zármutek,  
nemoc, nářek, hanebnost, zločin, prohřešení, hřích,

— nemoc, jež vězí v těle mém, mém mase, údech mých,  
necht' jako tato cibule jest obloupána (ted')!“

O datlích a palmových větévkách mluví se v dalším textu obdobně. Jak patrně, složilo zaklínání tohoto druhu též k zahánění nemocí, přesněji řečeno k očarování a potírání jejího démona. Rituál o semenech a symbolickém jejich spalování, tak, aby tato taktéž již nikde více nevzrostla, jest velice obdobný předcházejícímu obřadu. Utrhávání slupek cibule, větévky neb datlí, jemuž teprve spalování následuje, jest u semen nahrazeno koncentračním říkáním, jehož jádrem jest tento příměr: Jako drží nyní čaroděj všechna tato semena v hrsti, aby je vrhl do ohně, tak necht' shromáždí se obrazně v jeho, magickými silami nadané ruce bída, žal, kouzlo, nemoci, etc., aby jim připravil symbolicky stejný osud, jako semenům, a se jich tak zbavil.

Zajímavou variací na toto symbolické spalování různých amorfních voltů jest naopak shášení samotného ohně. K předchozím obrazným, úkonům připojuje se nyní taktéž symbolické zhášení ohně, jenž se zde tímto také stává voltem a sice amorfním, byť i druhořadého významu. Příslušné zajímavé místo o tom obsahuje *Šurpu, V.-VI., 173-186*, a jest nad to komplikováno odvoláváním se na jinak neznámého a celkem nejistého boha (?), jménem **Siris**, jenž se zde vybízí, aby „svázané uzly rozvázal“, t. j. zničil kouzla. Následuje text (*Šurpu, V.-VI., 187-199, Jastrow I., 331*), obsahující taktéž vylíčení onoho symbolického shášení ohně (zkráceně):

„Odpočívej bože ohně, bojovníku!  
S tebou necht' odpočívají hory a řeky!  
S tebou necht' odpočívá Tigris a Eufrat!  
S tebou necht' odpočívá moře veliké Tiámat!  
S tebou necht' odpočívá Země, dcera velikých bohů!

— — — — —

V tento den necht' se opět otevře zavřené srdce mého boha a mé  
bohyně,  
a čáry moje tělo opustí!“

Jiným symbolickým úkonem bylo „zavazování uzlů“, jež, pokud se dělo ve vztahu s volty, náleží taktéž sem. Provázky byly na př. uvazovány za recitace příslušného zaklínání, líčícího názorně symbolikou zamýšlený úkon, kolem krku figur, což mělo za následek rdousivé a dusné pocity u obětí, nebo kol určitého údu; následek: magické jeho ochrnutí, stupňující se v bezcitnost, neb i jeho úplné odumření.

Důležitým v historii babylonského maleficia jest též vyskytání se očarování tak zv. **Injekty**, jež v těch dobách byla již známa právě tak dobře, jako v Evropě později. Injekta (**iniecta**) — doslovně „vhozené (věci)“ jsou předměty, jež se vpraví do figury (voluty) a dematerialisací automaticky přenesou do těla obětí, u nichž se pak objevují v dutině břišní, pod kůží, v ústech a pod. Při nedokonalé **injektifikaci** (= manipulaci s injekty!) promítají se do těla oběti toliko příslušné pocity tak, jako by určitý předmět skutečně se nalézal v těle postiženého. Nelze ovšem z kouzelných sbírek dovoditi se vši určitostí, zda se v babylonské magii jedná vždy jen o skutečnou, či toliko nepřímou injektifikaci, avšak o případech přímé metody máme již bezpečné doklady. Nejčastějším injektem byly v babylonské magii u zaklínačů, neb i černých magů, znečištěná voda, již podle nářku nešťastné oběti bylo naplněno její tělo, (tudíž případ vlastní, pravé injektifikace), jak čteme na př. ve sbírce *Maklu, II., 148-168*:

„oni (zlí čaroději) provedli se mnou rozličná kouzla,  
znečištěnou vodou mne naplnili, takovou, jež se zdi stéká.“

Kromě vody užívalo se též různých otrávených přísad na způsob pokrmů, nebo lektvarů, jež byly symbolicky vpravovány do figur očarováných, nebo byly oči sošek zastříknuty nenávisí otrávenou slinou, jež způsobovala pak oslepení obětí. Také bylo s oblibou užíváno prachu, jenž nácpan byl symbolickým aktem do úst dagydy: (*Maklu, VII., 80-107*); zde v v dlouhém líčení útrap, způsobovaných čaroději jejich obětí, kterážto kouzla vrací se jim pak protiaktem (zpátečným nárazem) v následujícím rituálu, praví se o tom zejména: „naplním oči tvé slinou“, a dále: „předložím ti otrávené pokrmy k jídlu“, nebo:

„tvá zlá ústa buďtež prachem naplněna,  
(a) tvůj zlý jazyk spoután provazy!“

Poslední kouzlo připomíná (s častější variací o uzlech, neb roubících, ucpávajících obrazně ústa očarováných) t. zv. **Maulsperre**, v tomto pojednání již zmíněnou, jež byla ovšem na rozdíl od babylonského kouzelnictví, praktikována výhradně na dobytku, a to někdy použitím zcela obyčejných prostředků *magiae naturalis*. Kouzlo toto po vzoru babylonském provozované způsobovalo na vzdálenost (přenos pocitů, event. telepaticky) při nejmenším odpornou příchut' (nebo pocit) v ústech objektů, jež se stupňovala event. v takové trápení, že lidé i zvířata umírala hladem, nemohouce bez dávení ničeho pozřítí.

Konečně byla ještě celá řada rozmanitých symbolických působení mechanických: sošce-dagydy byly na př. zasazovány rány, jež se pak přenášely na tělo oběti tohoto útoku, nebo byly dagydy rozbíjeny (soška demony Labartum na př.), což při úplném zdaru této magické akce mělo přirozeně za následek smrt takto postižené osoby. Jindy opět byly figury pohozeny na mosty neb na ulicích tak, že musily býti chodci rozšlapány. Údy sošek byly někdy krouceny, aby odpovídající úd člověka, proti němuž cílil útok čarodějův, byl ochromen. Rafinovaným maleficiem bylo konečně zastrkování sošek nepřítelových do rakví k mrtvolám, nebo vůbec do hrobů, také na pustých, osamělých místech. Člověk, k jehož podobě byla podobná soška zhotovena, byl pak postižen nevysvětlitelnou stísněností, pocitem nepokoje a úzkostného strachu (kouzlo působilo psychicky!), jenž se stupňoval v nevyhléditelnou (ač-li nebyla soška s neblahého místa odstraněna) melancholii, končící šlenstvím, ne-li sebevraždou; někdy ovšem působila podobná hrozná kouzla (jak víme z historie maleficia vůbec) i přímo fyziologicky tím, že ten, k jehož podobnosti byla soška zhotovena, a potom ukryta na př. u mrtvoly, scházel s postupem hnilobného rozkladu této, až i bídne zahynul.

Jest s podivem, jak málo, ač-li vůbec, bylo užíváno pozdějšího klassického maleficia, totiž bodání **ocelovou jehlou**, neb **dýkou**. Příčina jest na snadě: v době vzniku a oficiální redakce hlavních kouzelných sbírek a největšího rozmachu babylonské magie, nebylo ještě známo obecně železo, a neužívalo se proto k hotovení zbraní. Nahrazoval je bronz, o němž si byli babylonští kouzelníci ovšem dobře vědomi, že nemá té moci jako ocel rozkládati fluidické shluky a proudy. V pozdější době byl však již jistě znám účinek železných, resp. ocelových hrotů, jenž byl pak uznáván i v Řecku a Římě, kam přišel patrně s jinými podrobnostmi magické techniky ze země chaldejské. Arabové, tito pozdní dědici babylonské vzdělanosti, znali již dobře magický účinek železa, jak svědčí jejich zvyk volati na písečné smršti, představitele a nositele démonů: „**hadíd, hadíd!**“ (= „železo, železo!“), nebo „**hadíd já maším!**“ (= „železo ty nešťastný!“). (Viz *Lane: Arabská společnost etc., str. 20.*) Tento obyčej, resp. forma obranného rituálu svědčí již sama o pevně zakořeněné víře v magické účinky železa.

Ke konci musíme se ještě zmíniti o okkultním, resp. očarovacím významu některých liturgických obětí. Jakýmsi druhem náboženského maleficia jsou na př. již t. zv. očištné oběti, nařízené v prvých kapitolách III. knihy Mojžíšovy. Objektem očarování jest zde pojem abstraktní, t. j. **hřích**, jenž přenesen byv vkládáním rukou kněze přísluhujícího na obětní zvíře (= volt, případ figurace másenické), zničí se pak symbolickým úkonem na zvířeti provedeném, zde zabitím a spálením. Ačkoliv se v podobných případech

vyskytují různé variace, zůstává naznačený postup v podstatě vždy stejný. Velice zajímavými příkladem těchto obětí jsou tak zv. **smluvní** oběti asyrské a babylonské. Máme zachováno podrobné svědectví o jedné oběti tohoto druhu, uskutečněné mezi asyrským králem **Ašúr-nirári-m** a vládcem **Mati' ilu-em**. Text, (viz *Jeremias, Handbuch, str. 289*) popisuje obětní úkony, prováděné na kozlu a dovozuje z nich, že mají symbolicky značiti různá neštěstí, jež postihnou jednu ze smluvních stran při nedodržení smlouvy, jak se praví na př.:

„tak jako tento kozel byl od svého stáda odveden,  
takže se k němu již nevrátí a nikdy v jeho čele nestane,  
tak nechť jest **Mati' ilu** i se svými syny a dcerami  
a lidem své země, ze země vyveden,  
aby se do země svojí nevrátil a v čele jejím opět nestanul;  
hlava (tato) není hlava kozlova,  
hlava **Mati' ilu-ova** jest!  
Hlava jeho dětí, knížat, lidu jeho země jest!  
Tak jako hlava tohoto kozla jest nyní odříznuta,  
budiž i hlava **Mati' ilu-ova** odříznuta!  
etc. ...“

Jak patrně, jedná se zde o případ voltů, tak zv. subjektivních, kontakto-  
vých. Anomalií jest ovšem nejen to, že **kontakt** myšlen jest zde  
technicky **jako celá událost, jež se snad v budoucnosti stane** (= zrada  
smlouvy jednou stranou), a tudíž nikoliv jako dotek fyzický, nýbrž jest spolu  
nápadnou i neobvyklá jinak povaha voltu, jenž má zde význam simultanní,  
hromadný, an zde představuje současně celý národ, třebaž na druhé straně opět  
může zrada smlouvy vzejíti toliko od jedince (krále).

Jest dosti zvláštní, že v okkultní literatuře nebyla dosud patřičně  
postihnuta tato nápadná příbuznost obětního rituálu liturgického a očarovacího,  
jejíž hojně doklady poskytuje přece již bible.

## Kapitola 50.

### FERENCIE: SUBJEKTIVNÍ A VNĚJŠÍ.

Třetím druhem mediálních agencií v trojčlenné metodě magie  
objektivní mediální jsou t. zv. **ferencie**. Jejich jméno již vysvětluje samo  
jejich úkol: býti nositelem magické síly subjektů a prostředkovati realizaci

určitého čarodějného úkonu na objektu, a sice ve smyslu přání čarodějova. Ferencie liší se od voltu prakticky menší samostatnou důležitostí (s výjimkou magické řeči, slova), neboť nejsou ceněny jako samostatné katalysátory síly, jako siloví jedinci charakteru samostatného. V tom případě ovšem, kde jako ferencie figurují různé věci hmotné, jest tato jejich povaha někdy pochybnou tam, kde na př. u kouzelných mastí, poskytují současně ráz autodynamických agencií neživých, pokud jsou jejich součástkami magické rostliny. Nechceme tvrditi, že by ferencie samy pro sebe nemohly v sobě také chovati samostatné magické působnosti různého stupně, byť rázu většinou passivního (pouhé usměrňovatele sil), nikdy však v praktické magii, jakou máme na mysli, hlavně při očarování, není síla jejich toho druhu, aby mohla zastoupiti na př. talismany, nebo volty. Také jejich význam jest často jen pomíjející, neboť jejich existence mnohdy počíná a končí magickým aktem, k němuž jich bylo použito. Ferencie provázejí pravidelně všechny úkony trojčlenné magie objektivní (na př.: slovo, řeč), a tam, kde vystupují samy bez voltů neb autodynam. agencií, kladou tím větší požadavek na mag. působnost, subjektu, jehož vůle pak, v rituálu jedině rozhodující, jest jimi toliko prostředkována. Lze-li při nich konečně mluvití též o částečném samostatném působení v praktickém případě, jest to jejich (nikoliv málo důležitá) schopnost zvyšovati autosugescí koncentrační sílu a tím i vůli operátorovu, (na př. mag. kruh, meč, slavnostně recitované, neb zpívané tantram, a pod.).

Se zřením na jejich praktické rozdělení promluvíme si nejprve o ferenciích, jež vyplývají ze vztahu s osobou magického subjektu; jimi jsou: **Řeč, posuněk a úkon** (jakožto takový) vůbec, **chůze**, (zlý) **pohled** a **sliny**, dále **stavy těla: čistota, panenskost**. Vnějšími ferencemi budou: **oheň, voda, sůl, olej** a jeho surogáty (**masti**), a konečně magické **pomůcky** a **nástroje** rituální: na př.: **oděv, meč, hůl, mag. kruh** a pod.

### ŘEČ A SLOVO:

Nejdůležitějším projevem a nositelem magikovy vůle jest mezi ferencemi **Slovo** a **Řeč**. Jí dekretují se a určitě formulují záměry vůle, jí vzbuzuje se zpátečním účinkem v magikovi samém sebedůvěra ve formě koncentrační autosugesce, a konečně ozvěnou hlasu, zmírajícího v pláni fysické tvoří se v astrálnu příslušné proudy a víry, jež se pak realizují na vytčeném cíli. **Mluva**, toť **tvoření**, a babylonští magové byli si dobře vědomi této skutečnosti. **Bůh** svým **slovem (Logos)** stvořil **Svět**, a kouzelník, jako „pravý obraz“ boží, troufal si tak činiti po něm. Proto již v mlzném pradávnu dějin šumerských tvoří se kouzelná říkání a jejich sbírky dosahují časem značného objemu a rozmanitosti. Ke každé podrobnosti mnohotvárného rituálu

bylo předepsáno určité tantram, vyslovované zaklínačem. Přihlédněme nyní blíže k technické stránce těchto kouzelných formulí a magické řeči vůbec.

Prvým jejím požadavkem byla přesnost a puntičkářství přímo úzkostlivé, vlastní ostatně okkultní tradici všech národů vůbec. Podle přesvědčení babylonských magů nesmělo býti vypuštěno ani slovo a musily býti proto zachovány všechny starobylé, archaické výrazy a jména bohů, (této okolnosti, jak již připomenuto, děkujeme právě uchování četných starých názvů božstev), pro tutéž příčinu respektovány též šumerské původní texty, třebaž jim později nebylo mnohdy již rozuměno. Také jest tato vysvětlitelná konservativnost důvodem hromadění často stejných, nebo aspoň podobných textů v kouzelných oficiálních sbírkách, jež tím nabývaly takto postupem času značně velikého rozsahu. Kouzelná říkání pronášela se obyčejně šeptem, nebo aspoň polohlasně nad volty a soškami, nad nemocnými a posedlými, ústy kněze zaklínače; nemocný pak, mohl-li, musil předříkávané tantram opakovati. Jádrem těchto a podobných formulí byla buď prosba k bohům, aby zničili svírající zlo démonů, neb čarodějů, tudíž rozkaz nepřímý, také však přímý, ve shodě s příslušnými symbolickými úkony. Takový rozkaz nazýváme pak technicky kletbou, jak čteme na př. v *Šurpu V.*, v němž praví bůh Éa k synu svému, bohu Mardukovi o příčinách posedlosti, nebo šílenství:

„necht' jest to kletba jeho (posedlého) otce,  
necht' jest to kletba jeho matky,  
necht' jest to kletba jeho staršího bratra,  
(anebo) kletba neznámé nositelky zhouby (čarodějnice!)“.

Nástrojem těchto kleteb jsou pak lidská ústa, v příp. nenávislné a nespravedlivé kletby zvaná „zlá ústa“, nebo „zlý jazyk“ („pú limnu“, „lišánu limnu“), na př. v *Maklu III.* Základním členem řeči jest slovo, v konkrétním případě **jméno**, **název** pojmenované věci i lidí. A podle magické teorie o vnitřním vztahu řeči k věcem vůbec, možno na věc působiti jejím jménem. Tato teorie, jež uznávána a zvláště hojně praktikována byla v Egyptě a jeho magii, dává podnět k očarovacím úkonům, v nichž jméno osoby, útoku vystavené představuje jakýsi druh amorfního voltu v užším slova smyslu. K tomuto případu aspoň vztahuje se následující dvojverší šumerského zaklínání proti démonům:

„kurruda ta mun zalach ene,  
mu bi che nib chalam ene!“ t. j.  
  
„pakliže (démoni) skulinou zavanou,  
jméno (= **mu**) jejich necht' (zaklínači) zničí!“

Toto (symbolické) zničení dalo se patrně kletbou, již zastupovala asi vyslovení hořejšího dvojverší. V kouzelných textech babylonských nalzáme též zajímavou formu zaklínání, v němž se činí určitý náběh k pozdějším oblíbeným, úmyslně nesrozumitelným formulím, jejichž smysl jest podle mínění kouzelníků obětován daleko významnější technice, jež sestavuje slova a slabiky podle pravidel, jejichž podstata nám nyní obyčejně uniká, aby tak bylo docíleno zvláštní magické síly podobných složenin. Vedle úmyslného kombinování nesrozumitelných slov a slabik (to platí zvláště o pozdějších vědomých slovných methodách kabbalistů, na příkl. notarikon, themurah, gilgul), vznikly záhadné texty tohoto druhu často asi též archaickými, mnohdy špatně opsanými slovy (klínové písmo svou složitostí a mnohoznačností dává k tomu hojně příležitosti), neb přepisováním ze šumerštiny, již nebyl opisovač znalý. Jinou příčinou byla pak konservativnost, jež nutila zachovávat texty i zjevně nesrozumitelné, a konečně lidu všech dob vlastní úcta před nesrozumitelnými a záhadnými slovy, jimž byla připisována sama sebou magická síla. Prof. drem. Lexou byl jsem upozorněn na př. na zaklínání štírů a hadů v egyptské magii, (viz t. zv. „*hadí texty*“ *pyramid*, čís. 228 A podle číslování Setheova, jež dobou vzniku náleží čtvrtému, ač-li ne již pátému tisíciletí př. Kr. Tato stručná říkání mají ovšem smysl, ale hromadění stejně znějících slov jako ve svrchu citovaném zaříkání, jež zní: **cher her er her** (foneticky psáno!), a znamená: „řítí se obličej proti obličejí“, jistě není bez úmyslu, neb náhodné. V kouzelné, často již citované sbírce „*Labartum*“, *deska III.*, přicházejí pak dvě podivná zaklínání, o nichž na konci se praví:

„Tato dvě zaklínání říkej nad kameny“, čímž jsou patrně rozuměny talismany, o nichž se i jinak v těchto místech sbírky mluví. Ono prvé tantram, celkem zcela nesrozumitelné, zní:

„zurrugu kiri kirib kisu,  
khubbáni khubu suppáni suppu“,

(**kirib** = „v“, **suppu** = prositi (?), **khubu** = naříkati (?) — srovnej *Jastrow I.*, 339-340).

Historicky zajímavější jest říkání následující:

**Ki**  
**rišti** libiki  
**rišti** la libiki  
la libi  
**piš**  
**pišti** ša anzišti

ša anziš  
šu anziš  
anziš!“

I tato formule jest nesrozumitelnou, až snad na slova: **rišti** = réštu (?) = prvý, **libiki** = srdce tvé (?). Všimněme si však slov: **rišti** — **pišti!** Shledáváme se s nimi později také v Římě: **Cato** zaznamenává říkání proti křečím, jehož druhý verš zní: **sista, pista, rista**, a později ve středověku v Německu setkáváme se taktéž s říkadly toho druhu, doporučovaných na př. proti bolestem v kříži; za tím účelem bylo odříkati 10×: **sista, pista, rista, xista!** Myslíme, že nechybíme ve vyslovení úsudku, že z této, dosud nikde v přísl. literatuře neuznamenané shody lze souditi na pozoruhodné, i v podrobnostech se jevící vlivy babylonské magie na okkultismus evropský.

**Posuněk:** Určitým předepsaným způsobem pohybu v nejširším smyslu, jakožto nositelem magické vůle byla celá soustava symbolických úkonů, jež, pokud nebyly vztahovány na viditelné věcné substráty, na př. volty, patří mezi ferencie, onoho druhu, o jakém zde právě pojednáváme. Nejčastějším případem samostatných úkonů bylo na př. děláním uzlů s proslovením magické kletby, kterýžto symbolický úkon měl obrazně naznačovati určité zlo, jež se mělo realizovati uděláním onoho uzlu a trvati tak dlouho, pokud by onen uzel nebyl opět rozvázáán. V tomto smyslu byly podobné úkony hojně rozšířeny ve veškerých oblastech babylonské kultury, odkud pronikly i dále. Pověstný gordický uzel Alexandrem přetáatý byl patrně téhož původu. Ještě v pozdním středověku byly velmi oblíbeny tyto praktiky u dědiců babylonské magie, nabathejských čarodějů. V Evropě užívalo se symbolických uzlů hlavně ke kouzelnému vzbuzení impotence mužů (známé „zadrhnutí tkaničky“, nebo „uzel na tkaničce“ = noeud de l' aiguillete — francouzsky). Viz o tom blíže na př. spis **St. de Guaity: Chrám satanův, str. 123-124**, kde se čtenář dočte mnoho zajímavého o tomto kouzlu, na jehož úžasné rozšíření a praktikování za doby Jindřicha IV. ve Francii stěžuje si **Boguet**.

Jeremias odvozuje uzlovou praktiku u Babyloňanů z domnělé existence praehistorického **uzlového písma** u Šumerů, zapomíná však, že písmo **klínové** vzniklo zcela nepochybně z obrázkového písma a nikoliv z nějakých uzlů, a nad to, že písmo uzlové (t. zv. **kipy**) na př. u jihoamerických Peruánců, předpokládá značnou kulturní úroveň, jsouc svou povahou jakýmsi druhem složité matematické rovnice, nebo rebusu, jemuž rozuměli jen zasvěcení.

Vedle uzlových praktik byly i jiné symbolické akty, u nichž jsme téměř na rozpacích usouditi, zda nepatří spíše k úkonům, na volty se vízícím vzhledem k složitosti použitých pomůcek. Sem patří tak zv. magické zavírání (obrazné), jež mělo za účel omezení (isolování) působení nepřátelských čarodějů na určité místo, nebo mimo takové. Ve sbírce *Maklu I.*, 42-60 mluví se o městě Sappanu, o němž již v tomto spise byla učiněna zmínka jako o symbolickém universálním městě čarodějů a čarodějnic. Obrazným úkonem zavřou se nyní brány na modelu města, zaklínačem připraveného, čímž se čarodějům zabráni opustiti jejich obydlí (známý, zde na dálku a proti individuálně neznámému objektu působící hypnotický experiment). V textu se praví:

„Zatarasil jsem vchody, uzavřel hradby,  
a tak zkrotil kouzlo na všech stranách,  
(neboť) bůh **Anu** a bohyně **Anatu** mi tak poručili.“

S tímto úkonem symbolického zavírání zjevně souvisí obrazné věznění démonů ve velikých džbánech, jež se dalo buď pomocí voltů tak, že figurky démonů byly vloženy do uzavřených potom hrnců neb džbánů, nebo toliko obrazným symbolickým uzavřením džbánu, (v němž si kouzelník imaginací představoval násilím tam vsazeného démona). To se dělo za odříkávání příslušné formule. V jednom šumerském zaklínání radí se mezi jinými tento prostředek proti škádlení zlých duchů:

„ab sagga ta mun dab šušu, ene,  
**kakkul nu badda ta che nib šušu ene!**“ t. j.

„jestliže démoni „vlijí se“ otvorem střechy,  
**necht' ve džbánu, jenž nedá se otevřítí, (zaklínači) je  
přikryjí!**“

Tím jest patrně nalezen pravzor oněch známých motivů, na př. z „Tisíce a jedné noci“ o démonech a skřítcích, uzavřených v lahvích. Tato zvláštní tradice má však původ a důvody ještě starší, než jest ono výše citované zaklínání.

Byl to nejprve strach před mrtvými, jenž v prastarých dobách nutil bázlivé pozůstalé zbaviti se těl obávaných mrtvých tím, že byly jejich mrtvoly vecpány třebas se zlámanými, kostmi do velikých hliněných džbánů, jež byly poté přikryty víky z téhož materiálu, nebo i kovu. Z těchto džbánů vyvinuly se postupem pozdější typické hliněné rakve babylonské. O stáří tohoto zvyku svědčí jednak prosté pochovávání v podlaze domů a pod prahy příbytků —

(městště z těch dob činí na nás dojem současně hřbitovů). Což pochází z doby, kdy pojem zvláštního hrobu byl ještě neznám, jednak neobyčejné rozšíření tohoto mravu, nejen v Babylonii, nýbrž i v krajinách kol středozemního moře vůbec. V Kanaanu a Palestýně byly tímto způsobem pohřbívány dětské mrtvoly, jak svědčí vykopávky ze všech hřbitovů v této zemi, také v městských zdech byly nalezeny podobné džbány s dětskými kostrami, na př. ve vykopávkách v **Tell-el-Mutesellim** (starověké Megiddo), což nás upomíná nápadným způsobem na víru, i v Evropě zakořeněnou, že za živa do zdí hradů a měst zazděné lidské oběti (oběť zemi určená) činí tyto nedobytnými. Také v předhistorickém Řecku byl znám obyčej pohřbívání mrtvol ve džbánech; na Krétě byly objeveny v řadách ohromné pohřební džbány z hlíny, zvané **pythy**, (což snad souvisí se slovesem řeckým **pythó** = tlím; jež se vyskytá v Iliadě). V Egyptě, dávno ještě před obyčejem mumifikování mrtvol bylo neméně často užíváno hliněných džbánů jako rakví, jak svědčí nejstarší *texty* pyramid. (Na př. v textu, označeném číslem 437 [viz *Lexa: Nábož. literatura staroegyptská II., 172*] čteme o **Venisovi**, posledním králi páté dynastie: „Vyšel Venis ze svého džbánu, když se byl uložil do svého džbánu.“)

Popelnice (často zavřené) s popelem mrtvých jsou ještě reminiscencí na dobu, kdy byla těla zemřelých, nespálená, na způsob skrčenců ukládána ve džbánech, těchto pravzorech uren a později rakví. A jako mrtví, jichž se člověk obával, byli tudíž i démoni symbolickými akty uzavírání do džbánů, nebo lahví, aby byli učiněni člověku neškodnými.

Vedle zmíněných symbolických úkonů, spadajících do pojmu **magického posuňku** v nejširším smyslu slova, jakožto ferencie (nosiče) magovy vůle, známe z textů ještě více symbolických úkonů, spíše zajímavých a podivných, než srozumitelných a možných co do praktického výkonu. Ve svrchu citovaném již šumerském textu praví se na př.:

„igibi che nib siga ene“, t. j.

„necht' do tváře je (démony) člověk udeří!“

Tamtéž jest uvedeno zaklínání zvláště význačné formy projevu a barbarské libozvučnosti, jež zní v originále:

„giggiga ta nimgir gim mun girgiri ene,  
giggiga šag urugala ta che nib sari ene!“ t. j.

„pakliže démoni ve tmě jako blesk zazáří,  
v temnotě hrobu necht' je (zaklínači) uvězní!“

Poslední zaklínání zdá se souviseti snad se zmíněným již symbolickým zavíráním démonů do džbánů. Obě právě uvedená říkání (onen magický políček nevyjímaje) by byla pochopitelná tehdy, kdyby se při nich užívalo voltů, resp. figurek démonů, tak často v textech zmiňovaných.

Konečně bylo by se na tomto místě zmíniti i o tom, že také Babyloňané znali „ukazování prsty“ za účelem uhranutí, způsob to velmi dobře známý v nauce o zlém pohledu, uřknutí a pod. ještě dodnes po celém světě! (Viz na př. *Lenormantův* překlad jednoho textu na str. 76. jeho díla: *Magie etc.*)

**Chůze:** Do nauky o ferencích, k nimž vedle **posuňku** náleží i obřadní chůze a vůbec při rituálu předepsaný způsob pohybu mag. subjektu, nutno připojiti též zajímavý předpis, jenž jako v našich pohádkách a pověstech ještě, zapovídá ohlížeti se při určitém magickém úkonu. Na př. v jednom Hymnu na bohyni Ištaru, (text pochází z doby novobabylonské, viz *Jastrow II., str. 60, item Zimmern, Hymnen, str. 19*), jenž jest označen spolu jako „zaklínání“, praví se na konci: „tento hymnus musíš recitovati před Ištarou třikráte a **neohlédnouti** se při tom!“ Zmíněný zvláštní magický požadavek má v magickém rituálu podle našeho názoru dvojí význam: Zabrániti ohrožení koncentrace při výkonu nutné a vůbec nepozornosti tím, že se kouzelník vystříhá ohlédnutí. Nad to se naopak sesílí vůle a utvrdí předsevzetí, odolá-li magik pokušení pohlédnouti za sebe průběhem obřadu, jenž vyžaduje úzkostlivého soustředění vůle, zvláště v obranném rituálu. Druhý důvod spočívá v nebezpečí, že ohlédnutím a střetnutím se pohledem s uhrančivými a hypnotisujícími zraky nepřátel buď lidí, nebo démonů, choulícími se za zády magikovými, upadne operatér do jejich moci, nebo při nejmenším pozbude nutného sebevědomí a síly. Jiný případ zákazu ohledání se, jímž má býti zabráněno přerušení izolace, uvádí také rituál *Labartum I., kol. I., 32 — II., 28.*

Pokud se různých podmínek tělesných pro magiky týče, byla již v babylonské magii předpisována skutečná i symbolická očista těla v přechetných případech rituálu takřka pravidelně. S tím souvisí i veliký důraz, kladený na **panenskost**, t. j. čistý, neporušený původ různých pomůcek, nutných při magické operaci. V kouzelném textu „**Murus kakkadi**“ (*P 20, 74, Jastrow I. 346*) předpisuje se k magickým účelům použití na př. srsti toliko z „**nedotknutého** (pohlavně) **kůzlete**“, kterou má utkati opět jen „**oddělená**“ žena, t. j. panna z chrámových kněžek, jak správně vysvětluje Jastrow tuto podmínku. **Poznámka:** Lenormant překládá totéž místo (*str. 43*) méně podařeně, a mluví zejména místo o kůzleti o „samičce velblouda, jež se dosud nepářila“, a téhož nesprávného určení užívá i v jiném, obdobném překladu

kouzelného textu, jenž náleží patrně sbírce **Utukké limnúti**. (Viz *Lenormant*, str. 29.)

**Zlý pohled**, t. j. „uhrančivé oči“, jejichž oprávněný význam neutuchl dodnes v tradici maleficia (na př. v Itálii = jettatore), byly i v Babylonii dobře známy. Utkvělý pohled představoval zde pojítka a nositele magovy vůle a jako takový byl velmi, a právem obáván. Texty mluví o něm často. Na př. *Maklu III., 10.-13.*:

„Na muže **pohlédne** (čaroděj[nice]) a uloupí mu jeho sílu,  
na ženu **pohlédne** a uloupí jí její plod;  
čarodějnice na mne **popatřila** — — — etc.“

Zlým pohledem možno tudíž podle babylonské víry způsobiti u mužů impotenci, a u žen potrat. Podobně ve sbírce **Utukké limnúti**, deska III., 41, vypočítává se mezi všemi možnými magickými zly i „zlý pohled“, resp. „oko“ (= **énu limnu** v asyr. originále), a v téže sbírce (II., kol V., 54 — VI., 42) káže se démonovi:

„svůj pohled nepozdvíhej k němu (člověku)  
a neohlížej se po něm do zadu!“

Častěji ještě v textech zmíněným pojmem „ohlížení se“ jest pěkně vystižen zlý „křivý“, postranní pohled, lstivých čarodějů, kteří se jím zmocňují svých obětí. (O „zlém pohledu“ viz více na př. *Etworthysův*, Jastrowem doporučený spis: *The evil Eye, London, 1895*, nebo lépe ještě důkladné, dvojsvazkové dílo *Seligmannovo: Der böse Blick und verw.*)

**Sliny**: Tyto byly považovány v oblasti babylonské magie a v zemích sousedních povždy za kouzelný, po výtce léčebný prostředek zvláštní důležitosti. V egyptských kouzelných papyrusech užívá se častěji předpisu sliny, jako léku, mluví se o „**poprskávání**“ (termín čes. egyptologa dra. Lexy). V bibli léčil Kristus podle tehdejší obecné tradice slepotu svojí slinou a konečně v Babylonii již za časů šumerských byla správně tušena magická síla slin, jež jsou vedle krve nejlepším nosičem a kondensátorem **ódu**, t. j. magnetické síly čarodějovy. Přirozeně se však i černá magie zmocňuje tohoto poznatku, a slina, nasycená nenávistnými fluidy stává se tak hrozným jedem a součástíkou různých magických otravných lektvarů, působících buď přímo, nebo aspoň symbolickými akty na figurách očarovacích. V častěji již citovaném místě kouz. textu **Utukké limnúti III., 23-108**, jmenuje zaklínač mezi čtyřmi magickými dary, poskytnutými mu bohem Éou, také kouzelnou moc sliny, an praví (v textu šumerském):

„ug azagáni ug mu galána“, t. j.

„jasnou svoji slinu mou slinou učinil“.

Pozoruhodným jest zde přívlastek magické sliny (= šumersky **ug**) **azag(a)** = zářící, jasný, asyrsky: **elú**. Tohoto přívlastku užívá se také při magické vodě v určité její vlastnosti, a to tak často, že jej lze považovati za terminus technicus pro výraz: **magnetický, ódický**. Babylonští magikové tudíž znali tajemné záření magnetisované vody, nebo slin, které spatřují nyní naši sensitivové a media. Také jiné magické texty mluví o účinku slin. Zdá se, že jich bylo užíváno též jako subjektivních kontaktoých voltu při očarování: Zlý čaroděj vyplivl svoji nenávistnou slinu s určitou kletbou na cestu, kde očekával, že půjde jím vyhlédnutá oběť, která pak šlápnutím na ni, tudíž kontaktem, ihned se vystaví účinkům kouzla, se slinou spojeného. Proto se také Babyloňané vždy strachovali a štítili šlápnutí na cizí slinu, jak dosvědčuje na př. toto místo, vyčítající před tím celou řadu zlověstných věcí: (Text: *Rawlinson II., 17-18, Haupt: Akkadisch-sumerische Keilschrifttexte, Nr. 11, str. 82-99, kol. I., 68-71*):

„Zlá slina, prachem nepřikrytá,  
kterou vítr nezanesl do pole,  
při nebi budiž zaklnuta!  
Při zemi budiž zaklnuta!“

Nyní přistupme k tak zv. vnějším ferencím:

**Oheň:** Veliký, snad jedinečný význam ohně v babylonském okkultismu byl zde již častokrát zdůrazněn. Od nejstarších dob, jako podnes byl znám magický účinek ohně, jenž nejdokonaleji a nejrychleji ze všech známých prostředků uvolňuje fluidy spalitelných předmětů, odhmoťuje je, a promítá nejen symbolicky, nýbrž i skutečně projevy magikovy vůle do astrálna. O **Girru-Nusku-ovi**, bohu ohně, jenž zaujímá jedno z nejvýznačnějších míst v pantheonu bohů kouzel v Babylonii, bylo již promluveno. Taktéž o nejoblíbenější metodě očarovací: **spalování**, jež dala jméno dvěma hlavním kouzelným sbírkám: Šurpu a *Maklu*. Poslední sbírka *VI., verš 93-101, Jastrow I., 317*, obrací se zajímavým způsobem nikoliv na boha ohně, nýbrž na personifikovaný plamen sám:

„Kdo jsi ty dobrý, jenž na jasném místě Jsi se narodil?  
Pro hostiny velikých bohů určil tě **Bél!**  
Bez tebe obětního pokrmu v **É-kur** nelze připravit,  
bez tebe nepožívá bůh, ni král, ni pán neb kníže vůně obětní.

Já N. N., syn X. Y., jehož čarodějník očaroval,  
já, jehož čáry trýzní.  
Zruš mé okouzlení, zbav mne mých kouzel,  
čáry vzdal ode mne a jako boha, mého stvořitele chci tě ctíti!“

**Voda:** Snadno pochopíme význam vody v babylonské magii, uvědomíme-li si všeobecnou úlohu, jakou hrála v celém životě obyvatel Sinear. Zprvu jim přinášela zhoubu, potom požehnání vegetace, národního bohatství a s tím i kultury. Bůh vody **Éa** a jeho syn **Marduk** stali se jako symbolická personifikace významu tekutého živlu vládci babylonského pantheonu. Kromě kulturního, byl brzy pochopen význam vody i při tělesném očišťování, hygieně a lékařství vůbec a neméně i v magii, s níž ve starověku šla medicína ruku v ruce. Hrozné horečnaté choroby, tyfus a zimnice, rozšiřující se miasmy bažin v oněch krajinách tak jako podnes ještě, naučily již prvotní Šumery vážit si zdravé, čisté vody, jež, zajisté zvláštní byť pochopitelné paradoxon, byla poměrně vzácnou v zemi, křížované jinak nesčetnými kanály, říčními rameny a bažinami. Vysvětlení jest na snadě, uvědomíme-li si geologický útvar mesopotamské roviny. Krajina, v rozsahu sta kilometrů na všechny strany byla jediným, nízkým plató, utvořeným aluviální naplaveninou; kopala-li se tudíž kdekoliv studna, přišlo se brzy na říční, rmutnou, nepitnou vodu, jež se do studně natáhla z nejbližšího průplavu nebo laguny. Jen řidčeji rozmanitější hlinitý útvar zčistil vodu jakoby filtrem, a učinit ji tak pitnou a žádoucí. Ale již den cesty v pouštích na jihu, východě i západě od Eufratu a Tigridu strašila žízeň v celé své hrůze. Uvědomíme si tudíž snadno vzácnost čisté, dobré vody pro tehdejší životní poměry v Babylonii. Její představa byla již sama téměř slibem rajské blaženosti, vyjádřené významně a prostě v známém nám již verši:

**„ina maal salilma, mé zakúti išati“**, t. j.

**„na lehátku si hová, a popíjí čistou vodu!“**

Voda, jako neocenitelný statek pro život člověkův, a pro jeho zdraví jako očišťující prostředek stala se tak darem bohů samých. Bůh **Éa** na př. (viz Gudeovu pečeť v *Revue d'Assyr.* 95, *Jeremias: Handbuch*, 127.) jest zobrazován, an sedí na trůně a ve vztažené ruce drží nádobu, z níž kлокotá dvojím proudem voda; také z ramen bohových prýští dvě hojné kaskády vody a v podnoží trůnu též stojí nádoby s nikdy nevysychajícím, ven se řinoucím proudem blahodárného živlu. Vedle významu vody jako nápoje a očištného prostředku seznali babylonští mágové brzy schopnost vody pohlcovati a opět, za účelem hlavně dobrodějným, avšak též zlověstným vydávati ze sebe dříve nahromaděný ód, čímž byl odkryt pojem „magnetické vody“ ve smyslu

okkultním. Představa léčivé, zmagnetisované vody, a vody, jež nešťastníky na poušti, žízni zdánlivě mrtvé navrací opět životu, vyhránila se v představu „živé“ vody, aneb „vody života“, jež hraje odtud takovou úlohu v legendách a pohádkách všech národů. Tímto zázračným účinkem vedle původní léčebné a očišťovací moci, dostala se také voda do magických textů a mýtů babylonských. V eposu: Ištařina jízda do pekel mluví se o prameni „živé vody“, žárlivě strážené v podsvětí génii země Anunnaki. Touto vodou byla opět vzkříšena k životu milostná bohyně Ištar. V báji o Gilgamešovi zhojí se stejnojmenný hrdina z pohlavní nemoci umytím v zázračném prameni, za nímž šel po nesčetných trampotách až na konec světa. „Jako snív“ zbělí v něm jeho uzdravené tělo. O významu očišťování, skutečném i symbolickém zpravují nás prameny na přecetných místech. V jednom textu praví se na př.: (*Maklu III., 115-116, J. I. 320*):

„Umyl jsem své ruce a očistil tělo  
jasnou, pramenitou vodou z Eridu města!“

Ještě lépe jest zjevným význam očišty vodou z babylonským poměrům analogických předpisů Mojžíšových (Levitikon), jež přímo udivují hojností a úzkostlivým důrazem na tělesnou, i symbolickou čistotu. Také v okkultní literatuře babylonské nacházíme celé obsáhlé očištné rituály, jimž se musil podrobovati i sám král. (Viz *Frank: Studien, I., str. 9-10, 25, 27.*) Ve vlastní magii babylonské hrála voda taktéž důležitou roli. Často se připomíná pokropování vodou, kterýžto obřad přijal spolu s pojmem svčené vody křesťanský, resp. katolický rituál. Vody bylo v rituálních předpisech používáno hlavně jako ferencie magikovy síly (magnetisovaná voda), ale též v očarování jako amorfního voltu s význačnými symbolickými akty. Čarování dělo se buď k odstranění nemocí, avšak též k účinkům zlovolným. V kapitole o voltech mluvili jsme o špinavé vodě, chytané se zdi, jež byla potom předkládána sošce (dagydě) oběti, nebo jí poléván její šat. O vodě, jako všeobecném prostředku černé magie mluví se na př. v *Maklu V., 1-3, 8*:

„Čarodějnice a kouzelnice  
sedí ve stínu čtyř stěn (domovních),  
sedí a připravuje mé okouzlení, robí mé sošky.“

---

Nyní následuje hrozba magickým protinárazem:

„Voda však, již ukrytu (k čarám) máš,  
ta nechť je pro tebe!“

Jiný příklad (tentokráte léčení magickou vodou) poskytuje nám sbírka „Murus kakkadi“ (viz: *Jastrow, I., 342, 343*), kde bůh Éa radí svému synu Mardukovi:

„Vezmi džber (?) a načerpej vody z ústí obou proudů,  
nad touto vodou říkej (pak) očistnou zaklínací formuli,  
svým svatým říkáním očisty ji učiň čistou,  
člověka (nemocného), syna jeho boha, pokrop touto vodou!“

Tyto významné verše nás poučují, že ne každá voda měla stejnou moc: největší čarodějnou sílu měla voda „z ústí obou řek“ (**ina pí náráte**), t. j. Eufratu a Tigridu, kde stálo právě město Eridu, jako sídlo Éy, vodního boha a jeho kultu. Nad touto, již svým původem významnou vodou bylo potom říkati očišťující a spolu magnetisující formuli. Znění kouzelného říkání tohoto druhu známe odjinud a uvádíme je zde jako příklad. Zmíněné tantram má již *Rawlinson IV., R. 14, No 2*, dále *Haupt, Akkad. u. Sumer. Keilschrifttexte, Nr. 9, 1-19, Bezold, Litteratur str. 191*, též *Jastrow I., 378*. Originál v prvních dvou verších poněkud kusý, zní:

„mé elluti [— — —],  
mé Puráti ša ina ašri [— — —],  
mé ša ina apsí keniš kunnú!  
Pú ellu, ša ilu Éa ullilšunúti!  
Maráni apsí, sibittišunu!  
mé ullilú, mé ubbibú, mé inammirú!“

Překlad:

„Vody jasné — — — !  
vody Eufratu, na onom místě — — — !  
Vody, jež v hlubinách moře věrně jsou skryty!  
Jasná ústa boha Éy je očistila!  
A synové Okeánu, sedmero jich!  
Vody zjasnili, vody posvětili, vody zářícími učinili!“

**Poznámka:** V prvním verši, jak z obvyklé stylistické stavby podobných zaklínacích formulí lze souditi, chybí ještě asi jeden přívlastek; v druhém verši ke konci nutno patrně doplniti „**tekoucí**“; myšleno jest zde opět místo u města Éova — **Eridu**, kde spojující se voda obou veletoků splývá do moře Perského zálivu, zatlačujíc, ovšem ne daleko od břehu, slanou mořskou vodu a tvoříc tak jakési sladkovodní moře (= **apsú**, na rozdíl od **támtu** = moře slané) sídlo to boha Éy a sedmi geniů vod, „synů okeánu“. Poslední údaj

a mythologické narážky svědčí o velikém stáří této formule, známé nám toliko z pozdější babylonské verze. Pochází zjevně z oněch prastarých dob, kdy vedle pozdějších bohů, nebo i před nimi byla ctěna trojice sedmice velikých archandělů nebes, země a moře. Géniové moře stali se pak služebníky Éovými, na jehož rozkaz vystupovali ze dna okeánu na zemi, do světa lidí. Magnetisovaná, ke kouzelným účelům užívaná voda měla tudíž stálé příjmení: **ellu** = jasný, čistý, zářící, (šumersky: **azag**).

O technice použití vody v kouzlech stůžž zde ještě tento doklad: V následujících dvou případech slouží voda buď jako pouhý nosič, ferencie magické vůle, jež se realizuje obdobně symbolickému úkonu vylévání, jak praví tyto verše kouzelné sbírky „*Murus kakkadi*“, Pl. 20, 74-97, *Jastrow I.*, 346):

„zaklínací vodu vylij naň (na nemocného)!

Nemoc hlavy necht' pak vyprchá jako zkažená, na zem vylitá voda!“

Druhý případ užívá vody zajímavým způsobem současně jako v příp. prvním (ferencie mag. vůle), kombinovaném s použitím vody jako amorfního voltu se symbolickým úkonem, jímž se akt zničení obrazně přenáší na objekt (zde nemoc), jenž vystavuje se témuž osudu, který postihuje vodu. Tato totiž, nasáknuvši na nemocném fluidy nemoci, vystavila tyto fluidy a též i nemoc rozkladu tím, že byla vylita na cestu, odkud ji roznesly na všechny strany nohy chodců.

Text, (*W. A. In.*, IV., 11, 2, viz *Lenormant: Magie, etc.*, str. 72) zní zkráceně:

„Napln' nádobu vodou,

— — — — —

sesil (?) potom kouzelnou moc vody (magnetisací?)

... podej vodu (nemocnému) člověku,

současně pak, jak se voda po jeho těle roztéká,

necht' se rozteče i nemoc, vížící tělo člověka!

Schytej vodu opět do nádoby,

a vylij ji jako oběť (?) na „stranu cesty“,

aby cesta nemoc, tělo nemocného sužující pryč odvedla.“

Ke konci podotkněme ještě, že význam magické vody a vody života rozšířil se z Babylonie ke všem Semitům. Vyprávějí o ní jak židovské, tak i arabské pověsti, na př. o cestě Alexandrově do ráje a nálezů „pramene života“. Podle *Laneho* (*Arabská spol.*, str. 25.) koluje mezi Araby podnes legenda, že

největší divotvorci (**kutbové**) **El-Chidr** a biblický prorok **Iljás** (Eliáš) vděčili své magické síly tomu, že oba pili z pramene života, a proto, byť nespátráni, žijí neustále.

**Olej:** Z dalších ferencí, působících na tělo objektu, bylo by uvést ještě **olej** (asyrsky: **šamnu**, šumersky: **i**), jehož rituální význam přejala taktéž křesťanská liturgie, hlavně ve svátosti biřmování a posl. pomazání. V textech připomíná se olej Éúv při věštění, (viz epos o Enmedurankim v kapitole o čarodějnicích). Též měl olej léčebně magický účel, jak čteme v rituálech, zvláště zmírňoval bolesti (pálení) toho, jenž byl očarován spalovanou soškou, jak líčí tuto vlastnost oleje překypujícími slovy sbírka *Maklu VII., 80-107*. Podobnou roli, jako olej hrají i jiné tuky, na př. máslo a mléko, jichž bylo používáno k magickému očištění nemocného (na venek, patrně jako oleje). Podmínkou, stereotypně opakovanou bylo však, aby mléko pocházelo „z čisté stáje, resp. dobytka“, jak předpisuje na př. kouzelný text *murus kakkadi* („nemoc hlavy“), (*Pl. 22, 147-191, Jastrow I., 347*).

**Masti:** Kouzelné masti (asyrsky: **piššatu** = mast, **pašášu** = mazati) vznikají syntesou léčebných i čistě kouzelných prostředků s nějakým tukem, a představují tudíž pokrok v používání na př. pouhého oleje nebo másla jako prostředků k působení zvenčí na tělo objektu. Jejich účinek jest složitější a často původní tím, že obsahují různé látky, působící vlastní mocí, tudíž na způsob autodynamických agencí rázu talismanů (na př. různé magické byliny). Přes to v celku převáží vlastnost mastí jako pouhých nosičů sil subjektů, a klademe je tudíž mezi ferencie. V Babylonii bylo používání uměle syntetických mastí v magii dobře známo; máme zprávy na př. o masti boha **Niniba**, složené v základě z mléka a medu (viz *Jeremias: Handbuch, str. 299*). Kouzelná sbírka Labartum předpisuje proti následkům útoku této demony na těla dětí **mast'**, jejíž hlavní součástí kromě tučných příměsků, (máslo, sádla [?]), byla jistá hlinka (*Jastrow I., 334*). V kapitole o magických rostlinách uvedli jsme konečně jiný recept kouz. mastí podle textu *Rawlinsonova IV., 2, 26, Nr. 7*.

**Sůl:** Také této bylo užíváno jako přísady různých magických mastí, sloužících k léčebným úkonům; (viz na př. v kapitole o mag. rostlinách, kde jest uveden text, citovaný též *Jastrowem I., 379, Rawlinson IV.<sup>2</sup>, 26, Nr. 7.*)

Tím jsme probrali ferencie subjektivní i vnější; úkolem další kapitoly bude seznámení čtenářovo s některým inventářem magických pracoven babylonských kouzelníků, včetně šatu a čarodějného kruhu.

## Kapitola 51.

### FERENCIE: OBŘADNÍ NÁŘADÍ A NÁSTROJE, MAGICKÝ KRUH.

**Oděv:** *Frank* ve svém díle: *Studien zur babylon. Religion, I., str. 29*, zpravuje nás o některých podrobnostech obřadního oděvu oficiálních kněžských zaklínačů — **ášipů**. Původním „oblekem“ zvláště v nejstarších dobách šumerských byla u kněží vůbec **nahota**. Jí představovali kněží patrně jaksi úplné své odevzdání a pokoru vůči božským bytostem, současně možná, jak soudíme, s úmyslem napodobovati takto rajske vzezření bohů, kteří byli z počátku těž představováni nazí. Později ovšem vyniklo používání šatů jednak jako znamení odlišení, jednak jako symbol určitých stavů a okkultního působení. Tak symbolisována byla **čistota** (jako v Egyptě) **bílou** barvou, bílým lněným rouchem, jež i v moderním magickém rituálu trvá jako základní obřadní šat. V potomní, historické době rozkvětu magie v Babylonii bylo již používáno dvojího roucha současně: dlouhého spodního a kratšího svrchu, (obě převzato u nás katolickou liturgií) - jenž sloužil jako přehoz. Barva těchto oděvů byla červená a fialová jako výhradní barvy při rituálech bílé magie v exorcismu démonů a v nekromantii. Technický název pro bílý, lněný oděv je asyrsky **kitú**, o knězi se praví, že byl „**labiš kité ša alu Eridu**“, (= „oblečen v lněný šat města Eridu“ — město boha Éy). Pro oblek druhého, kombinovaného způsobu byl název **lubúšu**, t. j. **oděv** vůbec. Vystupoval-li zaklínač boha Éy zvláště, měl na sobě bizarní oděv, v němž byl tento **búh-ryba** často zobrazován, totiž zadní část jeho těla byla kryta až k patě šatem, napodobujícím rybí šupiny, při tom s hlavou rybí, kolmo trčící na zadní části hlavy jeho, a se stylisovaným rybím ocasem dole. Tolik o šatu magiků bílých, kteří byli samozřejmě i v oděvu napodobování svými kolegy z protivného tábora „bratrstva levé ruky“ — černých mágů.

**Meč:** Tento důležitý magický nástroj, zprvu bronzový, později i železný, byl ovšem znám vyspělé magické vědě babylonské již v době klassické. Uvádí se co důležitý aktivní nástroj na př. v kouzelném textu *Labartum I., kol. I., 32 — II., 28*, na místě, o němž uslyšíme v následující kapitole. Asyrský výraz pro meč byl **namsaru** (podle etymologie slovo původem šumerské), (hebrejsky: **chereb**). Vedle meče, patrně vlivem magie hetitských národů přední a Malé Asie vyskytá se v textech při obřadech zmínka též o magické, obyčejně „zlaté“ **sekeře**, pomocí níž se hlavně zhotovovaly rituální dřevěné figurky démonů a pod. (Viz *Jastrow I., 385.*) Z jiných

obránných prostředků bílé magie nutno jmenovati též klapačky, nebo nástroj jim velmi podobný, jenž sloužil patrně k zahánění démonů. (Viz *Frank, I., 27.*)

Přirozeně používáno bylo i zvláštních nádob obětních, na kuřidla, jimiž byl okuřován nemocný sám i místnosti, a pod. Jmenována jest zejména drahocenná nádoba **šukharratu**, nebo **šukhuratu**. K udržování světla sloužily lampy různého druhu, nebo pochodně, oheň sám chován v pánvi (často zmíněné), jménem **kinunu**.

**Hůl:** Ve svém díle *Magie etc., na str. 59.* podle německého vydání dopustil se *Lenormant* omylu, jenž se ovšem dá vysvětliti stavem, v jakém se tehdy ještě v jeho době nalézala věda asyriologická. Mluví totiž o „bohyni“ **Ningiš-zidě**, již stotožňuje s **Allatou**, vládkyní podsvětí, a připisuje jí držení „kouzelné hole“. Nyní ovšem víme, že **Nin-giš-zida** byl bohem a nikoliv bohyní, a sice lokální obdobou lagašského městského boha **Nin-girsu-a**, a později i projevem velikého boha **Niniba** (viz ostatní v příslušné kapitole o bozích kouzel, podob. *Jastrow I., 92, 93*). Tak zv. nápis „C“ vladaře Gudey z Lagaše počíná slovy: „**Nin-giš-zida**“ jest bůh Gudeův“ a dále se praví o něm, „že vede krále do boje“. Jméno, (v mýthu o Adapovi udává se toliko „**Giš-zida**“) — značí „Pán spravedlivé hole“. A zde se právě ocitáme u zřídla zmatků: „**zida**“ (též „**gina**“ čteno) znamená v asyrštině „právo, spravedlnost“, resp. „spravedlivý“. V tom smyslu mluví se o holi zmíněného boha nyní jako o prostém žezlu, jako odznaku spravedlnosti a soudu. Avšak, nehledě k tomu, že pojem **žezla** se uvádí v šumerštině spíše pod názvem **pa**, svědčí podoba oné hole, jak jest podána na váze Gudeově (= kaduceus!) — viz kap. o talismanech, asi o jiném, spíše kouzelném významu. V eposu o **Enmedurankim** se aspoň mluví určitě o „cedrové holi“ věštců. Podle našeho názoru **existuje** tudíž, již z bible dokazatelná (Mojžíšova hůl!) tradice o skutečné kouzelné holi babylonských čarodějů. Její vlastní účel a užití jest však dosud nejistým, a proto *Kiesewetterovy* vývody v tom směru a podobně i *Griesova* stať v jeho „*Okkultismu u Akkadů*“, str. 12. a 13. jsou poněkud příliš nedoloženy. Při nejmenším nutno opravití věcné chyby obou těchto auktorů, kteří ne zcela pozorně čerpali z *Lenormanta*. Hůl **Pan-mamiti**, tam uvedená jest možná jen tiskovou chybou. Má státi **Kan** (nebo **Ap**) **mamiti** = „rákosová hůl kouzla“, (rákos = asyrsky: **kanú**, **apu**, nebo lépe **kan** (**ap**) **appari**). Místo jiného, zmíněnými okkultisty zkomoleného názvu: **Pan pasari** má státi správně **Kan** (nebo **ap**) **parási**: „(rákosova) hůl rozhodování, věštění“. (**Parásu** = asyrsky: rozhodovati, divinare, hebrejsky **Faraš**, **paraš**, obsaženo ve známém slově: „šem ha m' foráš“). Bohužel jsme nemohli vypátrati pramen, odkud vzali *Kiesewetter* a *Griese* další text o „bambusové, měděné (sic!) hůlce“! Místo bambusu, který v Mesopotamii neroste má býti prostě **rákos**. Také jiný, oněmi

auktory uvedený termín „**ginamekirra**“ jest patrně zpotvořenina správného šumer. názvu: „**Gi-nam-erim-ma-(ki)**“, t. j. „hůl věštění, (nebo) věštiny“. A další dedukce zmíněných spisovatelů o „kovových konduktorech“, v Babylonii užívaných jest tudíž při nejmenším předčasnou.\*)

**Kruh:** Jest nyní nepochybně, že tak důležitý pojem a pomůcka izolace, jakou představuje magický kruh, poznali nejprve a v praxi využili již předchůdci potomních semitských Babyloňanů, Šumerové. Domníváme se také, že myšlenka magického kruhu má svůj původ v představě izolace a ochrany, jakou skýtaly **městu** jeho **hradby**. Aspoň na tuto okolnost poukazuje praktické sestrojování kruhu podle předpisů babylonského rituálu. V něm totiž zachovány jsou nám — jak důležitá to skutečnost pro historii magie vůbec! — ony rudimentální a základní prvky, jež v pozdějším praktickém esoterismu evropském nabývají teprve oně složité, symbolické a nádherné formy. Tak sošky bohů a démonů, jak jsme již podotkli, nahrazeny jsou nyní v evokačním rituálu napsanými charaktery, a podle toho také nynější složitý magický kruh Agrippův a kabbalistů jest toliko posledním vývojovým článkem onoho prvotního babylonského kruhu, jenž představoval miniaturní zídku, naspanou ze **sádry**, nebo **mouky**. K mouce přiměšována byla voda (mluví se o jakési „kaši“). Nevíme bezpečně, zda při volbě zmíněného materiálu přihlíženo bylo toliko k praktickými důvodům, totiž **zřetelnosti** (bílá barva!) a vzhledem k přimísené vodě i nutnosti zabrániti roznesení mouky nebo sádry větrem, či též k vynikající absorpční vlastnosti, jakou vzhledem k **ódu** chovají jak mouka, tak i voda, neb i sádra. Myslíme však, že poslední okolnost musila býti známou magikům, kteří tak často mluví o „zářící“, t. j. magnetisované vodě, jak jsme již ukázali, a že si musíme babylonský magický kruh představovati tudíž složený z látek, dobře volených jako pohlcovačů, kondensátorů ódu a fluidu vůbec. Účelem kruhu byla buď ochrana subjektu před útoky démonů, též však obrana objektu (na př. nemocného) a konečně i útočná forma izolace démona samotného, (obrazným aktem s jeho soškou, a pod.), a věcí s ním ve styk vešlých. Na př. v kouzelném textu Labartum má býti lůžko nemocného obklopeno kruhem a taktéž potom rozbitá a zakopaná soška stejnojmenné demony po skončení rituálu. Ve sbírce *Murus kakkadi* (P 20, verš 82) přikazuje se: „Obklop (kruhem) jeho (nemocného) lůžko!“ Taktéž v textu Asakku marsu (viz: *Jastrow I., str. 350*). O podivné formě kruhu vypráví nám jiný text (viz: *Jastrow I., 376*), jenž upomíná na modely města Sappanu se 2 branami, do něž se symbolicky zavírali čaroději. Práví se tam:

„Uzavň onoho člověka (posedlého) do jakéhosi úkrytu,  
do úkrytu ze sádry,

zavři (jeho) bránu na pravo, na levo!  
Tak bude kouzlo zrušeno!“

Posedlý byl takto izolován a démonu byl pak tento stav nepříjemný do té míry, že tělo své oběti raději opustil. O izolaci sošek démonů (jejichž paže byly nadto symbolicky svázány barevným pletivem) mluví se následovně v textu, označeném: *Rawlinson IV.<sup>2</sup>, 21, Nr. 1 (B) Obv. 1 — Rev. 22, (Jastrow I., 38):* (Zaklínač mluví:)

„Obrazy jsem již zhotovil a kruhem ze sádry obklopil,  
s vodou mouku bohyně Nidaby jako kouzlo velikých bohů kol nich  
položil.“

Z obsahu těchto veršů jest pozoruhodným poznatek, že obě pomůcky, užívané ke zhotovení mag. kruhu (mouka a sádra) bývaly též spolu kombinovány, a že magický kruh vzhledem ke svému složení byl pod zvláštní ochranou **Nidaby**, bohyně polní úrody.

## Kapitola 52.

### AKCIDENCE.

O akcidencích, t. j. časových a lokálních vztazích v babylonské magii víme celkem málo. Sídlem a jevištěm úkonů bílé magie byly pravidelně chrámy, v případech léčení posedlých démony různých nemocí ovšem též dům nemocného a místo kol jeho lůžka. Čarodějníci a čarodějnice byli hledáni naproti tomu v rituálech obrazně na všech 4 světových stranách současně, aby pravý jejich pobyt nebyl snad opomenut. Oni sami, jak z textů víme, uchýlovali se při svých kouzlech do **samoty zdí**, aby nebyli ve svém počínání rušeni. Pokud se času týče, byla **noc** podle všech textů shodně, nejlepší dobou pro čáry. Mimo to jsou tu a tam uváděny ještě jiné termíny, na př. pro užívání magických léků a pod. (viz: *Jastrow I., 380*): „před západem večernice“, nebo „v noci, krátce před jitem“, a „před západem kozí hvězdy“. Jiný lék měl býti opět brán v době, kdy řeky Eufrat a Tigris byly v nejvyšším stavu vody při pravidelném jarním rozvodnění.

## Kapitola 53.

## STRUČNÝ PŘEHLED RITUÁLU.

V předchozích kapitolách rozložili jsme magický rituál takřka v základní prvky a projednali o těchto zvláště a jednotlivě.

V této kapitole bude proto nutno uvést příklad některého obřadu, jenž se vyskytl nejčastěji a jest pro babylonský magický rituál svou obvyklostí typickým.

Stůjž zde příklad očarovacího rituálu obranného. Očarovaný sám, nejčastěji však kněz zaklínač provede v chrámě tento obřad: Nejprve dlouhým přednesem vylíčí operatér sugestivně a v dramatické formě útrapy oběti, což slouží jako koncentrační meditace k většímu ještě roznícení vzteku přítomných vůči buď známým, nebo i neznámým čarodějům. Po tomto úvodu vyzývají se příslušní bozi k pomoci a ochraně a provede se vlastní symbolický úkon za pomoci voltů a různých ferencí. Při vlastním úkonu líčí se polohlasem, aby pozornost účinkujících nebyla hlasitým zvukem odváděna od aktu, postupně právě prováděný akt a ke konci se připojuje: 1.) přímé vyslání líčených útoků na čaroděje, eventuelně s dovoláváním se božstev, ve formě direktních rozkazů nebo přirovnání: („jako se děje nyní to a to, staniž se ti to a to“), buď 2.) prohlašuje se s autosugestivním pochodem v kategoricky určeném a ubezpečujícím tomu, že kouzlo zlých čarodějů bylo nyní zrušeno. Ačkoliv neznáme rituálů černých magiků z přímých pramenů, dovedeme si snadno učiniti představu o tom, jak vyhlížely. Vyskytoval se v nich zajisté obdobný, více méně dlouhý obřad, v němž líčení útrap očarovaného v úvodní části nahraňuje líčení skutečných, neb domnělých zel, jež způsobuje magikovi v životě jeho nepřítel, a nastávající oběť. A vzhledem k pružnosti morálky, jakou se v podstatě obyvatelé staré Babylonie vyznamenávali, aspoň v době klasické, nebudeme se diviti, jestliže se čarodějové a čarodějnice neostýchali také vyzývati za pomocníky ve svém zlovolném počínání bohy kouzel, kteří byli jinak výhradní podporou bílé magie, neboť pokoutním vyznavačům goetie bylo snadno vpraviti se do přesvědčení, že oni jsou vlastně napadenými a nikoliv útočníky. Jinak byly podrobnosti rituálu v celku stejné, jen chrám, jako sídlo kouzel byl nahrazen jiným vhodným a skrytým místem.

Obřady theurgické byly v principu tytéž, pokud byly pojímány jako ochrana před očarováním demony a pokud se při tom řídily týmiž praktickými zásadami. Úvodní část o utrpení jejich obětí byla zpestřena všeobecným a obsáhlým líčením záhubné moci démonů, jak vidíme na př. ve sbírce „Utukké limnútí“. Akt vlastní dál se ovšem nejčastěji v bydlešti nemocného a u jeho

lůžka. Tam, kde se kouzelný obřad stává vlastně medicínou, podporovaným použitím eventuálně různých talismanů, mastí a pod., dán jest vnější ráz rituálu již sám sebou. Ovšem přistupuje zde vždy k těmto prostředkům různé povahy předepsaná zaklínání, jež doprovázejí jistě i jejich přípravu.

Někdy jsou takto vylíčené démonologické rituály opravdu složitým aktem magického umění, při němž s pompou a složitou obřadností přicházejí k platnosti autodynamické agencie, volty a nosiči všeho druhu, kouzelný kruh a různé nářadí nevyjímaje. Na př. theurgický obřad při vymítání demony Labartum vyhlížel takto: Po všeobecném a barvitém líčení hrozné činnosti této demony, jež se patrně zpívalo neb recitovalo ve formě jakýchsi litanií, byla zhotovena za obvyklého předříkávání formulí figura demony. Pak bylo vůči ní postupováno jako vůči zajatci, jako ona opět držela ve své moci nemocného. Tento sám byl podroben během následujícího obřadu samostatnému léčení: mazání dříve již zmíněnou mastí za současného říkání magických formulí, a pod., vedle vystavení účinkům rozličných talismanů. Jeho lůžko bylo při tom stále obehnáno isolačním kruhem z navlhčené mouky neb sádry. Po tři dny musila pak státi figura Labartum u hlav nemocného (ovšem vně kruhu), spolu s 12 bochníky chleba, vodou ze studně a černým psem (patrně figurou), jenž byl, jak známo oblíbenými zvířetem této demony. Potrava a voda měla patrně sloužiti po tu dobu za symbolickou stravu demony, jež byla tudíž vězněna doslovně o chlebě a vodě, či snad chléb a voda, jako symbol pokrmu a nápoje vůbec byl dán Labartum proto, aby majíc na této oběti dosti, upustila od nemocného? Před tím byla již pečlivě vyčištěna světnice a seškrabáné při tom hlíny z podlahy bylo právě použito ke zhotovení figury Labartum. Během tří denního obřadu svítil při tom stále v pánvi zapálený oheň a vedle něho, patrně do země zaražen, tkvěl meč. Na sklonku třetího dne přikročilo se pak k závěrečnému aktu: Tu byla soška Labartum vynesena ven, oním mečem rozbita (obrazný akt zničení a v koutě zdi zakopána, při čemž bylo ono místo pro jistotu ještě izolováno magickým kruhem. Při tomto počínání nesměl se operatér za sebe ohlédnouti. Jiným, neméně význačným symbolickým způsobem odplavení demony Labartu bylo její vsazení (nám již známé) spolu se soškami psů do často úmyslně chatrné loďky, s níž byla takto v demone personifikována nemoc, puštěna po vodě a obrazně deportována do ciziny.

Jiným, poměrně nejmírnějším způsobem zacházení s hroznou touto nepřítelkyní člověka bylo, že po tří denním věznění, patrně pro výstrahu, byl jí smírně navržen kompromis: Obětováno sele, její taktéž oblíbené zvíře a srdce jeho vloženo v ústa dagydy Labartum, jako symbol ukojení hladu. Přirozeně byl celý konečný akt doprovázen příslušným zaklínáním a vzýváním bohů na

pomoc. Také příbytek nemocného byl izolován známým nám způsobem ve dveřích, neb oknech.

## Kapitola 54.

# NĚKOLIK ZÁVĚREČNÝCH POZNÁMEK K BABYLONSKÉ MAGII, ZVLÁŠTĚ OČAROVÁNÍ.

Ke konci našeho pojednání bylo by se zmíniti ještě o některých základních termínech babylonské magie, odpovídajících našim pojmům (o)čarovati, zaklínání a podobně. Některé jsou nám již známy: tak **šiptu** = zaklínání, pochodící od stejného kmene slovného jako: **ášipu** = zaklínač. Jiným výrazem pro **talisman**, nebo **kouzlo** vůbec jest: **mamítu**. Pojmu **očarovati** odpovídal asyrský, (tak jako všechny názvy svrchu) název **ézéru**, jehož etymologický původ vysvětluje Jeremias od verbálního kmene **esru**, nebo **esiru** (hebr. **éser**), jenž značí původně: **uzavříti**. Ze šumerských magických termínů jest nejobvyklejším výraz **tú**, nebo **túdugga**, značící **zaklínání** (= asyrsky: **šiptu**).

Z podrobných popisů očarovacích praktik, jejich příčin i následků, o nichž mluvily obšírně předchozí kapitoly, chceme zdůrazniti zvláště tyto základní poznatky, jež by snad našemu čtenáři ve spoustě podrobností byly unikly:

Původní amorálnost, (či lépe řečeno nedostatek ethiky) nenamáhala se v prvých začátcích kultury a dlouho ještě potom vysvětlovati si příčinu očarování jinak, než z vnějšího podnětu, t. j. nenávisti, nebo prospěchu čarodějova, jenž se řídil ve svém zlovolném počínání týmiž jednoduchými, byť krutými motivy, které byly na př. lvu, neb jiné dravé zvěři důvodem k tomu, aby napadl v cestu se mu namanuvšího člověka. Proto jest velice významným mezníkem v historii magie a duševní kultury vůbec onen časově přesně neurčitelný termín hlavní redakce kouzelných sbírek, spadající, jak řečeno, do doby kol r. 2000 př. Kr., kdy nabývalo všeobecně vrchu přesvědčení, že očarování (i posedlost démony) a též jiná magická zla nemohou postihnouti člověka bez **dopuštění božího**, a nabývají nad ním moci jen tehdy, když nějakým hříchem urazí buď bohy vůbec, buď zvláště svého osobního boha a

bohyni. Tato ethická zásada proniká pak do sousedních kultur: objevuje se u Židů v pozdějších částech starého Zákona a zvláště ušlechtilé též v Egyptě, v „knihaeh mrtvých“ nové říše, a tato vnitřní, ideální představa byla pak průpravou ke křesťanství, jež — opět důkaz pro panbabylonistické ideje, nebylo by možným bez předchozí dvoutisícileté babylonské ethické tradice, o jejichž hloubce podal přesvědčivé důkazy na př. *Delitzsch* ve svých *přednáškách o Babelu a Bibli*.

V historii útočné i obranné magie očarovací byla dále v Babylonii snad poprvé přesně vystižena podstata zpětného **odrazu**, jenž se od **protiaktu** liší tím, že postihuje operátora za jistých podmínek spoutáně, bez jakéhokoliv útočného protizásahu se strany odpůrcovy. Osud magikův při zpětném odrazu jest podoben nehodě toho, jenž házeje kamenem, zasažen byl sám tímto, když se kámen odrazil od zdi, za níž se jeho protivník ukryl, na rozdíl od magického protinárazu, představovaného zde opět kamenem, nikoliv však již odraženým, nýbrž vysílaným přímo rukou protivníkovou. Nesejde ovšem na tom, jestliže se napadený také sám přičinil, aby kouzlo zpátečním odrazem postihlo jeho vysílatele, jako může kamenem ohrožený vhodným nastavením na př. štítu způsobiti zpětný odraz kamene nepřítelova.

Podobných případů jest dosti v kouzelných textech, takže nepokládáme za nutné je snad zvláště ještě citovati; některé z nich byly již ostatně v tomto díle uvedeny.

**Účinky očarování:** O těchto bylo již na svém místě dosti pověděno v podrobnostech při líčení jednotlivých způsobů maleficia, zvláště pomocí voltů, těchto základních pomůcek očarování vůbec, nikolik toliko babylonského. Universální a hlavní podmínkou účinků očarování jest působení jeho v pláni mimofysické, t. j. fluidické, neb vyšší. V tomto směru také zasahuje očarování svou obětí: působí na fluidickou, dále i psychickou část napadené oběti a odtud teprve se promítá do jejího fysického těla a prostředí, což v největším počtu případů jest a priori také účelem vlastního maleficia. Tohoto cíle se dosahuje ovšem jen v případě úplného zdaru akce a splnění všech podmínek. Nejúčinnější bude tudíž působení na fluidickou stránku oběti, neboť tato jest poměrně, mimo tělesnou, nejhmotnější, a fysické nejbližší. Promítnutí magického působení s těla fluidického a s tím spojených následků na fysické tělo oběti jest nejlehčí a nejpravděpodobnější. Akce toho druhu vyžaduje však použití t. zv. **mumií**, jež jedině odpovídají fluidické podstatě člověka. Pokud bylo těchto v babyl. magii očarovací používáno jen zřídka, nestačil mnohdy účinek kouzla k tomu, aby bylo dosaženo plného cíle, na př. usmrcení člověka. Obyčejně se tudíž vybil očarovací náboj jen psychicky: jeho následky jevíly se pak v nejmírnějším případě toliko jako psychická deprese,

nebo stísněnost. Při stupňování těchto účinků ve zdařenějších případech vyvinula se u oběti buď duševní porucha, nebo nevysvětlitelné nervové bolesti buď po celém těle, nebo toliko v onom údě, jež byl objektem maleficia. Dalším stupňováním účinků (zvláště) s použitím dobrých voltů, byta, ochrnutí, mrtvice, nebo stigmatická podkožní znamení, tak dobře známá z historie očarování, a z křesťanské tradice, na př. znamení ran Kristových, vyskytující se u svatých a pod.

**Konkrétní případ:** Působení na ruku figury oběti za velmi dobrých podmínek způsobilo na př. kruté bolesti v ruce napadeného, jež se stupňovaly v obrnu, nebo křeč svalů za současného podkožního krevního výronu (stigma) na ruce, na jakémkoliv místě, nebo přesně na onom, kde byla na př. bodnuta ruka dagydy. Tyto případy jsou velmi dobře známy z historie očarování za všech dob a dokázány bezpečně různými experimenty ve stavech hypnotických, zvláště však klassickými pokusy **de Rochas-ovými**.

Při úplném zdaru maleficia (tudíž hlavně s použitím mumií) nastávaly pak symbolickým útočným aktům přesně odpovídající fyziologické změny na tělech obětí. Byla-li na př. podobná figura bodnuta do života, zemřel v tutéž dobu ten, k jehož podobě byla dagyda zhotovena, na proděravění střev.

To by byly tudíž všechny nutné doplňky a poznámky, jež jsme uznali za vhodné přičinili v otázce maleficia.

## Kapitola 55.

### NEKROMANTIE.

Zvláštním odvětvím zaklínacích rituálů jsou rituály nekromantické. Máme-li však na jedné straně celé obsáhlé sbírky textů o očarování a zaklínání démonů, jsou na druhé straně předpisy nekromantické v magické literatuře babylonské daleko vzácnější. Příčinou toho jest ne snad řídké praktikování evokace mrtvých, nýbrž spíše ta okolnost, že úkony nekromantické byly provozovány méně oficiálním kněžstvem, tímto původcem klasických sbírek, jako spíše profánními zaklínači mezi lidem a mimo chrámy, kde se provozovaly nejvýše ještě tak zvané oběti mrtvým, jež byly ovšem ne-li nepřímou nekromantií, alespoň základem rituálů, jež byly potom praksí dále zpracovány a rozvity. Proto také musíme shledávati příslušné zprávy o obřadu citování mrtvých tím obtížněji **mimo** oficiální sbírky v epických skladbách, z nichž na př. legenda o Ištařině pouti do podsvětí jest skutečným

nekromantickým rituálem, jak poprvé **Jeremias** správně dovodil, dále ve zprávách historických a konečně v celé řadě mythologických a liturgických narážek a příjmeních bohů, nevyjímaje ovšem zpráv susedních, babylonskou kulturou odchovaných národů. Pro naši věc bude tudíž důležité zjistiti z původních pramenů nikoliv **víru v nesmrtelnost**, lidské duše a existenci říše mrtvých podle názorů babylonských, neboť tato víra jest již prokázána nad každou pochybu a byly také v tomto spise sneseny o tom dostatečné doklady, nýbrž **víru v možnost návratu zemřelých** (jejich duchů) do světa našeho, ovšem za určitých podmínek.

Tak již zmíněný epos o Ištarině pouti do země stínů podává nám o této víře svědectví: Ve verši 19. citované legendy stojí Ištar před sedmi branami „Země, odkud není návratu“, a žádá energicky o vpuštění, hrozíc jinak, že rozbije veřeje, a že:

„vypustí ven mrtvé, tak, aby jedli a byli živi,  
a nahoře bude takto mrtvých více než živých!“

Podobné názory o možnosti návratu mrtvých má též epos o Gilgamešovi, k němuž se ještě vrátíme.

Také různá příjmení bohů, kteří byli úzce spjati s nekromantickými rituály svědčí nepochybně ve prospěch obecné víry v možnost evokace mrtvých. Jest to především **Nina-Ištar** milostná bohyně, jež se ve své horoucí lásce nebála sestoupiti za svým miláčkem **Duuzu-Tamúzem** do Říše smrti, aby jej aspoň na určitý čas vždy vysvobodila opět k životu, což po veliké oběti ovšem, se jí také podařilo. Proto se zove v textech: „**Ká'išat baláti iltim rémníti ša sipúša tábu**“ (= „Dárkyně života, bohyně milosrdenství, k níž modliti se jest dobré“). V jednom smutečním hymnu na Ištaru (viz: *Zimmern: Hymnem, str. 19, Jastrow II., str. 66*) praví se o této bohyni výslovně ve verši 40.: „kam ty pohlédneš, (tam) mrtvý oživne ...“

S Ištarou ctěn byl i **Tamúz** jako význačný činitel v nekromantických obřadech, jehož každoroční slavnost byla zároveň nejprůhodnějším časem pro úkony podobného druhu. Jiným nekromantickým bohem jest i **Marduk**, jako nejvyšší dárce života a král živoucích. Zove se proto významně: „**Bélu rémnú ša míti bullutu irámu**“ (= „Pán milosrdný, jenž mrtvého oživení miluje“, viz *Jeremias: Vorstellungen*). Bohyně **Gula**, nám již známá z řady bohů kouzel, jest také, jako nejvyšší lékařka: „**Béltum: muballitat míti**“ (= „Paní, oživovatelka mrtvého“ [*Jeremias: ibidem*]). Dáte i bůh věšteg **Nabú** (Merkur) nazývá se „**Muballit míté**“ (= „Oživovatel mrtvých“), neboť jako všude jinde a vždycky bylo nekromantie, jak již z jejího jména jest patrné,

užíváno především k úkonům věšterným. Konečně i **Nergal**, jinak bůh války, jenž z toho důvodu se stal chotěm **Alatu**, paní a bohyně Šuálu, země stínů, ocitá se a jest vzýván v nekromantických textech, patrně proto, že jsa spolu bohem pozemským, mohl snadno zprostředkovati aspoň dočasné vyproštění mrtvých a návrat jejich na zem. V této vlastnosti nese též, dosud ne dosti objasněný název: **dingir Šidlam-ta-éa** (= šumersky: „bůh, jenž vyšel z Šidlam“, jímž jest patrně: Arálú, šuálu = podsvětí). A vzhledem k dominujícímu významu boha **Éy** v magické tradici není divu, že i tento vševládny bůh kouzel stává se útočištěm nekromantů, jak se dovídáme z *eposu o Gilgamešovi, v desce XII*.

Nekromantie jest vlastně nejryzejším evokačním rituálem v babylonské demonologii, protože předpokládá skutečné, osobní projevení se ducha (démona) zemřelého. V praxi její možno vystihnouti dva základní znaky: 1.) vznik z obětních obřadů, konaných periodicky na hrobech zemřelých a 2.) její praktický účel, jímž byla magie zvědná, mantie, alespoň ve většině případů. Z těchto dvou znaků odvozují se také technické termíny nekromantie: Jako původní obřad nad mrtvými sluje nekromantie asyrsky: „**kišpu** (nebo **kišpé) nák mé**“ (= „kouzlo (kouzla) ulévání vody“); jak patrně, byla hlavní součástíkou této oběti libace, úlitba, zvyk to, obecný ostatně všem národům (Slované ukrápěli na př. svým mrtvým na počest mléka a medoviny). Jako **mantický akt** sluje pak nekromantický úkon **abútu**. (Souvisí snad se slovesem: **abú** = rozhodovati, z toho: **abú** = otec, doslovně tudíž: rozhodovatel, vládce.) Nekromant sám slul pak ve shodě s prvým směrem: „**kašapu nák mé**“ (kouzelník ulévač vody), nebo ve smyslu mantickém: **mušélu ekimmu** (= otevírač duchům mrtvých), též **ěšépu** (zaklínač) **ša ekimmu**, synonym: **machchú**. Od svrchu zmíněného termínu **abútu** pochází pak název hebrejský. Ve knize Samuelově I., kap. 28. t., nazývá se totiž věštkyně endorská: „**Ešeth baalath ób**“, (bible králická překládá: „žena mající ducha věštícího“), doslovně: „Žena, paní **Óbu**“. Slovo **ób**, množné číslo **óbóth** jest tudíž rodu ženského, (měli bychom proto říkati správně **ta** a ne **ten ób**), a pochází zřejmě z babylonského názvu **abútu** = věštění, rozhodování, a jest příbuzno s babylonským **abú** a hebr. **áb** = otec. Vlastní význam **óbu**, jehož jména se u nás okkultistů ve spojení s názvem **ód** tak často užívá, aniž jest mu rozuměno, byl by tudíž: rozhodování, věštění a teprve potom snad přeneseně věštící duch, médium a pod. Pokud se týče zvláštních názvů duší zemřelých v nekromantických rituálech, zovou se tyto (kromě obvyklých démonických názvů: Utukku, nebo Ekimmu) — **rapú**, hebrejsky **rápá**, což značí: „slabý, klesající“, a odpovídá homerskému pojímání mrtvých jako stínů (= **skiai**), nebo slovanskému pojmenování **mátohy** (odtud: mátožný = slabý). Nekromantické názory o těchto stínech, jejich životě a

příbytku jsou shodny s všeobecnými názory, podanými se stránky magické, resp. démonologické v kapitole o duších zemřelých. Žijí jako v polosnu v **Šuálu** (Šeól) neb **Aralú**, zvaném též **Bít múti** = dům smrti, nebo **Kur-nu-gi**, t. j. „Země bez návratu“ (asyrsky: **Irsitla tári**). Podle *eposu o cestě Istarině* do této záhrobní říše, *verš 7.-11.*, vládne na onom „místě, kde není viděti“ (**Ašar la amári**) věčná tma; v onom příbytku:

„... ša eribušu zummu núra,  
ašar epru bupussunu, akalšunu títtu,  
núru ul immarú, ina etuti ašbú,  
labšuma kíma issuri subat kappi  
eli dalti u sikkuri šapuch epru ...“

(*Jensen: Keilinschriftliche Bibl. VI. — I., str. 80.*) (**Překlad:**)

„... jehož příchozí postrádají světla,  
tam (jest) jejich jídlem prach, jejich pokrmem hlína,  
světla nezří (a) sedí v temnostech,  
oděni jsouce jako ptáci oděvem z peří  
(a) na veřejích a závorách prach se prostírá ...“

Tak vypadá tudíž ona fluidická říše hned za branou smrti, dříve ještě, nežli jí zemřelí dosáhnou jasnějšího a rozmanitějšího života ve vyšším astrálnu (Devachan). Fluidické mrtvolky, ony larvy či stíny, jak je správně nazývají Řekové, zůstávají však v temné záhrobní říši v mrtvém a neúčastném, stínovém životě, pohybuje se matným pohybem automatů, a sytíce se „prachem a hlínou“, patrně symbolem rozložených beztvárných fluidů. Podivná zmínka o pernatém šatě mrtvých jest patrně metaforou a má jí býti vystiženo lehké, fluidické složení těl oněch stínů. V této říši trvají tudíž mrtví, aneb potom jejich larvy v jakémsi mráкотném klidu, a nemají rádi, ruší-li je v něm člověk, leč by byli s ním spojeni za živa pouty lásky. Aspoň **Samuel**, vyvolaný z klidu smrti na světlo, čarodějnici endorskou, praví hněvně ke králi Saulovi: „Lámá hirgaztaní le-hialóth óthí?“ (= Proč mne znepokojuješ, rozkázav mne zavolati?).

Z toho důvodu také, neboť se nesmí zapomenouti na zásadně zlou a démonickou povahu duchů zemřelých, měly nekromantické rituály většinou pokorný, prosebný, a mrtvé jakýmkoliv způsobem udobřující charakter.

Tím přicházíme k formě vlastních obřadů nekromantických: Příkladem obětí mrtvým, jež byly prvním stadiem a patrně východiskem vývoje nekromantie, jest obřad, jemuž se podrobuje sám pyšný despota asyrský

**Ašurbanipal** (*Jeremias: Vorstellungen*; original: *Pinches: Texts*, str. 17.). Král, jenž se ceremonie účastní v rozedraných šatech (v orientě a z bible povědomé znamení zármutku a lítosti), praví o sobě dále: „adí **kišpé nák mé ana ekimmé** šarráni álikut machri šarútu lu arkus, ana ili u amélútum ana mítúte u baltúte tábta épuš“, t. j.: „během nekromantických ceremonií (doslovně: „kouzel ulévání vody“) nad duchy mrtvých (ekimmé) králů, mých předchůdců, navlékl jsem roztržený šat, (a) bohům, lidem, mrtvým i živým dobro jsem prokázal.“

Pokorný a, dobrodějný charakter těchto ceremonií jest tudíž jasný. Že se v podstatě jedná o magický akt, a nikoliv pouhý náboženský obřad, dlužno souditi z technického názvu „**kišpé**“ = kouzla, čarování. Při oběti se symbolicky ulévávala voda v oběť bohům a zemřelým, živým pak udělovány patrně královskými služebníky almužny.

Druhým význačným nekromantickým rituálem jest ono, dosud za pouhé epos považované básnické dílo: Ištařina cesta do podsvětí. *Jeremias* byl tuším prvním ve svém pojednání *D. Bab.-Ass, Vorstellungen v. Leben, etc.*, jenž objevil tuto vlastní povahu legendy o Ištaře a Tamúzovi. Podle jeho, také námi sdíleného názoru část legendy, ve verších 46.-58. reversu, 128.-140. celé básně, jež svým násilným přičleněním k předchozímu textu asyrology od počátku překvapovala, činíc ve výkladu básně obtíže, nepatří vlastně k legendě, nýbrž tvoří vysvětlení k ní. Celou báseň možno tudíž považovati za kouzelný, nekromantický rituál, jehož forma a uspořádání by bylo toto: V začátku, jenž se nám nedochoval, vypráví se patrně o tom, jak přišel kdosi k nekromantovi se žádostí, aby vyvolal z hrobu ducha jeho milované zemřelé, patrně sestry. Zaklínač, aby jej utěšil, vypráví mu příběh o tom, jak bohyně Ištař zvítězila přes všechny překážky nad smrtí, vyrvavší jí svého milence Tamúze (v tomto směru ovšem nutno báseň doplniti legendami, mimo její obsah stojícími); (verš 1.-127. eposu). Na to, po skončeném vyprávění, jež má potvrditi možnost vyvolání mrtvých, dává zaklínač bratru zemřelé radu, aby se obrátil s prosbou na bohyni Ištař a Tamúze, jako vítěze nad smrtí a připojiv oběti provedl předepsaný **rituál** (verš 46.-50). Bohužel jest místo toto i následující poněkud nejasno, a připouští ne jeden výklad. Zdá se nám, že nejpřípadnější překlad oněch veršů jest tento: (Srovnej: *Jensen, Keilinschriftliche Bibl. VI.-I., str. 90-91*, dále překlad v *Gressmannově* díle: *Altorientalische Texte u. Bildler, etc.*, a též *Jeremiasův* starý překlad v knize: „*Die Bab.-Ass. Vorstellungen vom Leben n. d. Tode*“.):

„**Jestliže Ištař nesvolí k propuštění** (tvé sestry z říše mrtvých), **obměkči ji** (připomenutím, recitací tohoto příběhu; doslovně: „vrať ji zpět ...“, v *Gressmannovi* nesprávně: „obrat' k ní její [...]?) **a bohu Tamúzovi,**

**milenci jejího mládí učín úlitbu čisté vody a obětuj (mu) dobrý olej, (jeho sochu) oblékni slavnostním šatem a nech, nechť flétny z lapis lazuli znějí, a šamchaté (prostitutky, kněžsky lásky bohyně Ištary) nechť provozují (posvátný) břišní tanec“ (= dle Jensena, doslovně: liná'a kabtassa = otrásají svůj pás [břich]).**

Následující čtyři verše (51.-54. reversu) jsou smyslem nesrozumitelné. Teprve od verše 55. pokračuje pak vlastní příběh, jenž též jest různě tradován; v tom ohledu jest případnější překlad v díle Gressmannově, spíše, než u Jensena: Zemřelá sestra slyší pokusy svého bratra, jež ji mají vrátiti aspoň na chvíli k životu, a doplňuje radu nekromantovu (jak, epos nepraví) takto:

„Bratře můj jediný, nedej mi zhynouti!  
O dnech Tamúzových hrajte mi na flétnu z lapis lazuli  
a s ním(Tamúzem) hrajte mi na prsten z porfýru!  
S ním nechť pro mne hrají smuteční pěvci a plačky,  
aby mrtví mohli (na zem) vystoupiti a čichati kadidlovou vůni!“

Z tohoto, zdánlivě nesrozumitelného rituálu vyjevují se nám přece jen zajímavé podrobnosti: Kostra obřadu vyniká docela jasně: Nejvhodnější dobou v roce pro nekromantické obřady byl čas Tamúzových slavností, (náš „den dušiček“). V ten den se ženy scházely ve chrámech a ze soucitu k Ištaře, jež smrtí pozbyla svého miláčka Tamúze či Duuzu (Dúzu), pomáhaly jej s ní oplakávat. Odborný výraz, s nímž se v bibli setkáváme v té příčině, byl „**plakati Tamúze**“ (bible králická), jak čteme na př. u Ezechiela 8., 14. Jeremias podotýká vhodně na tomto místě, že pod podobou Tamúzovou byli v tento „den dušiček“ všeobecně oplakáváni zemřelí té které rodiny. V tomto významném dni vzpomínek na drahé mrtvé byl pak na vhodném místě, patrně ve chrámu Ištařině nebo Tamúzově proveden obřad: Před sochou milence Ištařina, kterou prosebník oděl novým šatem, byly konány úlitby vody a oleje (jímž byla socha podle obecného zvyku asi natírána). Při tom byla provozována hudba na zvláštních nástrojích, (určených patrně speciálně k tomuto účelu): **flétny a kruhu** (jenž nahražoval náš triangl), jejichž materiálem byl nerost lapis lazuli a porfýr (?) — (v originále: **ugnú** a **sámti**), bezpochyby jako symbol země, v jejichž útrokách jsou skryty tyto nerosty tak jako i říše zemřelých. Při hudbě provozovaly současně Ištařiny kněžky, chrámové nevěstky, zvané **uchatu** nebo **šamchatu** posvátné (břišní) tance, zatím co námezdní řemeslní plačci a plačky (**lalaru** a **lalartu**) doprovázeli je žalostnými zpěvy o Ištaře, Tamúzovi a zemřelých. (Slovo **lalaru** a **lalartu** jest patrně onomatopoetické a značí při pohřbech najímané muže a ženy, které hlasitě bědovaly [volaly: **lala**(?): běda, ach] a opěvaly mrtvého, tak, jak bylo

obyčejem i u jiných národů, Slované nevyjímaje. Jejich jména psána jsou klínopisně ideogramy „a-me“ = „voda očí“ = slzy.)

Při obřadu bylo dále patrně velmi důležitě zmíněné kuřidlo, jehož složení sice neznáme, jež však sestávalo zřejmě z omamných látek takového složení, jaké bylo odtud zejména v Evropě obvyklým na př. podle různých předpisů Agrippových nebo Eckarthusenova. Byly to asi různé jedovaté rostliny, na př. blín, durmam, bolehlav a podobně, a působily buď samovolné uvolnění medijské síly (fluidů) přítomných, k materialisaci nutné, nebo sytily přímo skrytou svojí silou zhmotňující se fantóm. Zpěv a hudba, spolu s tancem působily nad to sugestivně, ne-li přímo hypnoticky na účastníky obřadu a určovaly směr jejich vidění. Tento, právě popsáný rituál jest přímo klassickým a působil jako vzor podobných ceremonií pro příští věky.

Jiný předpis a líčení nekromantického aktu, ovšem již méně jasné nalzáme také v *eposu o Gilgamešovi* (Nimrodovi), v památné *desce XII*. Gilgameš, vrátiv se s nepořízenou ze své výpravy za fyzickou nesmrtelností, touží alespoň dovědět se podrobností o říši mrtvých. Zdá se, (text jeví zde mezery), že hrdina zamýšlel sám sestoupiti do podsvětí. Kterýsi bůh, na něhož se pro to obrátil, dává mu pak k tomu účelu rady, byť ne dosti jasné. (*Deska XII., kol. I., verš 16.-28.*; viz Jensen a Gressmann.) Avšak i tak jsou tyto rady s magické stránky pozoruhodny a upomínají silně na předpisy, jichž měl šetřiti **Odysseus** v podsvětí (viz *Odyseu, zpěv IX.*). Jejich účelem jest uchrániti reka před dravými larvami, jež by se kol něho shlukly a jej obtěžovaly, vábeny jsouce k tomu určitou příčinou, sympatií neb i antipatií:

„Dobrým olejem z vásy nesmíš se mazati,  
sic po jeho vůni seběhnou se kol tebe zemřelí!  
Luk svůj neopírej o zemi,  
sice ti, kteří lukem zemřeli, se kol tebe seskupí!  
Žezla nesmíš se svou rukou chopiti,  
sice se duchové mrtvých budou chvítí bázni před tebou!  
Obuv svou nebež sebou na nohy,  
abys nečinil hluku v podsvětí!  
(Zemřelou) ženu, již jsi měl rád, nesmíš líbati!  
(Zemřelou) ženu, již jsi nemiloval, nesmíš udeřiti!  
(Zemřelé) dítě, jež jsi měl rád, nesmíš líbati!  
(Zemřelé) dítě, lež jsi nemiloval, nesmíš udeřiti!  
**Sice tě bolest podsvětí zachvátí!“**

Zdá se, že Gilgameš neposlouchal těchto rad, jejichž účelem byla bezpečná izolace a soustředěnost k činu, jež se ani láskou, ni nenávisť nesmí dáti odvésti

od svého předsevzetí. Jeho plán proto ztroskotál. Obrátil tudíž svůj zámysl k přímému vyvolání zemřelého svého druha a přítele **Éabáni-ho**. Bozi Enlil a Sin, jež prosil za tou příčinou o pomoc jej odmítli, a toliko bůh **Éa**, veliký kouzelník, smiloval se nad ním a vyzval vládce zemřelých, boha Nergala, aby otevřel zemi a propustil na chvíli ducha Éabániho. (*Deska XII., Kol. III., verš 26. a další.*):

„— — — **irsitim iptéma, utukku ša Éabáni kí zakíku ultu irsitim** [—]“, t. j.

„země se otevřela, a duch Éabániho jako vánek (kouř?) ze země (vystoupil)“.

Toto líčení Jest pozoruhodné a připomíná na př. poznatky nekromantie židovské, jak ještě uslyšíme. Na to následuje konečně dialogické líčení podsvětí se strany obou přátel Gilgameše a Éabániho, jež se týká osudu různých druhu zemřelých tak, jak jsme je uvedli v příslušné kapitole o démonech mrtvých. Jest ovšem pozoruhodno, že líčení záhrobního života jest již daleko složitější a se stanoviska okkultního propracovanější, než na př. primitivní (byť správné) líčení podle eposu o Ištařině cestě. Éabáni zdráhá se však zprvu odpovídati a varuje svého přítele dojímavě před hříšnou zvědavostí, an praví :

„Kdybich ti vylíčil uspořádání podsvětí tak, jak já jsem je viděl, **tu bys si usedl a plakal po celý den ...**“

Zmiňme se ještě o klassickém, z bible známém příběhu o čarodějnici endorské (z En-dor), Saulovi králi, a stínu Samuelově. (Viz *knihu I. Samuelovu, kap. 28, 7-25.*) V něm vystupuje čarodějka současně jako medium, i jasnovidka: duch sám se zjevil a byl viditelný toliko jí. Popsala jej správně: „Muž starý vystupuje a jest oděn pláštěm.“ (*Verš 14.*) Na to slyšel Saul mluvití Samuele. Bible ovšem nepraví, zda duch mluvil ústy ženy, jak jest u našich medií nejobvyklejším případem. Hlas však přicházel patrně odjinud a ne z úst media, neboť exegeti Septuaginty vysvětlovali na př. tento fenomen v přehnané své kritičnosti **břichomluvectvím** (věřili tudíž, že se ústa jasnovidčina nehýbala), nazývajíce tudíž čarodějnici endorskou a jí podobné: „**egastrymýthoi**“ (= doslovně: břichomluvcí).

Pozoruhodnými jsou dále slova, jimiž věstkyně oznamuje příchod stínu: „**Elóhím ráítí ólím mín há-árec!**“ (= „bohy jsem viděla vystupující ze země“). Tato skutečnost připomíná líčení výstupu Éabániho a pozoruhodné zkušenosti téhož druhu, jež učinili i moderní badatelé s tak zv.

## Kapitola 56.

### LITERATURA.

Vědecký ráz tohoto díla, jež jsme měli vždy na mysli a oň se poctivě snažili (čtenář necht' posoudí laskavě sám, s jakým výsledkem), nutí nás věnovati též zvláštní kapitolu příslušné literatuře.

Rozdělme ji na **původní** a **moderní**.

I. **Původní prameny:** Jsou to předně zvláštní, nám již většinou známá magická díla, a sice sbírky:

1. **Maklu:** („Spalování“). Pojednává většinou o různých druzích očarování, a spalování kouzelných sošek. Zachováno jest nám 8 desek této, patrně ne objemnější sbírky. Podle Tallqvist-ova výpočtu sestávala tato serie z cca, 1550 řádek a asi 9000 slov. Psána jest foneticky, většinou v metrické formě. Originál jest tudíž v řeči asyrské a původu ne staršího 2 tisíciletí př. Kr. Vydal ji **Tallqvist:** „*Die assyrische Beschwörungsserie Maglú*“.

2. **Šurpu:** (= taktéž „Spalování“). Obsahem jest tato sbírka příbuznou s předchozí. Měla 9 desek, avšak jest celkem kratší sbírky Maklu. Psána jest zpola foneticky (v řeči asyrské a metricky), zpola dvojjazyčně; t. j. šumersky s interlineárním překladem asyrským. Text asyrský jest však původní a proto znění šumerské (zdánlivě starší) nutno považovati za toliko dodatečný překlad asyrského originálu. Stářím jest sbírka **Šurpu** stejnou s předchozí. Naposled ji uveřejnil **Zimmern:** *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion I.*

3. **Labartu:** sbírka, nazvaná po stejnojmenné démoně; obsahuje asi 3 desky a cca 500 řádků. Zachované nám exempláře jsou silně poškozeny a text jeví proto trhliny. Vydal: *D. W. Myhrman:* „*Die Labartu Serie*“, *Zeitschrift für Assyr. XVI. 141-200.*

4. **Murus kakkadi:** (= „bolest hlavy“), pojednává o démonech horečnatých nemocí: **Ti'ú** a **Dikhú**. Tato sbírka měla 9 desek, z nichž jsou krom menších fragmentů zachovány částečně pouze 3., 6., 8. a 9. deska. Uveřejněny v: *Cuneiform Texts XVII., Pl. 12-26.*

5. **Ašakku-marsu:** (= „Ašakku nemoc“) pojednává o stejnojmenném démonu patrně hlavníčky. Měla 12 desek, z nichž jsou nám známy a uveřejněny toliko úryvky 1., 3., 9., 11. a 12. desky a pak 5., jež jediná byla s jistotou určena, jako ke sbírce náležející. (Uveřejněna v: *Cuneiform Texts XVII., Pl. 1-11.*)

6. **Utukké limnūti:** (= zlí démoni). Tato obsáhlá sbírka, jejíž obsah jest nám znám toliko asi s polovice, měla kolem 20 desek. Posud se nám dochovaly mimo menší úryvky drobnější, neb větší fragmenty desky 3., 4., 5., 10., 15. a 16. Vydány v: *Cuneiform Texts, Part XVI., dodatky: Part XVII., Pl. 46-49.*

Vedle těchto hlavních, velikých sbírek máme zachovány ještě zmínky o menších, buď sbírkách, buď samostatných zaklínáních, jež byla jako texty patrně dosti veliká, aby dostala zvláštní název. V jednom zaklínání (viz *Jastrow: Religion I., str. 389*), činí se zmínka o textu, jenž se zval: „**Zaklínač jest pravým obrazem Mardukovým.**“ Jiný, v originálech zmíněný text, resp. sbírka jest zmíněn v kouzelném textu *Labartu I., Kol. II., 28* pod názvem: „**Nevidí lidé**“.

Vedle čistě kouzelných textů jsou důležitým pramenem hlavně nekromantických rituálů dvě epické básně:

1. **Ištařina cesta do podsvětí:** Rozměr: 136 veršů; (80 plus revers: 58). Text uveřejnil nejprve *Talbot: Transactions of I.) Royal Society of Liter. 2.) the Society of Biblical Archeology II., 179; r. 1865.* Pak *Lenormant: Les premières civilisations II., str. 84-93, r. 1874,* *Schrader: D. Höllenfahrt d.Ištar, r. 1874.* *Oppert: L' immortalité de l'âme chez les Chaldéens r. 1875* (fantastický překlad!). Z posledních překladů jest nejlepší: *Jeremias: D. Bab.-Ass. Vorstellungen v. Lebem n. dem Tode, Lipsko 1887,* *Jensen: Keilinschriftliche Bibliothek VI.-I. a Weber: Literatur, viz též: Gressmann: Altorientalische Texte u. Bilder.*

Vlastní originál básně pochází z Ašurbanipalovy knihovny v Ninive, a byl vydán v: *Cuneiform Texts XV., deska 45-48.*

2. **Epos o Gilgamešovi** (Nimrodovi): Největší a nejkrásnější básnické dílo babyl. literatury. Sestává z 12 desek, z nichž některé jsou nám dochovány toliko ve fragmentech. Pocházejí téměř vesměs z druhé redakce z knihovny Ašurbanipalovy v Ninive, a pouze dva nám známé úryvky, jež se v textu značně liší od redakce mladší, pocházejí z prvotního textu z dob I. babyl. dynastie (2200 př. Kr.). Báseň tato zvala se patrně v originále podle

počátečních slov: „Ten, jenž vše (?) viděl ...“ Její auktor jest neznám. V asyrském klínovém katalogu jako auktor označovaný **kněz-videc** (?), jménem **Sinliki-unninni** jest patrně jen původcem Ašurbanipalovy recense. Z počtu 12 desek jest nejdůležitější XI., jež líčí episodicky potopu světa (vzor potopy biblické). Stručný obsah eposu: Gilgameš, král z města Uruku pachtí se za fysickou nesmrtelností, avšak nadarmo. První zprávu o této básni podal r. 1872 **George Smith** v sezení *Society of Biblical Archaeology, Londýn*. Z Ašurb. knihovny pocházející texty vydal pak r. 1884 **Haupt**: *D. babylonische Nimrod-epos, Assyriolog. Bibliothek*. Překlady: **Jeremias**: *Izdubar-Nimrod*, **Jensen**: *Keilinschriftliche B. VI.-I*. Srovnej též výtah v Gressmannovi.

## II. Prameny moderní:

Tyto lze rozlišovati různě, podle převládání, nebo vzájemného kombinování dvou hledisek: **asyrologického** a **okkultního**. Kombinace obou těchto směrů, jež jest vodítkem také našeho díla určuje pak:

I. **skupinu** (díla okkultní, zpracovaná současně s hlediska vědy asyrologické). Spisu tohoto druhu, byť i méně soustavného, **není**, pokud jest mám dobře známo t. času na knižním trhu evropském, neb i jiném!

II. **skupina** (díla, obírající se okkultismem babylonským, psaná **asyrology**, avšak **neokkultisty**):

V tom směru největší a zvláště okkultisty často citované jest dílo **Lenormantovo**: *Les sciences occultes en Asie*: 1.) *La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, 2.) *La divination et la science des Présages chez les Chaldéens*; vyšlo: *Paris, Maisonneuve, 1875*. Obě tyto knihy byly přeloženy též do němčiny a vydány pod titulem: *Die Geheimwissenschaften Asiens: François Lenormant: Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena, 1878*.

Máme-li podati stručný posudek o tomto díle, jež jest až podnes nevyčerpatelnou studnou francouzských, německých i našich okkultistů pokud jde o magické soustavy babylonsko-asyrské, možno říci: Kniha Lenormantova jest nyní úplně zastaralá; hemží se omyly a nedorozuměními, jež jsou ovšem zcela vysvětlitelné tehdejší stavem asyrologie, jako vědy, (v létech 70tých min. století). Nad to vyniká značnou nesoustavností, jež činí laikovi většinou, nemožným v ní se vyznati. Tak upadá Lenorm. hned I. kapitolou in. medias res, uváděje text, jež svou obtížností by vyžadoval jisté všeobecné přípravy a obeznámení se se základními pojmy babyl. okkultismu vůbec. Překlady textů, tam uvedené, nelze většinou již vůbec používat, nehledě k zastaralé citaci,

neboť Lenorm. nebyly dosud vůbec známy názvy a systému oněch klassických, námi svrchu uvedených kouzel. sbírek. Také pojem jazyka a národa šumerského, jako takového se v díle Lenorm. dotud neobjevuje. Resumé: spis Lenormantův jest pro asyrologa nyní bezcenným, a laika může přivést jen do omylů. Cenu má pouze historickou a při náležitě kritičnosti asyrologie znalého čtenáře nejvýše ještě jako snůška materiálu.

Jiným spisem této skupiny jest obsáhlé dílo *Morrise Jastrowa*, profesora pennsylvanské university v U. S. A.: *Die Religion Babylonien und Assyriens, díl I., a II. — XVI. kap. I. dílu*, nazvaná: **Die Zaubertexte** (str. 273-392), byla nám hlavní oporou v naší práci nejen jako ukazatel a vůdce v příslušné literatuře, nýbrž z největší části i svým obsahem. Zmíněné dílo jest se str. asyrologické znamenité a poměrně nové (1905), pokud ovšem naráží **Jastrow** (ne okkultista!) na technické a speciální otázky magie a esoterismu vůbec, projevuje namnoze názory diletantské, neinformované, někdy i naivní. Tuto méně příznivou stránku vyváží však na druhé straně i pro okkultistu velecenný obsah Jastrowova díla vzhledem k snesenému tam materiálu a četným citátům (překlady).

Další monografií tohoto druhu jest spis *Otty Webra: Die Dämonenbeschwörungen*. Bohužel nám nebylo možno použití tohoto zajisté výborného, nedávno poměrně vyslého díla, poněvadž je nemá ani knihovna pražské university, ani bibliotheka orientálního semináře.\*)

Jinou cennou, byť poněkud zastaralou pomůckou byly nám knihy *dra. Jeremiase: Hölle und Paradies*, hlavně však jeho: *Die Babyl.-Assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*. Jeremias vůbec vyniká (i v jiných svých dílech) znamenitou přehledností a znalostí příslušné látky, o níž dovede systematicky snést více než dostatečnou spoustu dokladů.

Dalšími spisy této skupiny, jež jsou neocenitelný tím, že nás seznamují s příslušnými magickými texty v originále, v celém jejich rozsahu a s připojením překladu a vysvětlitek, byla by zejména tato díla:

*Zimmern: Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion,*

*Zimmern: Keilinschriften u. altes Testament,*

*Zimmern: Hymnen,*

*Reisner: Babylonisch-Sumerische Hymnen,*

*King: Babylonian Magic and Sorcery,*

*Fossey: Magie Assyriene,*

*Haupt: Akkad.-Sumerische Keilschrifttexte.*

Zvláště pak: **Frank: Studien zur Babylonischen Religion, Lipsko, 1911. Keilschriftliche Bibliothek: VI.-I. Jensen: Ass.-Bab. Mythen u. Epen, a VI.-II.; Jensen: Texte zur assyr.-babyl. Religion.**

III. **skupina:** Spisy o asyrsko-babyl. okkultismu, sepsané okkultisty ne asyrology. Z různých stručných i méně stručných monografií toho druhu, sepsaných většinou ve formě článků v okk. časopisech nutno se zmíniti o dvou pojednáních:

1. Příslušná, dosti obsáhlá stať v **Kiesewettrově** díle: *Der Occultismus des Altertums, I. Teil. Posudek:* Přehledně a informačně sestavená monografie, jež má jedinou chybu: Od A až do Z opírá se toliko o jediný pramen: výše zmíněné dílo Lenormantovo, jež vyčerpává se všemi zastaralostmi a omyly, k nimž připojuje i nové (chyby tisku nevyjímaje), jak ani nemůže býti jinak při auktorově neinformovanosti v asyrologii.

2. V r. 1913 v Přerově vyšlé **Griesovo** pojednání: *Okkultism u Akkadů ve sbírce: Knihovna svobodné školy věd hermetických: Dějiny okkultismu.* Přepřacováno podle Kiesewettra. Posudek: Omyly Lenormantovy plus omyly Kiesewettrovy znásobují se zde překladatelskými i tiskovými omyly českého auktora. Niveau vědomostí asyrologických v tomto spise odpovídá stavu této vědy tak asi kol r. 1870 min. století. I když připustíme, že nebylo u nás Čechů před válkou jistě více než pět lidí, kteří byli dostatečně s asyrologií obeznámeni, měl auktor „Okk. u Akkadů“ přece jen možnost obrátiti se na přístupnou německou literaturu, jež by ho byla vyvedla z omylů a nesmyslů tak hrubých. Jména králů, bohů, démonů, většinou hrozně zpotvořená jdou tu svorně s nesmysly historickými. Tak nezná auktor nejen vůbec Šumerů a plete je s Akkady, nýbrž zaměňuje tyto poslední s Arijskými Kuššity (spr. Kaššity) a do toho všeho míchá vytrvale Chaldejce, kteří se přece objevují v Babylonii až v 1. tisíciletí př. Kr. najmě již v době řecké. Z věcných omylů bylo by upozorniti na komický lapsus na str. 8. v listině vyčítaných bohů. Jako pátý objevuje se tam celkem bezvýznamný bůh (Jastrow jej vůbec nezná) jménem **Bin**. Podle jména a způsobu psaní jest to „**bůh průplavů**“ (ilu ša nartabím; šumerský klínopis **bin** značí = nartabu = průplav). Kiesewetter překládá v básnickém nápadu: der Gott der befauchtender Kanäle, vystihuje tak význam babylonských průplavů pro vegetaci, a Grieso šel dále, a překládá: Bin, bůh **pohlavních ústrojů**, rozšířil tak beztoho obsáhlý babyl. Pantheon o božství, o jakém se Babyloňanům vůbec nezdálo. Bud' me

však spravedliví: Jako informační pomůcka jest Griesovo pojednání dosti dobré, jemu vděčí auktor této knihy, že počal se studiem assyrologie; jeho spis jest tudíž jaksi nevlastním dítkem onoho pojednání Griesova, jemuž se aspoň dobrá vůle nedá upříti.

Ke konci uvádíme ještě ostatní asyrologické a okkultní spisy, jejichž obsahu jsme použili více nebo méně ve svém díle; jsou to zejména knihy:

*Delitzsch: Assyrische Lesestücke,*

*Delitzsch: Babel a bible (české vydání v Praze, 1906),*

*Meissner: Die Keilschrift (Sammlung Göschen),*

*Delitzsch: Kleine sumerische Sprachlehre,*

*Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,*

*Gressmann: Altorient. Texte und Bilder zum alten Testament,*

*Swen Hedin: Bagdad, Babylon, Ninive,*

*Thuireau-Dangin: Die sumerischen u. akkadischen Königsinschriften,*

*Lane: Arabská společnost ve středním věku,*

*Starý Zákon v textu hebrejském, latinském a českém (Bible Králická),*

*Lexa: Náboženská literatura staroegyptská, 2 díly,*

*Seligmann: Der böse Blick u. verwandtes,*

*St. de Guaita: Chrám satanův,\*\*)*

*Dr. J. Prášek: Dějiny kulturních národů dávného východu.*

---

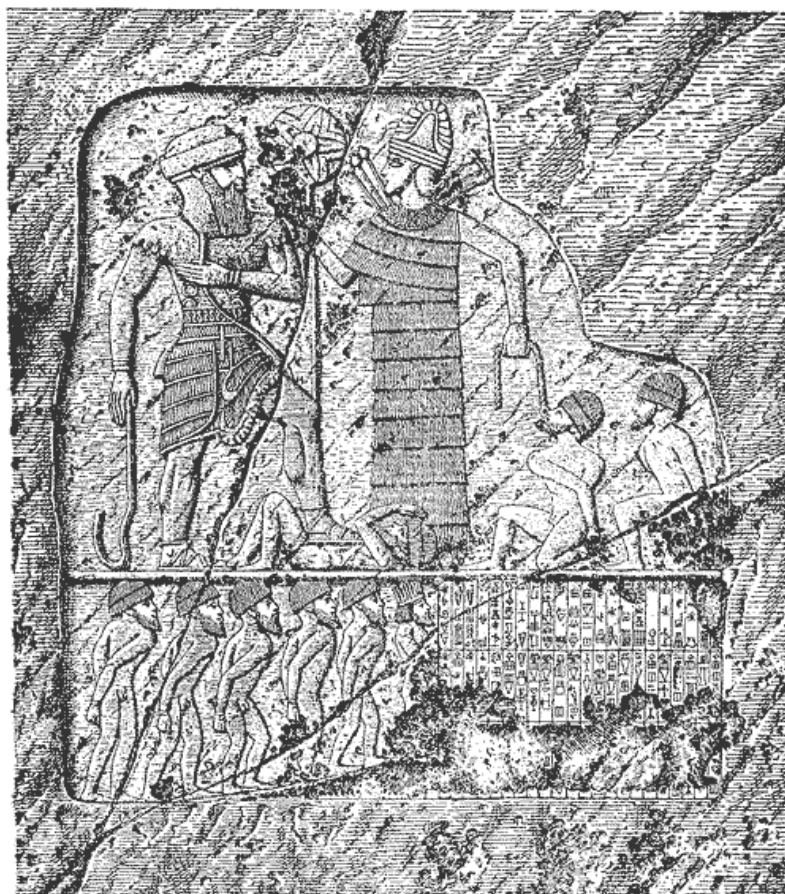
<sup>\*)</sup> Podle dodatečné informace jsme zvěděli, že tato monografie jest rozsahu poměrně malého, má totiž jen cca 35 str. malého formátu.

<sup>\*\*)</sup> Nákladem „Sfinx“, 1921, str. 402 s přílohami.

# SEZNAM VYOBRAZENÍ:



Obr. 1. *Různé sošky bohyně Nany-Ištary.*



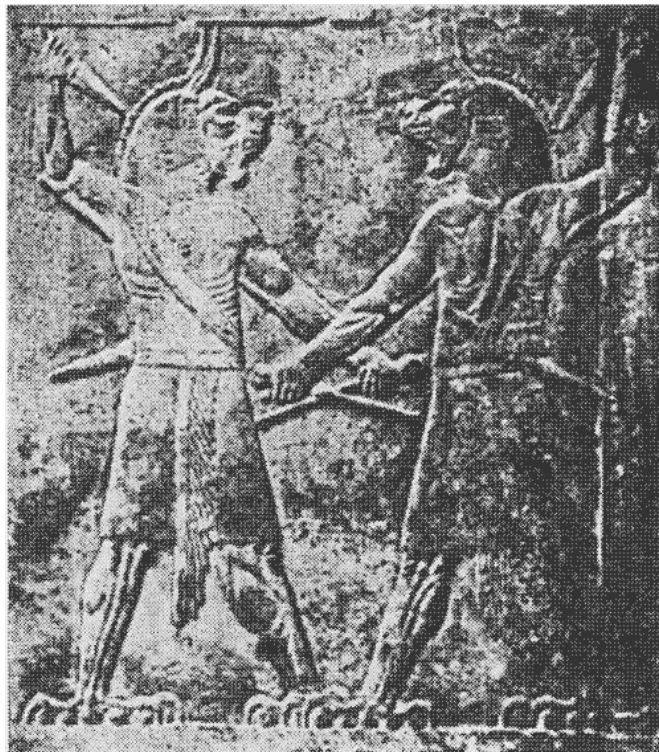
Obr. 2. *Ištar jako bohyně války na skalní skulptuře krále Anu-bánini-ho, v pohoří Zagru.*



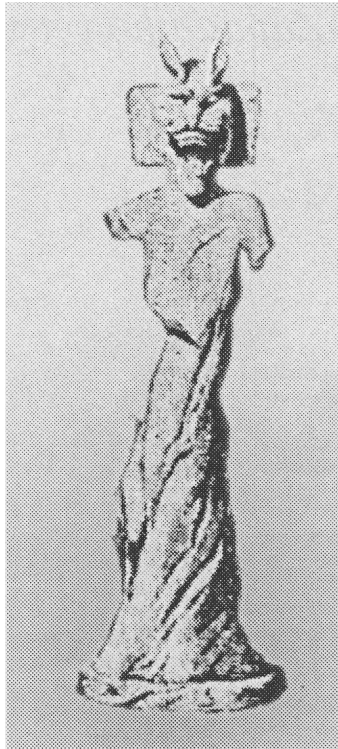
Obr. 3. *Hlava démona „Západního větru“.*



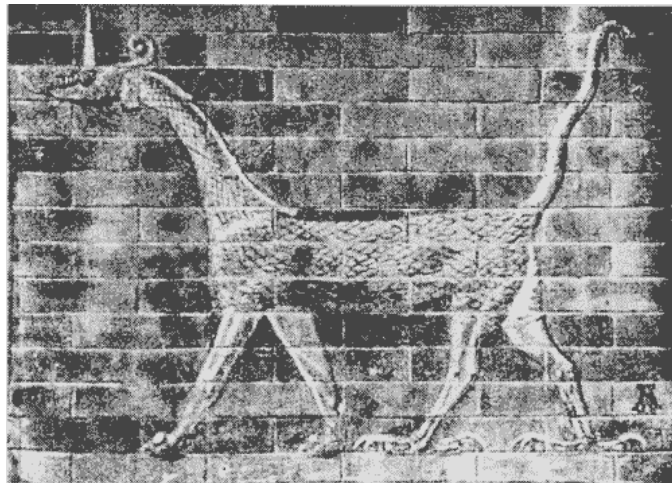
Obr. 4. *Soška démona.*



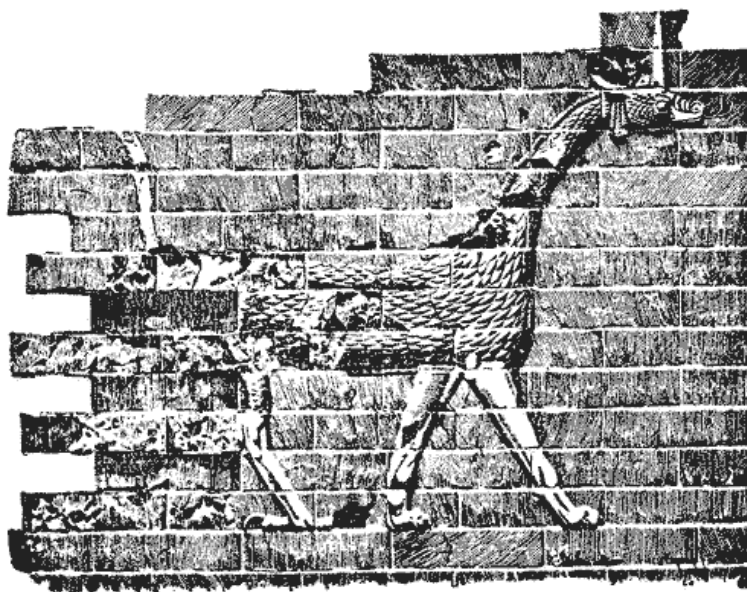
Obr. 5. *Souboj démonů.*



Obr. 6. *Soška démona.*



Obr. 7. *Babylonský drak (mušrušu) z Ištariny brány v Babyloně.*



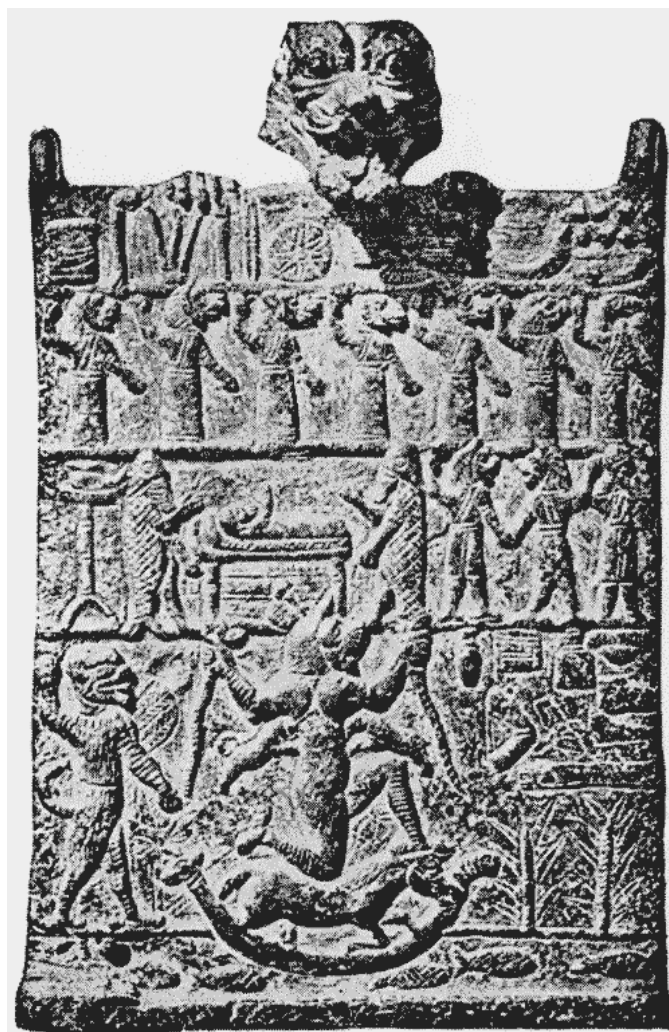
Obr. 8. *Babylonský drak.*



Obr. 9. *Bůh Marduk s drakem.*



Obr. 10. *Bůh Marduk a Tiámat.*



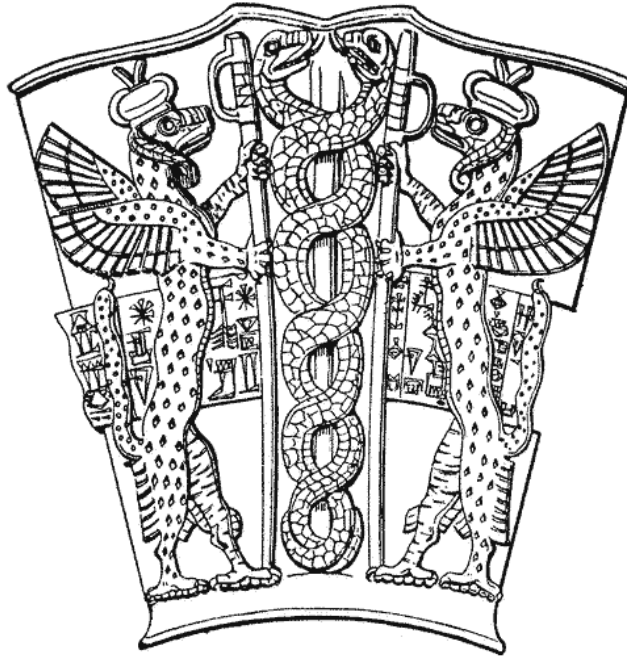
Obr. 11. *T. zv. Hades-Relief s démonou Labartum.*



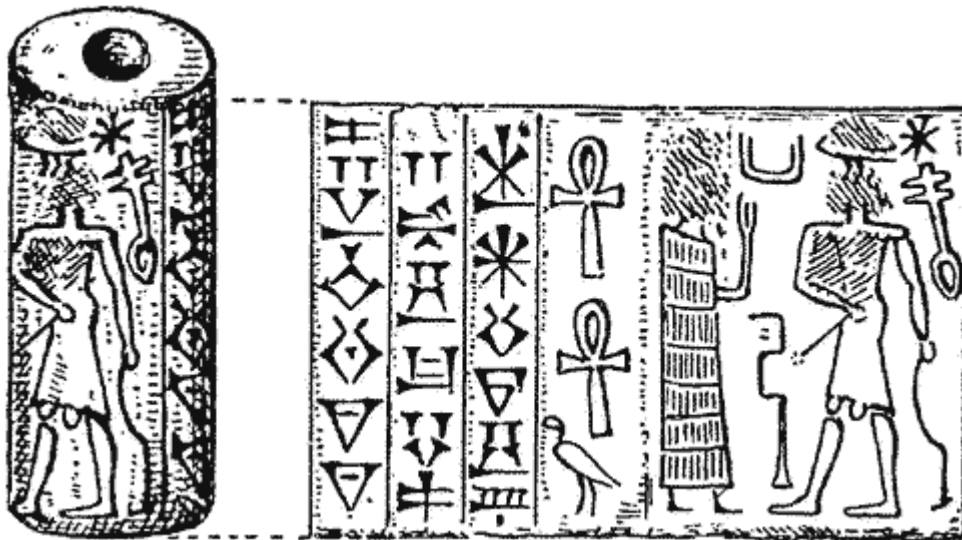
Obr. 12. *Babylonský génij s orlí hlavou (z Asyrie).*



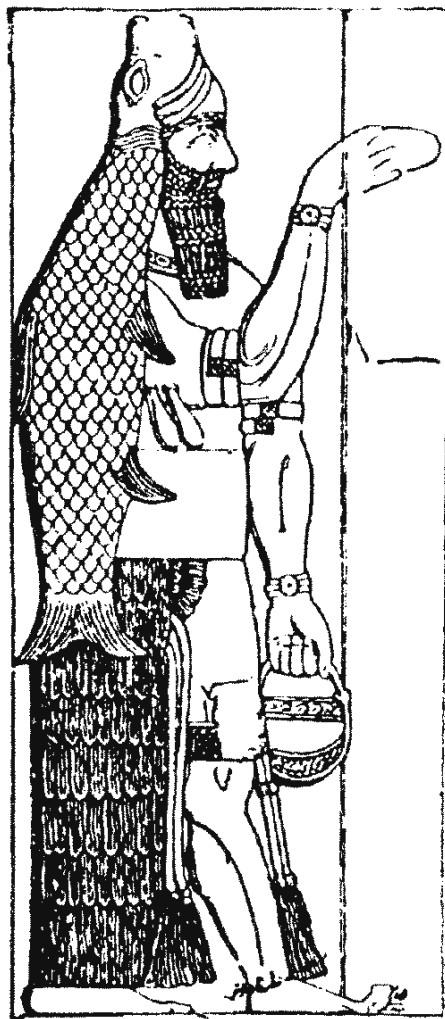
Obr. 13. *Býčí kolos z Asyrie, představující ochranného génie Šedu (Lamassu).*



Obr. 14. *Caduceus na váze Gudeově.*



Obr. 15. *Egyptsko-babylonský talisman v podobě pečetního válečku.*



Obr. 16. *Bůh Éa v rybím rouše.*



Obr. 17. *Bůh Marduk bojuje s dračí bohyní chaosu Tiámat.*

