

**UNIVERZITA KARLOVA v PRAZE**  
**FILOZOFICKÁ FAKULTA**  
**ÚSTAV FILOZOFIE A RELIGIONISTIKY**  
**RELIGIONISTIKA**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Sandra Rejlková

**Elovské a Baalovské aspekty v obrazu starozákonního Jahveho**  
(Na základě tradice ugaritské a biblické)

**El's and Baal's aspects in the concept of the Old Testament's Yahweh**  
(Based on ugaritic and biblical traditions)

Praha, 2014

Vedoucí práce: doc. Dalibor Antalík, Dr.

## Obsah

1. Úvod	1
2. Přehled zásadní primární a sekundární literatury	2
3. Obraz ugaritského Ela, Otce bohů	3
3.1.Epiteta	3
3.2.Charakteristika	4
3.3.Sídlo	4
3.4.Shromáždění bohů	5
4. Obraz ugaritského Baala, Vozataje na oblacích	6
4.1.Původ	6
4.2.Baalovský cyklus a další texty z Ugaritu	6
4.3.Problematika otcovství, El nebo Dagan?	7
4.4.Byla Ašera Baalovou skutečnou matkou?	8
4.5.Vztah Ela a Baala	8
4.6.Epiteta	9
4.7.Charakteristika	9
4.8.Sídlo	9
4.9.Zvíře	9
5. El a Jahve	10
5.1.Jahve jako věkovitý bůh	10
5.2.Jahve jako moudrý bůh	10
5.3.Jahve jako stvořitelský bůh	10
5.4.Synové Elovi, synové boha	11
5.5.Ugaritský El ve Starém zákoně	12
5.6.El jako božstvo Exodu?	14
5.7.Sídelní místo	14
5.8.Kde se nacházela zahrada Eden?	15
5.9.El, Býk; býčci Jarobeámovi	16
6. Baal a Jahve	18
6.1.Baal ve starém Izraeli	18
6.2.Baal Jezábel	18
6.3.Jahve jako Vozataj na oblacích	19
6.4.Jahve jako bůh, který pokořil draka	20
6.5.Daniel 7	20
6.6.Žalm 29	21
6.7.Sídelní místo	21
7. Závěr	23
8. Bibliografie	24

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 13. 1. 2014

Sandra Rejlková

## **Poděkování**

Srdečně tímto děkuji doc. Daliboru Antalíkovi, Dr. za inspirativní přednášky a semináře o tradicích starověkého Předního východu, jež probudily můj hluboký zájem o studium archaických náboženství, a to především toho starosyrského. Rovněž děkuji své rodině a blízkým, kteří mě během studia podporovali.

## **Abstrakt**

Práce sleduje aspekty ugaritských bohů Ela a Baala a jejich promítání do představy starozákonního boha Jahveho. Monoteistická biblická tradice byla nesmazatelně ovlivněna polyteistickou tradicí ugaritskou, jejíž stopy – přes veškeré úsilí autorů Starého zákona – lze sledovat až do současnosti.

Práce ve vší stručnosti analyzuje sdílené charakteristiky bohů, a to především Jahveho a Ela, s nímž měl starozákonní bůh společného více, než by se mohlo zdát. Ambicí však není pouze předložit výčet vlastností, ale rovněž interpretovat motivace, jež mohly vést biblické pisatele k projektování ugaritských představ do obrazu jejich jediného boha.

My thesis describes the aspects of Ugarit gods El and Baal and depicts their influence on the conception of The Old Testament's Yahweh. The Biblical monotheistic tradition was indelibly influenced by the polytheistic lore of Ugarit – shards of this process can be observed even from today's perspective, despite all the efforts of ancient Biblical contributors.

I suggest brief analysis of shared features of these gods, mainly Yahweh and El, who had more in common than it may seem. My ambition is not only to bring up an enumeration of their divine attributes, but also to construe the incentives, that might have led the Biblical authors to project Ugaritic imagery into their one true God.

### **Klíčová slova:**

El, Baal, Jahve, texty z Ugaritu, Starý zákon, Ugarit, Izrael

### **Keywords:**

El, Baal, Yahweh, Ugaritic texts, Old Testament, Ugarit, Israel

„Já jsem Hospodin. Ukázal jsem se Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi jako El Šadaj. Ale své jméno Hospodin jsem jim nedal poznat.“ Ex 6,2-3

## 1. Úvod

Jarního dne roku 1928 v oblasti zhruba 10 kilometrů severně od syrského města Lázikíja obdělával místní zemědělec Mahmúd az-Zír svou půdu, když tu náhle jeho pluh narazil na rozměrný kus kamene. Po bližším ohledání se však ukázalo, že se ve skutečnosti jedná o jednu z desek, jež byla horní částí klenuté hrobky. Mahmúd vytušil, že předměty, jež byly součástí pohřební výbavy, by se daly velice dobře zpeněžit na místním trhu se starožitnostmi.

To však již neuniklo pozornosti archeologům z *Service des Antiquités en Syrie et au Liban*,<sup>1</sup> zejména pak *Charlesi Virolleaudovi*, který poté, co se mu podařilo lokalizovat místo nálezu, vyslal svého kolegu *Léona Albanése* k bližšímu ohledání. Podle Albanésova zjištění šlo o starověkou nekropoli, bohužel však nyní již nijak zvlášť zajímavou.

Zde by příběh mohl skončit a upadnout časem v zapomnění, pokud by si Albanésovo bystré oko nepovšimlo nedaleké vyvýšeniny, známé jako *Ras Šamra*,<sup>2</sup> která vykazovala charakteristiky *tellu*,<sup>3</sup> a pokud by *René Dussaud*, po bližším prozkoumání keramických pozůstatků a umístění hrobky, nedošel k závěru, že nekropole mohla být součástí většího osídlení.

Přesně rok po vykopání první kamenné desky započal archeologický výzkum pod odborným vedením *Claude F. A. Schaeffera* a ochranou ozbrojených vojenských sil. Po několika týdnech práce na nekropoli se pozornost přesunula na přilehlou vyvýšeninu, která, jak se záhy potvrdilo, byla skutečně tellem a dříve význačnou kulturní a obchodní metropolí tehdy známou jako *Ugarit*.<sup>4</sup> Vykopávky pokračovaly až do začátku druhé světové války, kdy byly na čas přerušeny, a až roku 1950<sup>5</sup> se mohlo dále naplno pokračovat.

Jedním z nejvýznamnějších nálezů, jenž zcela změnil nejen nahlížení na starosyrskou, ale především na starozákonní tradici, bylo vykopání několika tisíců hliněných tabulek, psaných klínopisem hned v několika jazycích.<sup>6</sup> Pro studium západosemitské a biblické tradice pak v posledku byla klíčová především díla mýtická, rozličná zařikání či obětní seznamy.<sup>7</sup>

Vnímání a porozumění textu Starého zákona se zásadně proměnilo. Pomalu, ale jistě se začaly odbourávat dezinterpretace, předsudky a nejasnosti, vzniklé především absencí či nedostatkem relevantních pramenů. Ačkoli ugaritské literární nálezy neobsahují kompletní a plně srozumitelný záznam náboženské tradice své doby, jsou skutečným pokladem každého, kdo kdy zatoužil nejen lépe porozumět biblické tradici, ale rovněž na ni hledět, dá-li se tak říci, z jiného úhlu pohledu, mnohdy nezatíženém (ačkoli pochopitelnými) předsudky dobových pisatelů. Otevřela se před námi příležitost nahlédnout a uvědomit si, jak starobylá je naše vlastní tradice a jak hluboko její kořeny sahají, což je skutečnost zcela fascinující a rovněž primární hybnou silou této práce.

<sup>1</sup> Sdružení (odbor) pro starověké památky Sýrie a Libanonu.

<sup>2</sup> Fenyklový (ostroh) podle fauny, jež rostla na jeho povrchu.

<sup>3</sup> Z hebrejského *tel*; charakteristický blízkovýchodní fenomén – lidskou rukou vytvořená vyvýšenina v krajině, jež mohla být nezáměrná, a to například opakovanou výstavbou na témže místě, anebo záměrná, s cílem získat výhody vybudováním osídlení na vyvýšeném místě. Jakožto stavebního materiálu se často užívalo cihel vyráběných z hlíny, písku, vody, popř. dalších pojiv, a sušených po několik týdnů na slunci. Stavby z takto vytvořeného materiálu podléhaly velice rychle zkáze.

<sup>4</sup> Zmínky o existenci starověkého města Ugarit byly již dříve nalezeny v korespondenci z Tell el- Amarny, uvádějící, že Ugarit se nalézal v blízkosti Ras Šamra.

<sup>5</sup> Částečně se však již započalo roku 1948.

<sup>6</sup> Z nichž jeden byl až do té doby zcela neznámý, a to ugaritština, o jejíž rozluštění se významně zasloužil právě Charles Virolleaud, který se zabýval nejen jejím dešifrováním, ale rovněž se podílel na zveřejnění ugaritských textů.

<sup>7</sup> Watson a Wyatt, 1999, str. 6-13; Stehlík, 2003, str. 17-19.

## 2. Přehled zásadní primární a sekundární literatury

### *Primární prameny*

V případě *Starého zákona* jsem užívala, bylo-li to možné, *Českého ekumenického překladu*, ačkoli slovní obrat jako „Hospodin, můj Bůh“ je již spíše literární stylizací než doslovným otiskem hebrejského originálu. V případech, kde již kýžené sdělení bylo málo transparentní či vymizelo zcela, jsem pracovala s vlastními překlady badatelů, s častým přihlédnutím k *hebrejské verzi*, především s cílem ověřit si řečené ad fontes.

V případě překladu většiny lokálních a osobních jmen jsem se držela zažitého *Českého ekumenického překladu*, pokud si okolnosti nežádaly jinak.

Českému čtenáři rovněž nemohou uniknout Stehlíkovy *Ugaritské náboženské texty*, skýtající nejen překlad Baalovského cyklu, tolik důležitý pro nahlédnutí do povahy jednotlivých božstev, jejich sfér vlivu, charakteristik a epitet, ale rovněž i mýtických celků dalších, včetně zařikání a obětních seznamů; nadto je překlad opatřen bohatým interpretačním aparátem, jenž je zásadní oporou pro lepší porozumění a orientaci.

### *Sekundární prameny*

Význačným a často skloňovaným badatelem v oblasti náboženství starověkého Předního východu je nade vše pochybnost Jan Heller, jehož dílo *Starověká náboženství – Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu* skýtá ucelený a systematicky členěný přehled všech významných aspektů těchto archaických náboženských tradic.

Segertovy *Starověké dějiny Židů* jsou, jak již název sám napovídá, přehledem (nebo možná i příručkou), jenž i přes svůj menší rozsah pregnantně a holisticky informuje o výsadních událostech, osobnostech a jejich činech.

Kapelrudova monografie *Baal in the Ras Shamra Texts* je neopomenutelným a badateli často skloňovaným dílem, jenž skýtá vskutku důkladnou analýzu obrazu ugaritského Baala.

Klíčovým dílem této práce je však v posledku kniha Johna Daye *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* a rovněž práce Smithova, především pak *The Origins of Biblical Monotheism*.

McGinn je neocenitelný co se týče problematiky ugaritského a starozákonního božského koncilu; práce Cliffordova je zase významná pro každého zabývajícího se představami kosmických hor, potažmo sídelních míst božstev.

Ačkoli McGinnovy a Cliffordovy badatelské záměry neleží ve středu našeho zájmu, jsou přesto neopomenutelným článkem v řetězci sledování souvislostí mezi představou ugaritského Ela Baala a starozákonního Jahveho, nadto ještě nanejvýš zajímavé.

### *Transkripce ugaritštiny:*

d = dž / ğ = gh / h = ch / ḥ = ch / ś = š / ṣ = c / t = t / ṭ = š / z = z

*Poznámka k práci Ugaritské náboženské texty:* jedná se o první rozsáhlý komentovaný překlad ugaritských textů do českého jazyka. Pro lepší čitelnost a přehlednost jsem ve většině případů vypustila závorky, které označovaly poškození textu, přidaná písmena či slova, a další znaky, které pro účely této práce nebyly rozhodující.

(KTU – kritické vydání ugaritských textů)

Veškeré zkratky biblických knih vychází z *Českého ekumenického překladu Starého zákona*.

### 3. Obraz ugaritského Ela, Otce bohů

El (*il*), bůh: bylo v první řadě generickým vyjádřením pro božstvo,<sup>8</sup> jež však mohlo být i vlastním jménem boha Ela, hlavy ugaritského panteonu, stvořitele a otce všech bohů.<sup>9</sup> Ostatní božstva k bohu Elovi vzhlížela s úctou,<sup>10</sup> a tu mu náležitě projevovала i poté, co formálně ustoupil do pozadí a vystřídal jej bouřný bůh Baal.<sup>11</sup> Vedle Baala a jeho družky Ašarty/Anat byl rovněž jednou z významných postav Baalovského cyklu, kde vystupoval jako božský patriarcha.<sup>12</sup> Nelze říci, že by na událostech mýtického cyklu bezprostředně participoval, spíše vždy tiše zpovzdálí celé dění sledoval a v pravý čas do něj svým rozhodnutím intervenoval. Jakožto deus otiosus byl vystřídán mladším a energičtějším božstvem, rozhodně však nelze říci, že by tak pozbyl na svém významu a respektu ze strany ostatních bohů.<sup>13</sup>

#### 3.1. Epiteta

Svým nadhledem, tichostí a nehybností, zároveň však všeobecně přijímaným respektem a úctou, byl, jak zdůrazňuje Heller, perfektním předobrazem pro pozdější utváření podoby Jahveho.<sup>14</sup> Podle Smithe byl rovněž božským patriarchou, jenž si užíval mnohých společenských aktivit, a to například členství v jakémsi „pánském klubu“ (*mrzch*),<sup>15</sup> účast na nezřízených pitkách<sup>16</sup> a uléhání s milenkami (KTU 1.23).<sup>17</sup> To se již z pochopitelných důvodů do pozdějšího starozákonního obrazu nepromítlo.<sup>18</sup>

<sup>8</sup> Je doloženo i spojení *il Haddu*, bůh Haddu, nicméně jde spíše o výjimku. Rovněž ve staroakkadských pramenech se výrazu *il* užívalo především pro vyjádření božského jména (Cross, 1997, str. 13). V případě Ela by mohlo jít o výraz jeho značné důležitosti (Smith, 2001, str. 135).

<sup>9</sup> U boha Baala mohou vyvstat jisté pochybnosti, jelikož je nazýván i jako *bn dgn*, Syn Daganův. Šlo však spíše o symbolické vyjádření toho, že Baal je krom jiného nositelem Daganových vlastností (Irwin, 1999, str. 74-77). O Elovi je v souvislosti s Baalem hovořeno též jako o Otcí: „Křiče zajisté volá Býka, **Ela, Otce svého**, Ela krále, který ustavil jej“ (KTU 1.4.i.4-6, 1.4.iv.47-48; překlad Stehlík, 2003).

<sup>10</sup> Kompozitní božstvo Košar a Chasis předstupuje před boha Ela, aby předneslo své poselství: „Odhrnul stan Elův a vešel do ležení královského, Otce let. K nohám Elovy se sklonil a padl, hluboce se poklonil a vzdal mu čest“ (KTU 1.1.iii.23-25; překlad Stehlík, 2003).

<sup>11</sup> Heller, 2010, str. 292. Badatelská obec je v otázce postavení božstev a jejich vzájemného vztahu značně nejednotná. Tam, kde někteří spatřují zřejmý antagonismus, jiní vidí rovnocenné postavení či dokonce setrvalou výsostnou pozici boha Ela, a to i poté, co je Baal prohlášen za vládce (Irwin, 1999, str. 77-78; Kapelrud, 1952, str. 86-92; Pope, 1955; Oldenburg, 1969; Anderson, 1975, str. 90-116; L'Heureux, 1979, str. 4-28).

<sup>12</sup> Smith, 2001, str. 136.

<sup>13</sup> Ačkoli se v jistých okamžicích může zdát, že někteří bohové na úctu ke svému Otcí, Králi, tak trochu zapomněli: „Srazím téměř jeho jako jehně k zemi. Způsobím, aby tekla po šedinách jeho krev, po šedinách vousů jeho sedlá krev, jestliže nedá dům Baalovi jako ostatním bohům a palác jako ostatním synům Ašery“ (KTU 1.3.v.1-4; překlad Stehlík, 2003). Totéž vznětlivá bohyně Anat opakuje samotnému Elovi, nikoli však přímo do očí, jelikož se před ní schoval. El si je však vědom, že její zloba není projevem neúcty či dokonce snahy se bouřit, ale spíše její cholericke povahy. Jak ostatně sám dále říká: „Vím o tobě, dcero, že jsi tak nelibostná, není mezi bohyněmi opovržení jako tvé“ (KTU 1.3.v.27-28; překlad Stehlík, 2003).

<sup>14</sup> „Není divu, že tento typ božství, tíhnoucího – moderně vyjádřeno – k transcendenci, byl /ovšem v příznačné podobě/ přijat a vztažen na Hospodina – Jahveho“ (Heller, 2010, str. 291).

<sup>15</sup> Podle Stehlíka byl *marzich/marzichu* sociálně-náboženské společenství spojené s nadměrným pitím alkoholu; badatelská obec je však v interpretaci charakteru tohoto uskupení, i s ohledem na nedostatek dokladů, nejednotná (Stehlík, 2003, str. 338).

<sup>16</sup> KTU 1.114 popisuje nejdříve vskutku alkoholově nestřídmou hostinu, závěrem pak přikládá recept na léčbu kocoviny. Skutečnost, že El hodně přebíral, je vyjádřena více než pregnantně: „Pil El víno až do plnosti, opojný nápoj až do opilosti. El vyšel k domu svému, vrávoral ke dvoru svému. Podpírají jej Šukamun a Šanim. (...) Potřísnil se výkaly svými a močí, padl El jako mrtvý, El jako ti, co sestupují do podsvětí“ (KTU 1.114.16-22; překlad Stehlík, 2003).

<sup>17</sup> Smith, 2001, str. 136.

<sup>18</sup> Nestřídmé pití nebylo v Ugaritu podle Stehlíka považováno za něco pokleslého či zavrženíhodného, přinejmenším při správných příležitostech (Stehlík, 2003, str. 337). Když v mýtu o Aqhatovi Daniel prosí boha Ela o syna, ve výčtu synovských povinností zmiňuje i následující: „Uchopí ruku jeho v opilosti, ponese jej, když bude plný vína“

El měl, stejně jako Baal, velké množství epitet, poukazujících především na jeho výsadní postavení ve shromáždění bohů, jeho sílu, věk a s tím spjatou moudrost a vůbec všechny úctyhodné vlastnosti. V první řadě byl *mlk* = Král (*mlk 'lm* = Král věčnosti);<sup>19</sup> *ab* = Otec, a to nejen všech bohů, ale i králů a prostých lidí (*ab bn il* a *ab adm*); *bnj bnvt* = Stvořitel stvořeného;<sup>20</sup> Pán bohů a Hrdina = *adn ilm rbm* a *rpu*; oplýval vlastnostmi hodnými skutečného vládce: *gtr* = Silný, *jqr* = Důstojný, *chkm* = Moudrý (a rozený Soudce = *il špt*), *ltpn* = Dobrý, *dpid* = Rozumějící, a časté epiteton *ab šnm* = Otec let.<sup>21</sup>

### 3.2. Charakteristika

Pravděpodobně nejznámější zpodobnění Ela bylo nalezeno právě v Ugaritu. Kamenná stéla menších rozměrů skýtá vyobrazení dvou postav, přičemž jedna z nich je s velkou pravděpodobností právě bůh El, ta druhá pak panovník, nejspíše jemu obětující. El zde splňuje představu vládnoucího božstva: sedí na trůně, je oděn v hávu, pravou ruku drží v žehnajícím gestu, v levé pak třímá miskou; má vzezření starého muže s vousem,<sup>22</sup> na hlavě tradiční korunu s býčími rohy (stejnou má i Baal).<sup>23</sup>

### 3.3. Sídlo

Sídlem tohoto boha bylo *mbk nhrm, qrb apq thmtm*, „u pramene obou řek, uprostřed vodních hlubin obou (pra)moří“,<sup>24</sup> „při zdroji/zřídlu řek, při středu pramene dvou oceánů/uprostřed soutoku dvou propastných tůní (...) stan Elův (...) ležení královského otce věků“,<sup>25</sup> „na hoře“ („k hoře jeho, skále Panování“, KTU 1.1.iii.12,22; totožně nalezneme i v biblické tradici) – na posvátné hoře,<sup>26</sup> ve středu světa, u pramenů kosmických zřidel, kde se konalo shromáždění bohů a kde rovněž v rámci Baalovského cyklu nejčastěji narážíme na Ela.<sup>27</sup> Během rozhovoru mezi Elem a bohyní Anat (KTU 1.3.v) se nám rovněž skýtá možnost představit si nejen sídelní místo, tedy božskou horu a vodní zřídlo, ale rovněž i sídlo samotné, tedy stan, jenž je popisován jakožto poměrně rozsáhlý, mající hned několik částí.<sup>28</sup>

---

(KTU 1.17.i.30-31; překlad Stehlík, 2003).

<sup>19</sup> O epiteton *mlk* se dělí spolu s Baalem.

<sup>20</sup> V oblasti Anatolie rovněž jako Elkunirša, „El, stvořitel země“. O Elově „stvořitelství“ svědčí podle Herricka pouze jeho epiteta, ugaritské prameny explicitně nehovoří o stvořitelském aktu (Herrick, 2004).

<sup>21</sup> Bohyně Ašera cestuje za svým chotěm: „Odhrnula stan Elův a vešla do ležení královského otce věků (...)“ (KTU 1.4.iv.23-24). El je božstvo vsutku věkovité, jak rovněž dokazuje i královské požehnání v části KTU 1.108.24-27, jež líčí i další skvělé vlastnosti boha: „Budiž tvá síla, tvá ochrana, tvá moc, tvá vláda, tvá sláva ve středu Ugaritu (po všechny) dny slunce a měsíce a (po všechny) nádheru let Elových.“

<sup>22</sup> V písemných dokladech byl El rovněž představován jako stařec, jak dokládá plamenná řeč bohyně Anat: „Způsobím, aby tekla po šedinách jeho krev, po šedinách vousů jeho sedlá krev (...)“ (KTU 1.3.v.2-3; překlad Stehlík, 2003). Anebo promluva jeho družky, bohyně Ašery: „Velký jsi, Eli, zajisté moudrý jsi, šediny brady tvé (...)“ (KTU 1.4.v.3-4; překlad Stehlík, 2003).

<sup>23</sup> Heller, 2010, str. 291.

<sup>24</sup> Anat: „Potom zajisté obrátila tvář k Elovi při zdroji řek, při středu pramene dvou oceánů“ (KTU 1.3.v.5-7; překlad Stehlík, 2003).

<sup>25</sup> KTU 1.17.vi.48-49, 1.2.iii.4-5, 1.3.v.6-8, 1.4.iv.21-24, 1.5.vi.1-2.

<sup>26</sup> Clifford uvádí následující: „Elova hora je místem, kde se bohové schází a rozhodují o všech záležitostech, jež mají vliv na celé universum; zdá se býti rajským zřídlem vod, jež skýtají úrodu; (...) Baalova hora je místem bojů, při kterých se rozhoduje v otázkách života a smrti; místem, jež připomíná vítězství“ (Clifford, 1972, str. 97, vlastní překlad). Smith uvádí, že se Elovo sídlo nachází na hoře, ale dodává, že není zřejmé, zda na jejím vrcholu či u paty (Smith, 2001, str. 136).

<sup>27</sup> Dozajista zajímavá je i podobnost následujících částí: první z ugaritského Baalovského cyklu, druhé pak ze starozákonního Izajáše: „Potom zajisté obrátila tvář k Laskavému, Bohu, který je milostivý, k hoře jeho, skále Panování“ (KTU 1.1.iii.21-22; překlad Stehlík, 2003). „A v srdci sis říkal: ‚Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, zasednu na Hoře setkávání na nejzazším Severu“ (Iz 14,13).

<sup>28</sup> „Odpověděl El ze sedmé komnaty, skrz osm dveří z nejpevnější komnaty“ (KTU 1.3.v.10-12, 25-27; překlad Stehlík, 2003).

### 3.4. Shromáždění bohů

Významné je v případě Ela i jeho shromáždění (*pchr*) bohů,<sup>29</sup> synů Elových (*pchr ilm*, *mpchrt bn il*),<sup>30</sup> které lze vysledovat i ve Starém zákoně, ačkoli se jeho charakter částečně proměnil.<sup>31</sup> v ojedinělých případech se výrazu *pchr* může užívat i v souvislosti s jinými božstvy. Zde však pouze vyjadřuje jejich družinu či suitu následovníků.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Kromě výrazu *pchr* (McGinn, 2005, str. 45-49) se pro božské shromáždění užívalo i *dt* (KTU 1.15.ii.7, 11; McGinn, 2005, str. 49), *dt ilm*, skupina bohů, často užívané v paralelismu k *dr il*, kruh Elův (KTU 1.15.iii.19; McGinn, 2005, str. 49-50). Smith překládá *dr il* (Smith, 2001, str. 135) jako „Elova rodina“ (Stehlík současně jako „pokolení Elovo“; Stehlík, 2003, str. 193).

<sup>30</sup> KTU 1.47.29, KTU 1.4.iii.14.

<sup>31</sup> Např. Iz 14.13, Ž 82.1.

<sup>32</sup> McGinn, 2005, str. 75; více str. 44-75.

## 4. Obraz ugaritského Baala, Vozataje na oblacích

**Baal** (*b'l*), pán, mistr, vlastník, manžel: bylo především apellativum Hadada/Adada,<sup>33</sup> atmosférického božstva, jemuž náležela vláda nad bouří a deštěm, na kterém byli Hadadovi dávní uctívači existenčně závislí.<sup>34</sup> v textech z Ugaritu lze již nalézt především výraz *b'l*, označení *hd/hdd* se vyskytuje spíše zřídka.<sup>35</sup> Do oblasti Ugaritu se tento bůh dostal nejpravděpodobněji z nedalekého Aleppo, které bylo dříve významným kultickým centrem boha Daganu.

### 4.1. Původ

Podle některých badatelů nebyl Baal původně ugaritským bohem, ale dostal se do zdejšího panteonu až postupným ztotožněním se se starověkým božstvem Blízkého Východu<sup>36</sup> – Daganem.<sup>37</sup> Odtud by také mohlo plynout jedno z Baalových epitet *bn dgn*, Syn Daganův, a rovněž Baalova touha po vlastním domě. Dagan byl patronem zemědělství a obilného zrna<sup>38</sup> a měl své významné svatyně, společně s Hadadem, v městech Mari, Terqa a Aleppo, které bylo nedaleko Ugaritu. Právě z Aleppo<sup>39</sup> mohl pramenit vliv, který dal život ugaritskému Baalovi.

### 4.2. Baalovský cyklus a další texty z Ugaritu

Baal je ústřední postavou jednoho z nejvýznamnějších mýtických pramenů nalezených v Ugaritu – Baalovského cyklu. Ačkoli El či Baalova choť Anat byli významnou součástí ugaritského panteonu, Baalův cyklus se soustředil především na osudy svého jmenovce, a to včetně jeho poněkud kontroverzních zápasů s protivníky, kdy nejednou bohy prosí o pomoc, jeho umírání a zmrtvýchvstání, odkud také pramení jedna z teorií o vegetačním umírajícím a opět se rodícím božstvu,<sup>40</sup> a vztekem jemu vlastním, kterým se dožaduje stejných privilegií jako mají druzí.

Baalovský cyklus je bohatou výpovědí o Baalově bouřné povaze – například když poslové Košar a Chasis v rámci stavby paláce pro tohoto boha důrazně trvají na vybudování okna, skrze něž bude moci jeho vlastník posílat na zem déšť.<sup>41</sup> Baal zpočátku tuto myšlenku odmítá, ačkoli jej božstvo opakovaně žádá, aby si tuto úpravu paláce dobře rozmyslel. Baal se však obává o své dcery – Pidraj, Talaj, Arcaj – které, s jistotou přinejmenším jedna z nich (*tly*, rosa), mají rovněž meteorologický charakter a mohly by být Baalovými hypostazemi.<sup>42</sup> Nakonec však svolí, po způsobu sobě vlastním.<sup>43</sup>

<sup>33</sup> Haddad, 1960, str. 19-33, 44, 152-172; Greenfield, 1995. Také jako Addu, Adda, Haddu, Dada. Etymologie pravděpodobně z arabštiny *hadda* = hřmít (Heller, 2010, str. 299-300; Haddad, 1960, str. 18-19; Wyatt, 1992, str. 412).

<sup>34</sup> Na rozdíl od Mezopotámie nebylo možné danou oblastí vést systém zavlažovacích kanálů, které by pomohly vypořádat se s příliš suchou zemí a střídání období sucha a dešťů. Zemědělci se museli spokojit pouze s tím, co spadlo z nebes, a právě proto se Baal těšil takové oblibě.

<sup>35</sup> Celkem 24x se objevuje *hd/hdd* ve vztahu k *b'l* (Wyatt, 1992, str. 412).

<sup>36</sup> Uctívány v Mezopotámii, Sýrii a Palestině (Encyklopedie MSPV, 2003, str. 51).

<sup>37</sup> Wyatt, 1980, str. 377; Healey, 1995, str. 410; Healey, 1996, str. 70; Kapelrud, 1952, str. 135-137.

<sup>38</sup> Západní Semité užívali výrazu *dgn* právě pro obilné zrna (Heller, 2010, str. 304). Odtud mohl rovněž Baal získat svůj zemědělský charakter.

<sup>39</sup> Jméno Hadad se v ugaritských textech, vedle Syna Daganu, rovněž objevuje (Kapelrud, 1952, str. 136).

<sup>40</sup> Baalovy souboje, nejdříve s Jammem, bohem moře, a poté s Mótem, bohem smrti, mohou být vyjádřením umírající a znovu se oživující přírody v rámci střídání ročního období (období mírných dešťů s obdobím sucha, typické podnebí v oblasti Sýrie). Více na toto téma hovoří Smith, 2001, str. 104-131.

<sup>41</sup> „A odpověděl Košar a Chasis: Slyš, ó Vítězný Baale, chápej, ó Vozataji na oblacích! Nemám umístit průzor do budovy, okno do středu paláce(?)“ (KTU 1.4.v.59-62, podobně i KTU 1.4.vi.3-6; překlad Stehlík, 2003).

<sup>42</sup> Irwin, 1999, str. 73-74.

<sup>43</sup> Baal v posledku slavnostně prohlašuje: „Učiním tak, Košare, v tento den, Košare, v tuto chvíli. Ať je umístěno okno v budově, průzor ve středu paláce, a ať se otevře trhlina oblaková, podle slova Košara a Chasis“ (KTU 1.4.vii.15-20, překlad Stehlík, 2003). Touto trhlinou pak může Baal pouštět na zem déšť. Následně své rozhodnutí stvrdí další vlastností sobě typickou, a to náležitým hromobitím až se třese zem (a Baalovi protivníci rovněž tak): „Pak otevřel Baal trhlinu oblakovou. Volání svaté Baal vydal, opakoval Baal výnos rtů svých. Před voláním jeho svatým se

O tom, že má Baal co dočinění s nebesy, může v posledku vypovídat i Cyklus o Aqhatovi/Danielovi, kde se otec Daniel obrací na Baala a prosí jej, aby sestřelil z nebes ptáky, a on tak mohl v jejich útrokách najít zbytky svého syna Aqhata.<sup>44</sup>

Baalovo služebné binomické božstvo Gofen a Ugar, Víno a Pole, může skýtat další indicii hovořící ve prospěch Baalova zemědělského aspektu.

Dostupné prameny nasvědčují, že kromě bouřného<sup>45</sup> a zemědělského<sup>46</sup> charakteru inklinoval Baal i k povaze válečné či mohl být patronem Ugaritu.<sup>47</sup>

#### 4.3. Problematika otcovství: El nebo Dagan?

V ugaritských textech byl Baal oslovován jako *bn dgn*, syn Daganův, ale současně považován za člena Elovy rodiny.<sup>48</sup> Dagan byl bůh zemědělství, plodnosti a obilného zrna východních Semitů a sám o sobě s Ugaritem neměl nic společného;<sup>49</sup> El byl pak hlavou ugaritského panteonu a otcem všech bohů, synů Elových. s touto problematikou, a vůbec otázkou Baalových charakteristik, se podle B. P. Irwina lze vypořádat trojím způsobem:<sup>50</sup>

1. Mohlo jít o prolínání tradic. Baal mohl vzniknout spojením několika božstev – původního boha bouře a importovaného zemědělského boha. Ostatně i ugaritské seznamy bohů zmiňují až sedm různých Baalů, přičemž by každý z nich mohl být vyjádřením některého z aspektů Baala našeho. To by přispělo k tezi o kompozitním božstvu, které v sobě snoubilo hned několik tradic zároveň.<sup>51</sup>
2. Baal mohl být Daganovým synem, a poté, co opustil svou domovskou tradici a stal se součástí té ugaritské, mohl začít být na symbolické rovině označován jako Elův syn.<sup>52</sup>
3. Baal mohl naopak být Elovým synem a označení „Daganův syn“ získal jako symbolické vyjádření jeho vztahu k zemědělství a plodnosti.<sup>53</sup> O tom, že by mělo jít skutečně o vlastního syna Ela a nikoli o syna cizího božstva, svědčí i Elova zvláštní náklonnost, kterou tomuto bohu uděluje: El nařiká pro Baalovu smrt,<sup>54</sup> raduje se, když vstane z mrtvých,<sup>55</sup> s hrdostí vyzdvihuje Baalovy skvělé vlastnosti, jimž se nemůže jen tak někdo

---

chvěje země. Před výnosem rtů jeho skály se třesou hrůzou“ (KTU 1.4.vii.27-32; překlad Stehlík, 2003).

<sup>44</sup> „Pozvedl svůj hlas a křičí: Křídla orlů Baal nechť zláme, Baal nechť zláme perutě jejich“ (KTU 1.19.ii.1-2, překlad Stehlík, 2003).

<sup>45</sup> Po Hadadovi (Encyklopedie MSPV, 2003, str. 105, „Iškur“).

<sup>46</sup> Po Daganovi (Encyklopedie MSPV, 2003, str. 50-51, „Dagán“).

<sup>47</sup> Irwin, 1999, str. 78. Podle KTU 1.119 se ugaritští věřící mohli v krušných dobách s prosbou a obětinou obracet na Baala a žádat jej o ochranu před vším zlým, co přichází z vnější. „Když napadne silný brány vaše, válečník hradby vaše, oči své k Baalovi pozdvihněte: Ó Baale, kéž bys vyhnal silného od brány naší, ó, válečníka od hradeb našich!“ (KTU 1.119 26-29, následují prosby a příslib obětiny býka; překlad Stehlík, 2003). Rovněž mohl být i patronem samotných ugaritských králů (van der Toorn, 1996, str. 174).

<sup>48</sup> Baal hovoří o Elovi jakožto svém otci pouze jedenkrát, a to v KTU 1.17.i.23; rovněž jedenkrát je Baal označován za syna Elova, a to v KTU 1.17.vi.29.

<sup>49</sup> Van Zijl, 1972, str. 338; Handy, 1992, str. 2.

<sup>50</sup> Spíše okrajová teorie hovoří ještě o další variantě, a to, že Dagan byl otcem a El praotcem Baala (van der Toorn 1996, str. 158).

<sup>51</sup> Del Olmo Lete, 1999, str. 51-52.

<sup>52</sup> Kapelrud, 1952, str. 52-56, 64-6. Tato úvaha je však z celé trojice ta nejméně pravděpodobná, nemáme jediný doklad jakéhokoli takto blízké příbuzenského vztahu mezi Daganem a Hadadem.

<sup>53</sup> Wyatt, 1980; Wyatt, 1992, str. 408.

<sup>54</sup> Poslové oznámí Elovi tu strašlivou zprávu, El na ni zareaguje tradičními úkony vyjadřujícími nejhlubší zármutek nad ztrátou blízké osoby: „Tehdy Laskavý, El, který je milostivý, sestoupil z trůnu, usedl na podnožku a ze stoličky usedl na zem. Sypal si popel trápení na hlavu, prach nařikání na těmž své, jako oblečení si na sebe vzal jen bederní roušku. (...) Pozvedl svůj hlas a křičel: „Baal je mrtev! Co si počne lid Syna Daganova?! Co si počne zástup následující Baala?“ (KTU 1.5.vi.11-25; překlad Stehlík, 2003).

<sup>55</sup> „Zaradoval se, Laskavý, El, který je milostivý. Nohy své na podnožku položil a otevřel hrdlo a smál se. Pozvedl hlas a křičel: „Konečně i já si mohu sednout a odpočinout a spočinout může v hrudi mé duch můj. Neboť živ jest Vítězný Baal a naživu je Princ, Pán země“ (KTU 1.6.iii.14-21; překlad Stehlík, 2003).

vyrovnat.<sup>56</sup> Takto upřímné projevy zármutku a štěstí by byly jen stěží představitelné, pokud by El a Baal spolu neměli takřka nic společného.<sup>57</sup>

Třetí teze je podle Irwina nejpravděpodobnějším scénářem toho, jaké byly příbuzenské vazby mezi zmíněnými božstvy: El byl skutečným otcem Baala, otcem, jenž svého potomka miluje. „Otcovství“ Daganovo bylo pak spíše symbolickým vyjádřením skutečnosti, že Baal je „dědicem“ Daganových zemědělských charakteristik.<sup>58</sup>

#### **4.4. Byla Ašera Baalovou skutečnou matkou?**

Podle výše uvedeného mohl být El skutečným otcem Baala, avšak již není zcela zřejmé, zdali tomu tak bylo i v případě Elovy chotě, bohyně Ašery. Ta není z Baalovy smrti v žádném případě zarmoucena, ba spíše naopak,<sup>59</sup> a rovněž se sama obává, že se jí a její syny Baal snaží zabít.<sup>60</sup> A pokud by se snad zdálo, že je v jistých chvílích Baalovi příznivě nakloněna, mohlo by to být právě proto, že je jí za tuto přízeň nabídnuta náležitá odměna.<sup>61</sup> Ostatně tento motiv vlastního otce, který svého drahého syna podporuje, a naopak nevlastní matky, která se nechtěného přírůstku do rodiny snaží zbavit, protože se jím cítí být ohrožena, není na poli mýtů zdaleka ničím neobvyklým.<sup>62</sup>

#### **4.5. Vztah Ela a Baala**

Ačkoli se na Baala upřela značná pozornost a El částečně ustoupil do pozadí, neznamenalo to, že by El ztratil na důležitosti. Veškeré zásadní otázky musely být konzultovány s ním, včetně výstavby Baalova domu, a jeho rozhodnutí respektována.<sup>63</sup> Může pak působit jako kontradikce, když v téže situaci bohyně Anat oroduje za Baala a současně se o Baalovi hovoří jakožto o „králi a soudci, nad nímž nikdo není“ (KTU 1.3.v.32-33). Může jít o určitou liminální oblast, ve které se prolínají nové prvky – kralování a soudcovství Baalovo – se starým pojetím Ela jakožto nejvyššího boha a bezvýhradného vládce a kde se teprve jejich vzájemný vztah a postavení formuje a současně se projevuje jako zápasení.

Obecně se však má za to, že Elova náklonnost, kterou tento bůh vůči svému synu projevuje, je vyjádřením, že El a Baal byla božstva, spíše než vzájemně zápasící, komplementární. Rovněž zde nelze říci, že by El jakkoli ztratil na svém vlivu, ale spíš se charakter tohoto vlivu pozměnil.<sup>64</sup>

<sup>56</sup> „Slaboučký nemůže běžet s Baalem! Nemůže házet oštěpem se Synem Daganovým, jak je slabý(!)“ (KTU 1.6.i.50-52; překlad Stehlík, 2003).

<sup>57</sup> Smith (Smith; 1997, str. 87) upozorňuje, že vztah mezi Elem a Baalem nemusel být tak ideální, jak by se mohlo na první pohled zdát. S ohledem na fragmentárnost některých částí Baalovského cyklu by šlo například část KTU 1.1.v předřadit všem předešlým, a to by pak mohlo nasvědčovat, že El vyjadřuje náklonnost nikoli Baalovi, ale spíše Jamovi, s nímž spřádá plány, jak se zbavit Baala. Rovněž text KTU 1.12 hovoří o potvoře, jež náleží Elovi a jež bojuje s Baalem. Není však zřejmé, zdali tato bytost byla skutečně Elem stvořena, aby zničila Baala, a jakou by k tomu měl mít El motivaci (Wyatt, 1998, str. 162-169).

<sup>58</sup> Argumentace B. P. Irwina je přesvědčivá, ačkoli ne všeobecně přijímána (Irwin, 1999, str. 74-77). A. S. Kapelrud ve své monografii věnované Baalovi je naopak přesvědčen o Daganově otcovství (Kapelrud, 1952, str. 52-56, 64-66).

<sup>59</sup> Bohyně Anat v hlubokém zármutku a vzteku pronáší k bohu Elovi: „Ať se raduje Ašera a synové její! Bohyně i družina příbuzných jejích! Zajisté mrtev je Vítězný Baal, zajisté zahuben je Princ, Pán země“ (KTU 1.6.i.39-43; překlad Stehlík, 2003).

<sup>60</sup> Bůh Baal a jeho choť Anat přichází k bohyni Ašeře: „V pozvednutí očí svých, ano uzřela, příchod Baala Ašera zajisté uviděla (...) Pod ní nohy se podlomily, za ní záda se shrbila, obličej její se zbrotil potem, křeče stočily záda její, svaly ramen jejích“ (KTU 1.4.ii.12-20; překlad Stehlík, 2003). Dále se bohyně Ašera ptá, co je k ní přivádí a zdali to není právě smrt některého z jejích synů.

<sup>61</sup> Důvodem nečekané návštěvy bohů Baala a Anat je právě předání drahocenného daru, ze kterého má bohyně Ašera nesmírné potěšení. „Však baldachýn stříbrný Ašera jak uviděla, baldachýn stříbrný a zlatý, musela zajásat Dáma Ašera Mořská“ (KTU 1.4.ii.26-29; překlad Stehlík, 2003).

<sup>62</sup> Irwin, 1999, str. 77.

<sup>63</sup> Anderson, 1975, str. 90-116; L'Heureux, 1979, str. 4-28; Irwin, 1999, str. 77-78.

<sup>64</sup> Smith (Smith, 2001, str. 136-137) je na rozdíl od Irwina (Irwin, 1999, str. 77-78) přesvědčen, že mezi Elem a Baalem je zcela zřejmé nepřátelství. Připouští sice, že tato teze bývá kritizována, ale argumentuje Baalovým

#### 4.6. Epiteta

O významnosti Baala svědčí i množství epitet, jimiž byl osloven: *alijn* = Silný, Mocný,<sup>65</sup> Vítězný,<sup>66</sup> Udatný<sup>67</sup> (*alij qrdm* – Nejmocnější z hrdinů);<sup>68</sup> *zbl* = Kníže, Výsost, Princ, Vládce (*zbl* často ve spojení *zbl b'l arc* – Výsost pán země);<sup>69</sup> *dmrn* = Mocný, Skvělý; *rkb 'rpt* = Jezdec/Vozataj na oblacích.<sup>70</sup> Baal byl rovněž evokován jakožto *b'l ugrt*, bůh Ugaritu.<sup>71</sup> Wyatt s opatrností vyslovuje, že Baal mohl získat svůj titul *zbl* až po porážce Jamma.<sup>72</sup>

#### 4.7. Charakteristika

Jedno z nejnámějších vyobrazení Baala se dochovalo na stéle z Ugaritu, které skýtá pregnantní vizuální vyjádření Baalovy atmosférické a rurální povahy: v pravé ruce Baal třímá kyj, vysoko zdvižený nad hlavou, v ruce levé pak stylizované blesky zakončené hroty kopí, na hlavě korunu se zvířecími rohy. s drobnými obměnami,<sup>73</sup> často pod vlivem jiných kulturních trendů, lze říci, že jde o typické zpodobnění Baala. u většiny výtvarných ztvárnění se však badatelé jen domnívají, že se jedná o vyobrazení Baala, jelikož nenesou žádná označení.

#### 4.8. Sídlo

Sídlem tohoto boha bylo *mrjm cpn*, výšina Cáfón;<sup>74</sup> Baal byl současně osloven jako *il cpn*, Bůh Cáfónu, anebo *b'l cpn*.<sup>75</sup> Kolem této hory se odehrála řada významných událostí Baalovského cyklu, jako byla například plánovaná výstavba Baalova domu anebo pohřbívání Baalova těla rukou jeho družky, bohyně Anat. V ugaritských textech lze rovněž nalézt odkaz na *dbch cpn*, neboli cáfonskou oběť, která se zde prováděla, pravděpodobně v prostorách Baalova chrámu, o jehož existenci svědčí archeologické nálezy.<sup>76</sup>

#### 4.9. Zvíře

Baalovým zvířetem byl býk, jenž vyjadřoval sílu, moc a plodnost a byl původně charakteristickým zvířetem Ela.<sup>77</sup> Postupem času, jak se Baal dostával do popředí a povědomí jako vládnoucí bůh (byť stále bok po boku s Elem), přisvojil si i tento znak vládnoucích božstev.

---

epitetem „syn Daganův, Elovou podporou jiných božstev a potvor a rovněž vzájemnou otevřenou rivalitou. Dále Smith zmiňuje teorii konfliktu dvou božských forem, nebeské (Baal) a astrální (El a další božstva, např. jím podporovaný Aštar). Obdobná argumentace i u Kapelruda (Kapelrud, 1952).

<sup>65</sup> Haddad, 1960, str. 52; van Zijl, 1972, str. 341-345.

<sup>66</sup> Day, 1992, str. 545; Herrmann, 1995, str. 250.

<sup>67</sup> Wyatt, 1992, str. 404.

<sup>68</sup> Epiteton *alijn* vyjadřuje Baalovo výsostné postavení v panteonu (Irwin, 1999, str. 73).

<sup>69</sup> Odkazuje na pozemskou sféru kosmu, ale rovněž se může vztahovat k podsvětí (Haddad, 1960, str. 53; Dietrich a Loretz, 1980; Herrmann, 1995, str. 256; Wyatt, 1992, str. 416-417).

<sup>70</sup> Baalovou doménou byla, krom jiného, i nebesa a jízda na oblacích. „Zajisté, pravím ti, ó princí Baale, opakuj, ó Vozataji na oblacích“ (KTU 1.2.iv.8; překlad Stehlík, 2003). Podobné obrazy boha jedoucího na oblacích nalezneme i na několika místech Starého zákona (Dt, Iz, Ž a další).

<sup>71</sup> Irwin, 1999, str. 78-79; podobně nalezneme i v případě fénických a aramejských inskripcí, například *b'l sdn*, Baal Sidónu, či *b'l lbnn*, Baal Libanonu (Herrick, 2004).

<sup>72</sup> Jak sám Wyatt upozorňuje, s ohledem na fragmentárnost textu lze v tomto směru pouze spekulovat (Wyatt, 1992, str. 416).

<sup>73</sup> Zbraně se mohou lišit; kromě kyje může třímát i kopí či vladařské žezlo, popřípadě mít u pasu meč. Může být s vousy i bez (Heller, 2010, str. 303).

<sup>74</sup> Gabal/Jebel al-Aqra, *Mount Casius*, se nachází asi 30 kilometrů severně od Ugaritu. Její vrchol je téměř neustále obklopen mlhou.

<sup>75</sup> Albright, 1950.

<sup>76</sup> Heller, 2010, str.301.

<sup>77</sup> V ugaritských textech je osloven epitetem *šr*, býk.

## 5. El a Jahve

### 5.1. Jahve jako věkovitý bůh

Z ugaritských výtvarných<sup>78</sup> i literárních nálezů je zřejmé, že bůh El byl vnímán jako starý muž s prošeďivěným vlasem a vousem, jak ostatně nejpregnantněji vyjadřuje vášnivě pronesená hrozba bohyně Anat: „Způsobím, aby tekla **po šedinách** jeho krev, **po šedinách vousů** jeho sedlá krev (...).“<sup>79</sup> Rovněž je často nazýván jako *ab šnm*, Otec let/věků.<sup>80</sup>

Ve Starém zákoně lze nalézt celkem tři zmínky, které různým způsobem odkazují ke stáří boha Jahveho, přičemž ve dvou z případů se dokonce nehovoří o bohu jakožto Jahvem, nýbrž přímo o Elovi.<sup>81</sup> 1. Elíhú, jeden z Jóbových přátel: „Hle, Bůh (*el*) je vyvýšený, nad naše poznání, **počet jeho let je nevyzpytatelný**“ (Jb 36,26). 2. Modlitba k bohu: „Pravím: Bože (*elí*) můj, uprostřed mých dnů mě odtud neber! **Z pokolení do pokolení půjdou tvá léta**“ (Ž 102,25). Jde o jediné místo v Žalmech, kde se o bohu hovoří jako o „mém Elovi“. 3. Jób se táže boha: „Jsou tvoje dny jako dny člověka, **léta tvá** jako dny muže (...).“ (Jb 10,5).

Připomínkou Elova epiteta Otec věků a rovněž jeho charakteristického vzezření může být i zmínka v Danielovi 7, kde je bůh oslovován jako „Věkovitý“ a „vlasy jeho hlavy (jsou) jako čistá vlna“ (Da 7,9). F. M. Cross<sup>82</sup> a J. A. Emerton<sup>83</sup> jsou zcela přesvědčeni, že jde o vyjádření boha Ela. Dále zmíněný Syn člověka, jenž cestuje oblaky a získává od Věkovitého vládu, by mohl být připomínkou Elova syna Baala, a potvory, které vylézají z moře, pak nepřítel, jež Baal porazil.

### 5.2. Jahve jako moudrý bůh

„Velký jsi, Eli, zajisté **moudrý** jsi, šediny brady tvé zajisté napověděly ti (...).“<sup>84</sup> Stáří a moudrost byly prvky tradičně vzájemně spjaté, včetně rozvážnosti a dobrého úsudku. Nepochybně i pro svou moudrost se El těšil hluboké úctě shromáždění bohů a jeho slovo bylo svaté a pro všechny závazné.

V Ezechielovi 28 bůh promlouvá skrze svého prostředníka k týrskému králi, jenž ve své domýšlivosti, pramenící z nabytého bohatství, nabyl rovněž přesvědčení, že jest bohem. Tato troufalost neprošla bez povšimnutí a v posledku byla exemplárně potrestána. Když bůh ve své řeči parafrázuje královny úvahy, hovoří o *elovi* a rovněž následně několikrát zmíní královu moudrost a rozumnost, díky níž nabyl takových statků (a poté zpychnul).<sup>85</sup> Podle Daye je pravděpodobné, že autor tohoto textu byl obeznámen s proslulou Elovou moudrostí, kterou pak následně projektoval do obrazu týrského krále považujícího se za boha.<sup>86</sup>

### 5.3. Jahve jako stvořitel bůh

Nelze s jistotou říci, zdali Jahveho stvořitelský aspekt byl přítomen v obrazu tohoto boha již od počátku, anebo zdali jej později převzal od Ela; samotná etymologie jeho jména rovněž není příliš nápomocná, jelikož spíše než význam „on tvoří“ vyjadřuje „on jest“.<sup>87</sup>

<sup>78</sup> Ačkoli vyobrazení nejsou přímo označena jeho jménem.

<sup>79</sup> KTU 1.3.v.2-3; překlad Stehlík, 2003.

<sup>80</sup> Např. KTU 1.4.iv.23-24.

<sup>81</sup> Greenfield, 1987, str. 545-560.

<sup>82</sup> Cross, 1997, str. 17.

<sup>83</sup> Emerton, 1958, str. 225-242.

<sup>84</sup> KTU 1.4.v.3-4, promluva bohyně Ašery; překlad Stehlík, 2003.

<sup>85</sup> „Lidský synu, řekni týrskému vévodovi: Toto praví Panovník Hospodin: Ve svém domýšlivém srdci si říkáš: ‚Jsem Bůh, sedím na božském trůnu v srdci moří.‘ Jsi člověk, a ne Bůh, i když své srdce vydáváš za srdce božské! Hle, jsi **moudřejší** než Daniel, nic tajného se před tebou neutají. Svou **moudrostí** a rozumností ses domohl blahobytu, do svých pokladnic jsi získal zlato a stříbro. Množstvím své **moudrosti** i svými obchody jsi rozhojnil svůj blahobyt a pro ten tvůj blahobyt se tvé srdce stalo domýšlivým“ (Ez 28,2-5).

<sup>86</sup> Day, 2000, str. 19.

<sup>87</sup> „Bůh řekl Mojžíšovi: **JSEM, KTERÝ JSEM**. A pokračoval: Řekni Izraelcům toto: **JSEM** posílá mě k vám“ (Ex 3,14).

Hovoří-li se o Jahvem jakožto stvořiteli, užívá se v některých výpovědích o tvoření slovesa *qnh*,<sup>88</sup> jež se v nebiblické tradici vztahuje právě k Elovu stvořiteliském aktu,<sup>89</sup> rovněž tak o „El(-Elyonovi),<sup>90</sup> stvořiteli (*qnh*) nebes a země“ (Gn 14,9, 20), a synech Boha (Jb 1,6).

Vskutku zajímavou a nepříliš transparentní entitou je právě Elyon, považovaný za božstvo dávný Jebúsejců. Názory odborníků, nakolik má El a Elyon k sobě blízko, se značně rozcházejí, od představy, že šlo o jednoho a téhož boha, přes představu o kompozitním božstvu,<sup>91</sup> až k pojetí, které hovoří o dvou odlišných bozích.<sup>92</sup> Z dostupných textových zdrojů lze však pouze říci, že Elyon s Elem sdílel společné vlastnosti, jakými byla například schopnost tvořit, rovněž také byl Elyon spjat se syny boha a mýtickými prameny. Současně v sobě snoubí i určité aspekty Baala, jakými je například bouřná povaha, „zaburácel na nebi“ (Ž 18,14), či sídlo na hoře Cáfón.

#### 5.4. Synové Eloví, synové boha

Jako měl El své shromáždění bohů, měl rovněž i Jahve svou suitu věrných,<sup>93</sup> která postupem času ztratila na božském charakteru a stalo se z ní uskupení poslů-andělů.<sup>94</sup> Toto shromáždění je ve Starém zákoně připomínáno hned několikerým způsobem, a to jako: synové Boha,<sup>95</sup> synové bohů,<sup>96</sup> synové Nejvyššího,<sup>97</sup> synové Izraele.<sup>98</sup> Rovněž je na ně na mnoha místech odkazováno i nepřímo, a

<sup>88</sup> „Cožpak není on tvůj **Otec**? Vždyť mu patříš. On tě učinil (*qaneka*) a zpevnil“ (Dt 32,6).

<sup>89</sup> Výraz není doložen z ugaritských pramenů; v Karatepe byl nalezen fénický nápis Azitawaddy, který zmiňuje *l qn rc*, Ela, stvořitele země.

<sup>90</sup> Entita popisovaná jako pre-izraelitské božstvo Jebúsejců.

<sup>91</sup> E. E. Elnes a P. D. Miller, „Elyon“, DDD, 1999, str. 560-571.

<sup>92</sup> U Filóna se dochovala zmínka o Elyonovi (Elioun) jakožto „otci nebes a země“, čímž připomíná výpověď o „stvořiteli nebes a země“ (Gn 14,19, 20), obojí blízké kenaanské představě boha Ela. Hovoří nicméně o Eloví a Elyonovi jakožto o dvou rozdílných božstvech (Eusebius, 1.10).

<sup>93</sup> Ve Starém zákoně se již neobjevuje v Ugaritu tak oblíbený výraz pro shromáždění: *pchr*. Pro vyjádření božského koncilu sloužily podle McGinna následující výrazy: 1. *'dt* – shromáždění; nejčastěji se objevující, často v souvislosti s Izraelem či syny Izraele, Jahvem, v Ž 82,1 odkazuje dokonce k božskému koncilu („V shromáždění bohů postavil se Bůh, vykoná soud mezi bohy“); 2. *m'd* – pro vyjádření určeného místa či času; ve více než 140 případech odkazuje ke „stanu setkávání“, v Iz 14,13 pak dokonce ve spojení „Hora setkávání“ (A v srdci sis říkal: Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, zasednu na Hoře setkávání na nejzazším Severu.), srovnej „Hora setkávání“ v KTU 1.2.i.20; 3. *dvr* – shromáždění; v textech se vyskytuje často, badatelé se však v jeho překladu rozcházejí, s významem „shromáždění“ jako první přišel F. J. Neuberg v případě pasáže Am 8,14, kde se tradičně četlo: „Jakože živi jsou tví bohové, Dane, a jakože živa je cesta Beer-šeby“, kde překlad „cesta“ přeformuloval na spojení „tvůj kruh“ a následně na „tvůj panteon“, výsledné čtení pak skýtá paralelismus: „Jakože živi jsou tví bohové, ó, Dane, a jakože živý je tvůj panteon, ó, Beer-šebo.“ (Neuberg, 1950, str. 215-217; podobně pak i např. Jr 2,31 a 7,29, Ž 95,10 či Iz 53,8); 4. *svd* – tajná rada, tajná promluva (Ž 89,8 jako „kruh svatých“, Jr 23,18, Am 3,7, Jb 15,8); pro vyjádření kruhu důvěrníků, jenž poskytuje rady, božské shromáždění svatých (Ž 89,8, Za 14,5). Zmínky o „svatosti“ shromáždění naznačují, že mohlo jít o bohy; „svatost“ byla jednou z božských kvalit, o ugaritských bozích se hovořilo jakožto o svatých, např. KTU 1.17.i.2-3, 7-8 a další, kde Daniel obětuje bohům: „bohům nechť dá jíst, opásaný nechť dá pít svatým“ (McGinn, 2005, str. 76-82).

<sup>94</sup> Day hovoří takto: „Původně to byli bohové, ale poté, co se monoteismus stal výsadním, byli tito bohové degradováni na anděly“ (Day, 2000, str. 22, vlastní překlad). McGinn je přesvědčen, že přes to všechno je charakter starozákonního shromáždění i nadále božský, na základě zmínek o „synech Boha“, jejich „svatosti“ a odkazech *elim* a *elohim*; připouští však možnost, že by do božského shromáždění mohli mít příležitostně přístup i výjimeční lidé, sloužící jako emisari či poslové, nicméně stálá „základna“ tohoto tajného uskupení mohla být podle McGinna ryze božská (McGinn, 2005, str. 173-174). K. Břeňová ve svém článku uvádí, že se později stali „pouhou manifestací Jahvovy moci“ (Břeňová, 2004, str. 73). Smith rovněž ve svém výkladu hovoří nejdříve o „božských bytostech“ a dochází až k „nebeským“ či „andělským“. Tématem povahy starozákonního shromáždění se intenzivně zabývá i M. S. Heiser (The Divine Council); proměnu božského charakteru shromáždění považuje za klíčový prvek při sledování vývoje izraelského náboženství.

<sup>95</sup> „Nastal pak den, kdy přišli **synové Boží** (Boha), aby předstoupili před Hospodina; přišel mezi ně i satan“ (Jb 1,6).

<sup>96</sup> Např. Ž 29,1 či 89,7; v českém ekumenickém překladu se však jak pro synové Boha, tak pro synové bohů shodně užívá spojení synové Boží.

<sup>97</sup> „(...) Jste bohové, všichni jste **synové Nejvyššího** (...)“ (Ž 82,6).

<sup>98</sup> „Když Nejvyšší přiděloval pronárodům dědictví, když rozsazoval lidské syny, stanovil hranice kdejakého lidu podle počtu **synů Izraele**“ (Dt 32,8).

to například jako na „nebeský zástup“ (1Kr 22,19) či „shromáždění bohů“ (Ž 82,1); často v souvislosti s prvním člověkem, ochranou, božím voláním či proroctvím. Důležité je též poznamenat, že žádné ze spojení neodkazuje přímo k Jahvem, ale vždy hovoří o bohu či božích (*elohim, elim*).

V případě Elova shromáždění bohů se hovořilo o „synech Ela“ (*el* mohlo být i generickým vyjádřením pro boha) a rovněž o „sedmdesáti synech Ašery“<sup>99</sup> (*šb 'm bn ašrt*). Jelikož Ašera byla Elovou chotí a El byl mimo jiné i otcem bohů, lze taktéž v případě Ela, ačkoli se tento počet nikde explicitně nedochoval, hovořit o sedmdesáti potomcích.<sup>100</sup> Paralelně i Jahveho shromáždění, byť již nikoli božského charakteru, čítalo pravděpodobně sedmdesát členů. „Když Nejvyšší přiděloval pronárodům dědictví, když rozsazoval lidské syny, stanovil hranice kdejakého lidu **podle počtu synů Izraele**“ (Dt 32,8).<sup>101</sup> Podle Deuteronomia 10 bylo takových národů celkem sedmdesát, a tak lze stejně uvažovat i v otázce počtu božích synů.<sup>102</sup>

Podle 1Kr 22,19 u boha „sedícího na trůně“ stojí „všechn nebeský zástup“, což by podle McGinna mohlo ukazovat přímo na astrální božstva.<sup>103</sup>

### 5.5. Ugaritský El ve Starém zákoně

Jak již bylo řečeno dříve, výrazu *el* se užívalo jednak jako vlastního jména boha Ela, druhak však, a to především, jako generického výrazu pro božstvo (*el* – bůh, stejně jako *ba 'al* – pán). Ve Starém zákoně se objevuje slovo *el* na mnoha místech (celkem kolem dvě stě třiceti případů), často ve svém prostém významu bůh,<sup>104</sup> v některých částech je však uváděno do takového kontextu, který zcela zřejmě odkazuje na ugaritského Ela. Nejpregnantněji je to vyjádřeno v následujících případech:

- *el* je spjat s **božským shromážděním** a s **horou setkávání**;

Ž 82,1: „V **shromáždění bohů** postavil se Bůh (*el*), vykoná soud mezi bohy“<sup>105</sup> El měl, stejně jako Jahve, svůj božský koncil, shromáždění božských synů, kterých bylo, stejně jako pozemských národů, na sedmdesát. Iz 14,13: „(...) Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad **Boží hvězdy**,<sup>106</sup> zasednu na **Hoře setkávání** na nejzazším Severu.“ Zde se nachází hned několik indicií ukazujících na ugaritského Ela: podle Jb 38,7<sup>107</sup> a KTU 1.10.i.3-4<sup>108</sup> je možné spatřovat ve hvězdách Ela syny Elovi, rovněž v Hoře setkávání to samé místo, kde se scházelo a zasedalo shromáždění Elovo.

<sup>99</sup> KTU 1.4.vi.46.

<sup>100</sup> Tournay, 1949, str. 37-60; Albright, 1959, str. 339-346.

<sup>101</sup> Day uvádí, že namísto „synů Izraele“ by mělo být „synů Boha“; odkazuje například na kumránský fragment 4QDeut a dodává, že k překrytí spojení mohlo dojít ve snaze odstranit jeho polyteistického ducha (Day, 2000, str. 23; Day uvádí podle Ulrich, Cross, Crawford, Duncan, Skehan, Tov, Treballe Barrera, 1995, str. 90).

<sup>102</sup> Day, 1985, str. 174-175; R. N. Whybray (Whybray, 1985, str. 402-407) je přesvědčen, že vyjádření počtu sedmdesáti je spíše symbolické a odkazuje k vysokému blíže nespecifikovanému číslu. Deuteronomium 10 nás však systematicky informuje o sedmdesáti konkrétních národech. D. I. Block (Block, 1988, str. 20-21) tvrdí, že implicitně vyjádřených sedmdesát bohů pozemských národů v Dt 32,8 je reminiscencí Gen 10, tedy pouhou aluzí na sedmdesát národů. Day k druhé ze zmíněných tezí dodává, že již ugaritská literatura, starší než jakékoli starozákonní odkazy ke konkrétnímu počtu národů, hovoří o sedmdesáti Elových synech (Day, 2000, str. 23-24).

<sup>103</sup> Opírá se o Dt 4,19: „abys nepovznášel své zraky k nebesům, a když bys viděl **slunce, měsíc a hvězdy, všechny nebeský zástup**, nedal se svést a neklaněl se jim a nesloužil (...).“ Podobně i v Da 8,10: „Vzmohl se tak, že sahal až k **nebeskému zástupu**, srazil na zem část toho **zástupu, totiž hvězd**, a rozšlapal je“ (McGinn, 2005, str. 170-171).

<sup>104</sup> Rendtorff, 1993, str. 192-196.

<sup>105</sup> 1. Totožně i v KTU 1.15.ii.7, 11.

<sup>106</sup> Hvězdy Boha (*el*).

<sup>107</sup> „Do čeho jsou zapuštěny její podstavce, kdo kladl její úhelny kámen, zatímco **jitřní hvězdy** společně plesaly a všichni **synové Boží** propukli v hláhol?“ Je tu zjevné užití paralelismu, v rámci něhož se dvakrát opakuje totožné sdělení, vždy jinými slovy, za bohatého užití synonym; tradiční fenomén ugaritské literatury, především pak Baalovského cyklu, který je paralelismy přímo skrz naskrz protkán. Účelem bylo snazší zapamatování (jedna z mnemotechnických pomůcek) a efektivnější předávání orální tradice.

<sup>108</sup> Láska Baala a Anat; v první části, jež je značně poškozená, lze číst pravděpodobný paralelismus: „synové boží“ – „shromáždění hvězd“.

- *el* je spjat s **moudrostí** a jeho sídlo je spjato s **vodním živlem**;

Ez 28,2-9: „(...) Ve svém domýšlivém srdci si říkáš: ‚Jsem Bůh, sedím na **božském trůnu v srdci moří**.‘ (...) Hle, jsi **moudřejší** než Daniel, nic tajného se před tebou neutají (...).“ Tato pasáž z Ezechiela je výjimečná především svým několikerým výskytem výrazu *el* v souvislosti s tradičními aspekty ugaritského Ela; kromě Ez 10,5 se ho již jinde neužívá.

- *el* je spjat s **vysokým věkem** a je **stvořitelem**;

Ž 102,25-26 (a dále): „Bože můj, uprostřed mých dnů mě odtud neber! z pokolení do pokolení půjdou **tvá léta**. **Dávno jsi založil** zemi, i nebesa jsou dílo tvých rukou.“

- *el* je spjat s **milosrdností** a **laskavostí**;

rovněž i o Jahvem se hovoří jakožto o milosrdném a laskavém:<sup>109</sup> „Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, (...)“ (Ex 34,6).<sup>110</sup>

Kromě milosrdnosti a laskavosti sdílí Jahve s Elem rovněž otcovství,<sup>111</sup> zjevování se ve snech, patronaci nad lidmi a jejich léčení,<sup>112</sup> oba sídlí ve stanu (stan setkávání)<sup>113</sup> uprostřed kosmických vod.<sup>114</sup>

Ve prospěch předpokladu, že v rámci starozákonní tradice došlo k asociaci Ela s Jahvem, hovoří i skutečnost, že jakékoli rozlišování mezi Elem a Jahvem je velice zřídka a jakékoli výhrady vůči Elovi rovněž tak. Podle Smithe je Gn 49,24-25 jedním z těch výjimečných případů, kdy se hovoří, byť ne příliš transparentně, současně o Elovi a Jahvem jakožto dvou božstvech (výčet Elových epitet a na nich nezávislá zmínka o Jahvem).<sup>115</sup> v Ex 6,2-3 se píše: „A Bůh řekl Mojžíšovi: ‚Já jsem Jahve. **Zjevil jsem se** Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi **jako El Šadaj**, ale mé jméno je Jahve. Nedal jsem se jim poznat‘ (vlastní překlad podle M. S. Smithe).<sup>116</sup> Smith je přesvědčen, že se jedná o zřejmé vyjádření toho, že bohem patriarchů nebyl Jahve, ale právě El, proto jej (Jahveho) nemohli poznat. Rovněž i jméno Izrael nese teoforní prvek Ela a nikoli Jahveho, protože pokud by od samého začátku byl bohem Izraele právě Jahve, vypadalo by pojmenování buď jako *yišra-yahweh*, anebo *yišra-yah*.<sup>117</sup>

Pro identifikaci Ela a Jahveho může v posledku hovořit i indicie ukazující na přítomnost dalších božských entit v Jahveho okolí, ať už to byla bohyně Ašera nebo astrální božstva.

Mohlo dojít k následujícímu vývoji:<sup>118</sup>

1. El mohl být zpočátku bohem Izraele, což dokládá nejen samotné pojmenování „Izra-el“, ale i jeho distinkce vůči Jahvem;

<sup>109</sup> Rovněž i Alláh je vzýván jako milosrdný a slitovný.

<sup>110</sup> Srovnatelně i Ž 103,8, Jon 4,2 či Neh 9,31.

<sup>111</sup> „Takto odplácíte Hospodinu, lidé zbloudilý a nemoudrý? Cožpak není on tvůj **Otec(?)**“ (Dt 32,6). Dále např. Iz 63,16 a 64,7.

<sup>112</sup> V mýtu o Keretovi, kde král Keret těžce onemocní, jelikož nesplní závazek vůči bohyni Ašere, pronáší El následující: „Já budu zařikávat a vzkládáním složím (ruce). **Vypudím nemoc, vyženu chorobu**“ (KTU 1.16.v.25-28). Jahve je rovněž nadán stejnou schopností: „I modlil se Abraham k Bohu a Bůh **uzdravil** Abímeleka i jeho ženu a jeho otrokyně, takže rodily“ (Gn 20,17).

<sup>113</sup> Bůh promlouvá k Mojžíšovi: „Hle, přiblížily se dny tvé smrti. Povolj Jozua a postavte se do **stanu setkávání** a já mu dám příkaz“ (Dt 31,14).

<sup>114</sup> „Pohled’ na Sijón, město našich slavností! Tvé oči spatří Jeruzalém, nivu poklidnou, **stan**, který nebude stržen, jehož kolíky nikdy nebudou vytrženy a z jehož provazů se žádný nepřetrhne. Neboť tam je náš Vznesený, Hospodin. Je to místo, kde jsou **řeky, říční ramena přeširoká**; nevydá se tam veslice a vzosný koráb tam nepřeplyje“ (Iz 33,20-21).

<sup>115</sup> Podle jednoho ze svitků od Mrtvého moře (4QDeut) byl El dokonce dáván do vztahu s Jahvem jako otec a syn; když Elyon rozdělil dědictví svým synům, část dal i Jahvem, a to právě Izrael (Tov, 1992, str. 269; Duncan, 1995, str. 90; Smith, 2001, str. 143).

<sup>116</sup> Ve prospěch argumentace, že Jahve skutečně nebyl „tím prvním“ hovoří i následující část: „Šéta měl rovněž syna, jemuž dal jméno Enoš. **Tedy se začal vzývat Jahve jménem**“ (Gn 4,26; vlastní překlad podle Dijkstra, 2001, str. 82).

<sup>117</sup> Vychází z osobních jmen nesoucí teoforní prvek Jahveho (de Moor, 1990, str. 267; Pardee, 1988, str. 119-151; Smith, 2001, str. 142-143).

<sup>118</sup> Smith, 2001, str. 143-144.

2. El mohl být zpočátku hlavou panteonu bohů, z nichž jedním, rozhodně ne nevýznamným, byl právě Jahve; ten by pak byl i jedním z Elových božských synů;
3. El mohl projít postupnou fúzí s Jahvem a stát se v posledku jedním božstvem.

Po určitém čase se však El, jakožto samostatné božstvo, vytratil, jelikož Jahve do sebe absorboval jeho charakteristiky, a stejně jako ugaritský Baal i on nabyl na síle a významu a dostal se do popředí oficiálního kultu. Zatímco však Baal si udržel striktní distinkci od Ela, Jahve mnohé elovské aspekty převzal a později Ela zcela nahradil.<sup>119</sup>

### 5.6. El jako božstvo Exodu?

Podle tradice byl bohem Izraele, tedy bohem lidu, který utekl z egyptského zajetí, Jahve. Připustí-li se, že kdysi dávno na témže území existoval i bůh El, který dal vzniknout jménu Izrael, klíčovým a jediným bohem židovské tradice byl přesto právě Jahve. Badatelé jako například Smith,<sup>120</sup> Schaeffer<sup>121</sup> či Wyatt<sup>122</sup> však toto biblické pojetí částečně zpochybňují a vyslovují pro mnohé nepředstavitelné: co když bohem, jenž byl přítomen v časech, kdy zotročený lid dosáhl své svobody, nebyl Jahve, ale právě El, s nímž byl Jahve později ztotožněn? Ve prospěch argumentace o elovském původu hovoří následující: „**EL**, který je vyvedl z Egypta, **měl rohy jako divoký býk**“<sup>123</sup> (Nu 23,22; 24,8).<sup>124</sup> Rovněž v části Numeri 23-24 se Elovo jméno objevuje třikrát víc než Jahveho, což podle B. A. Levina<sup>125</sup> nasvědčuje, že by mohlo jít o starou tradici boha Ela, částečně doplněnou zmínkami o Jahvem. Rovněž již dříve zmíněný Ex 6,2-3<sup>126</sup> může napovídat, že původním božstvem byl El (El Šadaj), který byl později identifikován s Jahvem, a zde může jít o snahu tuto proměnu objasnit.<sup>127</sup>

### 5.7. Sídlní místo

Aluze na Elovo sídlo se pravděpodobně nachází v části Ezechiel 28,<sup>128</sup> kde bůh je zcela ojedinele osloven jako *el*,<sup>129</sup> sedí na „božím trůnu v srdci moří“ (Ezech 28,2),<sup>130</sup> na boží hoře (Ez 28,14, 16)<sup>131</sup> a je několikrát označován za moudrého (Ezech 28,2, 28,6). Ačkoli je Ezechiel 28 rozdělen na několik částí, první dvě (2-10, 12-19) nejspíš skýtají indicie vedoucí k ugaritské tradici, a tedy i Elově sídlnímu místu „u pramene dvou řek na božské hoře“; ta druhá pak variaci na Genesis 2 a 3,<sup>132</sup> hovořící o zahradě Eden,<sup>133</sup> která se podle Genesis nacházela, stejně jako „boží

<sup>119</sup> „Mnohé, ne-li všechny, vlastnosti otce a syna mohly být začleněny do (představy) jediné božské hlavy panteonu, (...) Vymazáním boha-otce vymizelo i vnímání syna jakožto syna. A pak již zůstal jen Jediný“ (Smith, 2001, str. 144, vlastní překlad).

<sup>120</sup> Smith, 1994, str. 207-208; Smith, 2001, str. 146-148.

<sup>121</sup> Smith, 2001, str. 146.

<sup>122</sup> Wyatt, 1992, str. 78-83; Smith však s mnoha argumenty nesouhlasí (Smith, 2001, str. 276, pozn. č. 77).

<sup>123</sup> Ugaritský „Býk El“ byl spjat právě s býkem, což bylo tradičním zvířetem vládnoucích božstev.

<sup>124</sup> Podle Smith, 2001, str. 146, vlastní překlad.

<sup>125</sup> Levine, 1991, 58-72, 337-338.

<sup>126</sup> „A Bůh řekl Mojžíšovi: „Já jsem Jahve. Zjevil jsem se Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi jako **El Šadaj**, ale mé jméno je Jahve. Nedal jsem se jim poznat“ (vlastní překlad podle M. S. Smithe).

<sup>127</sup> Garr, 1992, str. 385-408.

<sup>128</sup> Týrský král se zde snaží vyrovnat bohu; za tuto troufalost je jím však tvrdě potrestán. M. H. Pope v tom spatřuje paralelu ke vztahu Ela a Baala a jejich výměnu rolí (svrhnutí Ela Baalem; jeden z pohledů na vztah mezi těmito bohy). Častější interpretace, založená mimo jiné i na představě o úzkém sepětí mezi Elem a Jahvem, však tuto paralelu vyvrací a pracuje s pádem týrského krále rukou boha Ela tak, jak se explicitně jeví.

<sup>129</sup> Dále již jen v pasáži Ezech 10,5, kde se objevuje jako El Šadaj.

<sup>130</sup> H. J. van Dijk je přesvědčen, že představa Elova sídlního místa v Ez 28,2 není přítomna.

<sup>131</sup> „(...) pobýval jsi **na svaté hoře Boží** (...)“ (Ez 28,14). „I skolím tě, **srazím z hory Boží**, cherube ochránce, vyhladím tě zprostředka ohnivých kamenů“ (Ez 28,16).

<sup>132</sup> McKenzie, 1956, str. 322-327.

<sup>133</sup> A. J. Williams je přesvědčen, že Ez 28,12-19 nemá s příběhem Genesis 2-3 nic společného; podle něj jde o přísné pokárání týrského krále za jeho nesmírnou domýšlivost. Nevysvětluje však, proč by se měl zpočátku týrský král nacházet v edenské zahradě (Williams, 1976, str. 49-61). R. R. Wilson zase spatřuje v postavě týrského krále

trůn“ v Ezechielovi, u vodního toku.<sup>134</sup>

### 5.8. *Kde se nacházela zahrada Eden?*

<sup>10</sup>Z Edenu vychází řeka, aby napájela zahradu. Odtud dál se **rozděluje ve čtyři hlavní toky**.

<sup>11</sup>Jméno prvního je **Píšon**; ten obtéká celou zemi Chavílu, v níž je zlato,

<sup>12</sup>a zlato té země je skvělé; je tam také vonná pryskyřice a kámen karneol.

<sup>13</sup>Jméno druhé řeky je **Gíchón**; ta obtéká celou zemi Kúš.

<sup>14</sup>Jméno třetí řeky je **Chidekel (Tigris)**; ta teče východně od Asýrie. Čtvrtá řeka je **Eufkrat**.  
(Gn 2,10-14)

Pasáž Genesis skýtá vcelku pregnantní lokalizaci zahrady Eden u zdroje řek Eufkrat a Tigris, což může svědčit buď o Arménii nebo o Perském zálivu.<sup>135</sup> Ve prospěch prvního hovoří následující: řeka vytékající z Edenu se dále štěpí na čtyři toky, což svědčí, kromě logiky věci, o skutečnosti, že začíná pramenem a dále se rozbíhá;<sup>136</sup> v Ez 28,14, 16 je dvojí zmínka o boží hoře, na které by se měl nacházet Eden, což opět lépe koresponduje s hornatým charakterem arménské krajiny než s nížinatou oblastí Perského zálivu.<sup>137</sup>

V Gn 8,4 se hovoří o Noemově arše, která „spočínula na pohoří Ararat“, nacházejícím se v dávných dobách na území arménského království Urartu (dnešní Turecko). Inspiraci si starozákonní tradice vzala pravděpodobně z potopy popisované v Eposu o Gilgamešovi.<sup>138</sup> Zde se hrdina potopy, Uta-napištim, nachází u „ústí řek“, z čehož lze vyvodit, že by mohlo jít právě o arménské prameny řek Eufkrat a Tigris. Rovněž Gilgameš, který za Uta-napištimem cestuje, prochází oblastmi, které se nacházejí právě na území Arménie.<sup>139</sup>

Ve prospěch teze, že charakter zahrady Eden vycházel z ugaritských představ o Elově sídelním místě, hovoří i následující: sídlo prvního člověka se nacházelo v „božském koncilu“ (Jb 15,7-8), ugaritský božský koncil se scházel na Elově sídelní hoře;<sup>140</sup> rovněž důraz, jenž je dáván na moudrost (totéž místo a příslušné části Ezechiela 28), připomíná moudrého boha Ela; včetně stvoření, které bylo i doménou Ela, Tvůrce stvoření, *bnj bnvt*; edenská řeka Gíchón je rovněž zmíněna v Ž 46,5 a asociována s Elem (Elyon).

### 5.9. *El, býk; býčci Jarobeámovi*

<sup>26</sup>Pak si Jarobeám v srdci řekl: „Nyní by se mohlo království navrátit k Davidovu domu.

<sup>27</sup>Kdyby tento lid chodil slavit obětní hody do Hospodinova domu v Jeruzalémě, obrátilo by se srdce tohoto lidu k jejich pánu, judskému králi Rechabeámovi. Mne by zabili a vrátili by se k judskému králi Rechabeámovi.“

<sup>28</sup>Král se poradil a dal udělat **dva zlaté býčky** a řekl lidu: „Už jste se dost nachodili do

---

odsouzeného izraelského velekněze jeruzalémského chrámu. Není však příliš zřejmé, proč by mělo docházet právě k takové symbolické paralele (Wilson, 1987, str. 211-218). Pochopitelnější je sledovat v pádu týrského krále, k němuž byl odsouzen za svou pýchu, pád prvního člověka a jeho vyhnání z Edenu; Day je přesvědčen, že na základě podobnosti Ez 12-19 a Gn 2-3 lze spíše uvažovat o jejich vzájemné paralele (Day, 2000, str. 28-29).

<sup>134</sup> „Z Edenu **vychází řeka**, aby napájela zahradu. Odtud dál se **rozděluje ve čtyři hlavní toky**“ (Gn 2,10).

<sup>135</sup> Hovoří se i ve prospěch Perského zálivu, mimo jiné s ohledem na závěry některých badatelů, že sumerský ráj se mohl nacházet na témže místě (Tilmun, Bahrain).

<sup>136</sup> Albright, 1922, str. 15-31.

<sup>137</sup> Ostatní dvě řeky zcela nekorrespondují se současnou geografii; Gíchón obtékající zemi Kúš mohla být řeka Nil protékající Nubií, Píšon pak možná řeka Indus (Day, 2000, str. 30).

<sup>138</sup> „Nechť daleko při **ústí řek** teď Uta-napištim bydlí. I vzali mne a daleko při **ústí řek** mne usadili“ (Epos o Gilgamešovi, tabulka 11, řádky 194-197).

<sup>139</sup> Např. přechází arménskou horu Masios (Day, 2000, str. 30).

<sup>140</sup> „Byl jsi prvorozený z lidské rasy? Starší než pohoří? Byl jsi někdy přítomen božskému zasedání? Že jen ty sám jsi moudrý(?)“ (Jb 15,7-8, vlastní překlad z anglické předlohy CEV, American Bible Society, 1995; Český ekumenický překlad není pro naše účely příliš uspokojivý, jelikož hovoří o „důvěrném rozhovoru Božím“, z čehož není příliš zřejmé, že jde o božský koncil).

Jeruzaléma. Zde jsou tvoji bohové, Izraeli, kteří tě vyvedli z egyptské země!“

<sup>29</sup>Jednoho **býčka** postavil v **Bét-elu** a druhého dal do **Danu**.

<sup>30</sup>To svádělo lid k hříchu. Lid chodíval za jedním z nich až do Danu.

(1Kr 12,26-30)

V obrazu starozákonního Jahveho lze spatřovat celou řadu nepochybně Elovských aspektů, přičemž některé jejich výskyty jsou dokonce vztaženy přímo k samotnému Elovi. El, moudrý a věkovitý stvořitel, doprovázen božským shromážděním a sídlící na božské hoře – to vše lze současně říci i o Jahvem. Ve starozákonní tradici však lze nalézt i obrazy, které zcela zřejmě mají co dočinění s ugaritským Elem, ale nestaly se součástí obrazu Božího, nýbrž byly striktně odmítnuty. Jednou z odmítaných představ je paredros, jež by se nacházela po boku Jahveho, stejně jako El měl svou božskou choť Ašeru. z náznaků je však zřejmé, že pisatelé té doby si byli vědomi existence Ašeřina kultu a v části Dt 16,21 se dokonce o něm zmiňují v souvislosti s kultem Jahveho.<sup>141</sup> Obecně však lze říci, že je zde značné úsilí, především pak ze strany deuteronomistů, kult Ašery a jakýkoli jeho vztah k Jahvem odmítnout.<sup>142</sup>

Další z významných aspektů Ela bylo jeho připodobňování k býkovi (*tr il*) jakožto symbolické vyjádření jeho síly, jež je doloženo hned na několika místech ugaritského Baalovského cyklu.<sup>143</sup> V části 1Kr 12,26-30 se hovoří o dvou zlatých býčcích,<sup>144</sup> jež byli králem Jarobeámem I. umístěny v Bét-elu a Danu a jež jsou některými badateli, včetně Daye, považovány za kultické symboly převzatými izraelským Jahvem od ugaritského Ela.<sup>145</sup>

Většina badatelů<sup>146</sup> je přesvědčena, že býčci, které nechal Jarobeám vytvořit, náleželi do kultické symboliky samotného izraelského Jahveho.<sup>147</sup> Vysvětlují to následujícími indiciemi: 1. Jarobeám usiloval o zachování přízně lidu a zamezení jejich cest do Jeruzaléma; než aby se snažil o komplikovanou ochranu svých zájmů a současně o implementaci kultu zcela nového boha, je spíše nasnadě uvažovat o kultických předmětech boha současného; 2. Jarobeám hovořil o býčcích a dával je do souvislosti s bohy, jež izraelský lid vyvedli z Egypta, což podle starozákonní tradice učinil právě Jahve (Ex 32,4); 3. býčci jsou dávání do souvislosti s Jahvem i v Ex 32,5;<sup>148</sup> 4. jméno Jarobeámovy syna (Abijah) je jahvistické; 5. na samařské ostrace 41<sup>149</sup> bylo nalezeno osobní jméno *'glyw*, býček Jahveho či Jahve je býček; 6. skutečnost, že zlatí býčci nebyli odstraněni v rámci Jehúovy náboženské čistky, rovněž svědčí o tom, že byli považováni za součást jahvistického kultu a nikoli kultu zapovězených bohů.<sup>150</sup>

Ve prospěch teze, že býčí symbolika Jahveho kultu byla převzata právě z kultu ugaritského boha Ela,<sup>151</sup> svědčí následující: 1. na základě dochovaných písemných dokladů z Ugaritu lze usuzovat, že s býčí symbolikou byl spjat především bůh El; 2. jeden ze zlatých býčků byl uložen na

<sup>141</sup> „Nevsadiš si **posvátný kůl** ani žádný strom **při oltáři** Hospodina, svého **Boha**, který si uděláš“ (Dt 16,21).

<sup>142</sup> Významná a často citovaná práce na toto téma pochází od S. M. Olyana: Asherah and the cult of Yahweh in Israel, 1988.

<sup>143</sup> KTU 1.2.iii.21, 1.4.iii.31.

<sup>144</sup> Předměty s býčí symbolikou jsou doloženy i mnohými archeologickými nálezy.

<sup>145</sup> Day, 2000, str. 37; Cross, 1997, str.73-75; Curtis, 1990, str. 25-28.

<sup>146</sup> Alespoň podle slov Daye, opírajícího se o množství stejných badatelských závěrů (Day, 2000, str. 34-39).

<sup>147</sup> O alternativních interpretacích, jež uvažují o jiných božstvech, viz dále.

<sup>148</sup> „Když to Áron viděl, vybudoval před ním (sochou býčka) oltář. Potom Áron povolal: Zítra bude Hospodinova slavnost“ (Ex 32,5).

<sup>149</sup> Datované 100-150 let po Jarobeámovi i (Gibson, 1971, str. 10, 12).

<sup>150</sup> Podle E. Janáčové byla v Izraeli přítomna i ikonická tradice, v rámci níž byl Jahve spjat nejen se ztvárněním býčků, ale i hada (Nu 21,8-9: „Hospodin Mojžíšovi řekl: ‚Udělej si **hada** Ohnivce a připevni ho na žerď. Když se na něj kterýkoli uštknutý podívá, zůstane naživu.‘ Mojžíš tedy udělal bronzového **hada** a připevnil ho na žerď.“), nadto podle minoritní skupiny badatelů mohlo být jeho ztvárnění i antropomorfní. v rámci této hypotézy pracuje s argumenty H. Niehra (Niehr, 1997, str. 73-90), a to: v oblasti starověkého Předního východu byla ikonická tradice běžná; Jahve původně sídlil v „domě Božím“, chrámu, nikoli na nebesích; rozličné pasáže mohou odkazovat na možnost toto ztvárnění spatřit, a to i v procesích, obětovat mu, šatit a zdobit jej (Janáčová, 2006, 76-80).

<sup>151</sup> Někteří uvažují i o ugaritském Baalovi, s nímž měl Jahve také mnoho společného. O Baalovi se stejně jako o Elovi hovořilo jakožto o „býkovi“.

místě Bét-el, doslova „dům Elův“;<sup>152</sup> 3. kult v Bet-élu byl spjat především s patriarchou Jákobem a jeho bohem tradičně překládaným jako „Mocný Jákobův“ (Gn 49,24), alternativně však jako „Býk Jákobův“ na základě morfologické podobnosti. Podle této interpretace (3) by pak Jarobeámovi býčci měli co dočinění se starým kultem, zahrnujícím býčí symboliku, v Bét-elu.

Většina badatelů se shoduje, že Jarobeámovi zlatí býčci náleželi k Jahveho kultovní symbolice, a ta byla převzata z kultovní tradice nejvyššího ugaritského boha Ela.<sup>153</sup> Existuje však několik alternativních teorií, které býčí symboliku přisuzují božstvům odlišným.

Prvá z nich, a také jedna z nejstarších,<sup>154</sup> pracuje s představou, že zlatí býčci, ať už Jarobeámovi či Áronovi, byli zasvěceni kultu některého z egyptských božstev. Podle Danelia to mohla být bohyně Hathor, často zobrazovaná jako kráva.<sup>155</sup> Je však nepravděpodobné, že by si Jarobeám chránil svůj trůn implementací cizího božstva, stejně tak je stěží představitelné, že by se vysvobození z egyptské tyranie dalo vztahovat k božstvu pocházejícím ze země utlačovatelů (Ex 32).<sup>156</sup>

Další z teorií<sup>157</sup> považuje zlaté býčky za symboliku mezopotámského Sína, boha měsíce. Ve starozákonní tradici však výskyt boha Sína není doložen, stejně tak uctívání jakéhokoli boha měsíce není pro tuto tradici příliš rozšířené (nicméně jest).

Poslední tezí je představa,<sup>158</sup> že býčci mohli být kultickým symbolem boha Baala, rovněž spjatém s býčím aspektem<sup>159</sup> a často zmiňovaném ve Starém zákoně především v souvislosti s vyhlazováním jeho kultu a odkazováním na absolutní nepatřičnost. V neprospěch této teze hovoří především zmínky, jež napovídají, že býčci nebyli součástí jeho kultu:<sup>160</sup> „Tak vyhladil Jehú Baala z Izraele“ (2Kr 10,28; Baalův kult byl zcela evidentně vyhlazen). „Jehú se však neodvrátil od hříchů Jarobeáma, syna Nebatova, který svedl Izraele k hříchu, od zlatých býčků, kteří byli v Bét-elu a v Danu“ (2Kr 10,29; zlatí býčci zůstali zachováni).<sup>161</sup>

---

<sup>152</sup> Bét-el je doloženo i v jiných částech Starého zákona, např. Gn 35,7 či Gn 31,13.

<sup>153</sup> Cross, 1997, str.73-75; Curtis, 1990, str. 25-28.

<sup>154</sup> Doložena již u Filóna Alexandrijského či církevních Otců (Day, 2000, str. 35); ve dvacátém století zastáváno R. H. Pfeifferem (Pfeiffer, 1926, str. 211-222), E. Daneliem (Danelius, 1967, str. 95-114, 204-223) či J. Oswaltem (Oswalt, 1973, str. 13-20).

<sup>155</sup> Danelius, 1967, str. 95-114, 204-223.

<sup>156</sup> Driver, 1911, str. 348.

<sup>157</sup> Zastávaná badateli J. Lewy (Lewy, 1943-1944, str. 442-443, a 1945-1946, str. 448) a L. R. Bailey (Bailey, 1971, str. 97-115).

<sup>158</sup> T. J. Meek (Meek, 1929, str. 149-166) a H. M. Barstad (Barstad, 1984, str. 189).

<sup>159</sup> Curtis, 1990, str. 17-31.

<sup>160</sup> Paralelně lze zmínit i jednu z představ, která považovala ašery, kultické symboly bohyně Ašery, za náležející nikoli Jahveho, ale právě Baalovu kultu. Nicméně i tuto možnost je nutné vyloučit, protože o ašerách se hovoří i poté, co je prohlášeno, že Baalův kult byl zcela odstraněn. Princip uvažování je tu zcela stejný.

<sup>161</sup> Rovněž proroci Eliáš či Eliša nevyslovují žádnou kritiku vůči býčkům, ale současně jsou proti Baalovu kultu.

## 6. Baal a Jahve

### 6.1. Baal ve starém Izraeli

O co více byl ugaritský Baal uctíván jakožto božstvo nanejvýš významné, a to především pro svůj životadárný déšť, o to více byl pak pozdější starozákonní tradicí odmítán. Z jejího raného období je doložena celá řada osobních jmen s teoforním prvkem *ba'al*.<sup>162</sup> Ta mohla odkazovat k: ugaritskému Baalovi; Jahvemu ztotožněnému s Baalem; Jahvemu s užitím výrazu *ba'al* ve významu „pán“. Doloženo je i kompozitní jméno jednoho ze třiceti Davidových hrdinů, a to Bealiah/Baalyah, či dále jméno Yehobaal ve významu „Baal je Jahve“, „Jahve je Baal“.<sup>163</sup>

Ozeáš 2 skýtá zřejmou kritiku rozšířeného trendu sjednocovat Jahveho s Baalem, která může vyplývat například z Ozeášova příkazu: „A v onen den, říká Pán, mě budeš oslovovat ‚můj muži‘ a **nikdy již více ‚můj Baale‘** (Oz 2,18).<sup>164</sup> Baalové jsou zde dále dávání do souvislosti s plodností a úrodností, což bylo rovněž doménou ugaritského Baala.

Soupeření mezi vyznavači Baala a Jahveho je v posledku i ústředním tématem sporného klání na hoře Karmel, které mělo rozhodnout, který z bohů je tím pravým a jediným dárce deště, a tudíž i kýžené úrody.<sup>165</sup> Záměrem bylo ukázat, že právě Jahve je tím, kdo dává člověku vše potřebné, a nikoli Baal.<sup>166</sup> Rovněž oheň Jahveho (1Kr 18,38), jímž Jahve dává na hoře Karmel znamení, že on je tím pravým bohem, lze vnímat jakožto atmosférický jev, tradičně spjatý právě s Baalem.<sup>167</sup>

### 6.2. Baal Jezábel

Jezábel byla dcerou týrského krále Ithobaala a manželkou izraelského krále Achaba. Achab usiloval skrze manželství o rozšíření politického i obchodního vlivu a současně o přiměří, jeho svazek měl však dopad i náboženský. Jezábel byla oddanou uctívačkou boha Baala (a současně i jeho božské družky Aštarty), božstva dobře známého i na území jejího nového domova. Stala se však tím trnem v oku příznivcům boha Jahveho, jež usilovali o prosazení Jahveho absolutní jedinečnosti. Nejvýraznější osobností tohoto odporu byl prorok Eliáš. Vše pak vyvrcholilo střetem na hoře Karmel, kde se scházeli vyznavači Baala a kde v posledku byli následovníci Baala zahrání.

Období vlády Achaba a rozbrojů mezi vyznavači Baala a Jahveho bylo klíčové v utváření pozdějšího starozákonního pojmání (a odmítání) Baalova kultu.<sup>168</sup> V případě Baala Jezábel mohlo

<sup>162</sup> Například Gedeón byl současně nazýván **Jerubaalem** (Sd 7,1), podle Sd 6,32 vykládané jako „Odpůrce Baalův“, přesněji „Nechť Baal bojuje proti němu“; většinou badatelské obce však odmítané a vykládané spíše jako „Ať se Baal ukáže velkým“, „Ať Baal vzroste“ (Noth, 1928, str. 206-207; Albright, str. 109, 205; Day, 2000, str. 72). Dále například **Íšbaal**, Saulův syn a druhý izraelský král, častěji pak podle Segerta nazýván jako Íšbošet, muž hanby (Segert, 1995, str. 84), či **Meribaal** nebo **Baaliada**.

<sup>163</sup> Avigad, 1986, str. 8-9; podle onomastických dokladů bylo možné o Jahvem hovořit i jako o Baalovi (Day, 2000, str. 72).

<sup>164</sup> Vlastní překlad z anglického originálu podle Daye (Day, 2000, str. 72-73). Text pokračuje dále: „Odstráním z jejich úst jména baalů; jejich jména nebude už *nikdo* připomínat“ (Oz 2,19).

<sup>165</sup> 1Kr 18, především druhá polovina.

<sup>166</sup> Oz 2,10: „Nechce pochopit, že já jsem jí dával obilí, mošt i čerstvý olej, že jsem ji zahrnoval stříbrem a zlatem – a oni *to* dávali Baalovi.“

<sup>167</sup> Jahve je, stejně jako Baal, spjat s dalšími atmosférickými projevy, jakými byl například vítr, oblaka, déšť, hromy, blesky, rosa a žírnost (např. Ex 9,16; Am 4,7; Gn 27,28; 2S 22,14-15; DDD, Herrmann, str. 137).

<sup>168</sup> Podle Hellera byl ideologický boj proti takovému božstvu nejobtížnější. Pro svůj žádoucí charakter byl lidmi oblíben a byl rovněž nedílnou součástí zásadních okamžiků v životě člověka. I proto muselo dojít k incidentu na hoře Karmel. Heller je na základě toho přesvědčen, že přírodní božstva (tedy ta, která se podílejí na životaběhu přírody) musela být v rámci přesunu k monoteismu tvrdě potírána, apelativa božstev nadpřírodních (těch, kteří se nepodílejí, drží si odstup) byla naopak asimilována s představou Jahveho. Na základě toho lze vyvodit, že Baal, jakožto božstvo přírodní, muselo být ze své podstaty dehonestováno a odstraněno, kdežto El, božstvo spíše spadající mezi nadpřírodní, mohl předat mnoho ze svých příznaků a charakteristik bohu Jahvemu, a to zvláště s ohledem na jeho příhodné pojmenování (Heller, 2010, str. 94, 289-290, 298; Heller, 2000, str. 92).

jít buď o Melqarta, týrského patrona města,<sup>169</sup> nebo o *Ba'al Šamem*, „Pána nebes“, bouřné božstvo uctívané mj. i v Týru, ne nepodobné ugaritskému či starozákonnímu Baalovi. Stejně jako Jarobeám nechal zhotovit nejspíše pro domácího izraelského boha dva zlaté býčky, aby tak posílil svůj politický vliv, stejně tak i Achab respektoval spíše všem dobře známého Baala než cizí importované božstvo,<sup>170</sup> jehož protěžování ze strany Jezabel by mohlo Achabovi způsobit značné mocenské potíže.<sup>171</sup>

Rovněž Filónův popis Ba'al Šamema koresponduje s představou ugaritského Baala: „(...) když bylo sucho, vztáhli (tedy raní obyvatelé Fénicie) své ruce k nebi, ke slunci. Protože jej považovali za jediného boha, vládce nebes, nazývali jej Beelšamem, což je pro Feničany ‚Vládce nebes‘, ale pro Řeky ‚Zeus‘.“<sup>172</sup>

### 6.3. *Jahve jako Vozataj na oblacích*

V Žalmu 104,3 se o bohu hovoří následovně: „Mezi vodami si kleneš síně, z **mračen si vůz činíš a vznášíš se na perutích větru.**“ Tato představa, tedy Jahveho jedoucího v oblačném voze, je zcela totožná s představou Baala jakožto *rkb 'rpt*, Vozataje na oblacích (např. KTU 1.2.iv.8, 29). Nadto se dodává, že cestuje na oblacích skrze pouštinu: „Prozpěvujte Bohu, pějte žalmy jeho jménu, upravujte cestu tomu, který jede **pustinami**“ (Ž 68,5). Což s ohledem na čtyřicetileté putování Izraelitů pouští není nic neobvyklého, ačkoli je mezi badateli vcelku časté přesvědčení, že spíše než o výraz *rbt*, poušť, šlo o výraz *'rpt*, oblaka;<sup>173</sup> podle Daye bychom se nicméně neměli snažit hledat jiný význam, dává-li sdělení smysl samo o sobě.<sup>174</sup>

Podle výše citovaného Žalmu 104,3 je Jahveho nebeský vůz nejspíše tažen větrem, pravděpodobně v podobě symbolických okřídlených koní.<sup>175</sup> Apollodór z Athén, řecký filozof a historik, ve svém spise *Knihovna*, jenž pojednává o řecké mytologii a byl později odmítnut jako autenticky Apollodórov, hovoří o zápasu Dia a draka Týfóna, který se odehrává hned na několika místech a kde Zeus jede na okřídleném koni.<sup>176</sup> Jedním z míst střetu je i hora Cáfón,<sup>177</sup> kde paralelně svedl boj s drakem i Baal.<sup>178</sup> Day je podle těchto indicií přesvědčen, že základem tohoto motivu byly právě Baalovské mýty,<sup>179</sup> a ačkoli není řečeno explicitně, že nebeský vůz je tažen

<sup>169</sup> Klíčový je především verš 1Kr 18,27: (...), „Volejte co nejhlasitěji, vždyť je to bůh! Třeba je **zamyšlen** nebo má nucení anebo **odcestoval**. **Snad spí, at' se probudí!**“ 1. Melqart byl v rámci interpretatio graeca ztotožňován s Héraklem, který byl mimo jiného považován za filosofa; 2. O týrském Héraklovi se rovněž říkalo, že podnikl cestu do Libye; 3. Melqart byl spjat s obřadem probouzení. Jde však o pozdní doklady. Baal byl tradičně spojován spíše s Diem; rovněž i hora Karmel, na které se odehrával biblický střet, byla zasvěcena božstvu asociovanému s Diem. Méně pozdní výčet týrských božstev rozlišuje mezi jednotlivými Baalovskými božstvy a Melqartem, rovněž označení Melqarta jako „týrský Baal“ je pozdní (Day, 2000, str. 74).

<sup>170</sup> Eissfeldt, 1939, str. 18-23; Mulder, 1979; Smith, 2002, str. 44; Mazar, 1992, str. 118, 128.

<sup>171</sup> Mulder, 1979. Day v rámci argumentace ve prospěch Baal-Šamema uvádí, že Baal byl na rozdíl od Melqarta význačným týrským božstvem, což dokládá tím, že Baal byl častým teoforním prvkem osobních jmen (Day, 2000, str. 74). Olyan je však přesvědčen, že absence onomastických dokladů může, ale i nemusí ukazovat na marginálnost kultu. Nepředkládá žádné konkrétní vysvětlení a odkazuje se na komplikovanost a nekonzistentnost problematiky, současně ale pracuje s Tigayovým přesvědčením, že absence teoforního prvku v osobních jménech svědčí toliko o charakteru lidového, nikoli však oficiálního náboženství (Tigay, 1986). Olyan celou záležitost komplikuje tvrzením, že to samé může platit i naopak (Olyan, 1988, str. 35-37).

<sup>172</sup> Eusebius, 1.10; vlastní překlad. Pouze vztáhnutí Baala ke slunci je buď Filónovou filosofickou intervencí, anebo propojením Baal-Šamema s Horem behdetským (původní jméno města Edfu) – božstvem, jež v sobě snoubilo solární aspekt s plodností.

<sup>173</sup> Colenso, 1879, str. 114-115; Ginsberg, 1943, str. 109-115; Albright, 1950-1951, str. 12, 18; Driver, 1956, str. 128.

<sup>174</sup> Day, 2000, str. 92-93; Johnson, 1967, str. 78.

<sup>175</sup> Podobně i zde: „Na cheruba usedl a letěl a vznášel se na perutích větru“ (Ž 18,11).

<sup>176</sup> „I navrátila se Diovi jeho síla a ten, jedoucí na vozu taženém okřídlenými koňmi, zasypal Týfóna blesky a pronásledoval jej na horu zvanou Nysa (...)“ (Apollodór, *Knihovna* 1.6.3; vlastní překlad)

<sup>177</sup> „(...) jak prchal (Týfón), pronásledoval jej (Zeus) téměř až k hoře Cáfón, jenž se tyčí nad Sýrií“ (Apollodór, *Knihovna* 1.6.3; vlastní překlad).

<sup>178</sup> KTU 1.5.i.1-4.

<sup>179</sup> Day, 2000, str. 94.

koňmi, nepřímá zmínka by mohla být v KTU 1.5.v.6-11, kde se mimo jiného píše: „A ty, vezmi si mraky své, větry své, blesky své, deště své.“ Ondřej Stehlík<sup>180</sup> současně s J. C. de Moorem<sup>181</sup> odvozuje výraz *mdlk* od *mudulu*, hůl či žezlo, a z ugaritštiny následně překládá jako „hromovládná hůl“; Day s touto analogií nesouhlasí a ve výrazu spatřuje spíše vyjádření pro spřežení, ačkoli, dlužno dodat, je to tvrzení vsutku odvážné.<sup>182</sup>

#### 6.4. Jahve jako bůh, který pokořil draka

V ugaritských textech se v náznamech hovoří o sedmihlavém draku *ltn*, Lotanu/Litanu,<sup>183</sup> s nímž bojoval bůh Baal<sup>184</sup> či bohyně Anat.<sup>185</sup> Srovnatelně i ve Starém zákoně se objevují zmínky o draku, často nazývaném jako Leviathan (alternativně nejspíš jako Rahab),<sup>186</sup> rovněž s vícero hlavami<sup>187</sup> a svíjející se jako had.<sup>188</sup> Odkazy na Jahveho svádějícího souboj s drakem či mořem<sup>189</sup> se objevují ve starozákonní tradici hned na několika místech a uvádějí mýtický souboj nejčastěji do počátečních časů stvoření,<sup>190</sup> ačkoli v případě Iz 27,1<sup>191</sup> měl spíše eschatologický charakter.

#### 6.5. Daniel 7

Apokalyptickou reinterpretaci kenaanské tradice nalezneme rovněž v Danielovi 7, kde se střetávají hned trojí výrazné prvky,<sup>192</sup> a to: 1. Jahve, líčený jako bělovlasý starý bůh a oslovovaný jako Věkovitý, je připomínkou ugaritského boha Ela, Otce let, s šedým vlasem a vousem;<sup>193</sup> 2. Syn člověka,<sup>194</sup> líčený jako cestovatel nebesy a podřízený Věkovitému, skrze nějž získává vládu, má až nápadně blízko k Baalovi, Vozataji na oblacích, jehož vyvolil všemi respektovaný bůh El,<sup>195</sup> 3. Baal se stal králem až po porážce mořského Jama, stejně jako Syn člověka se jím stane až poté, co zahynou zvířata, jež povstala z moře.<sup>196</sup>

Synem člověka by podle indicií<sup>197</sup> v Danielovi, včetně jedné zcela zřejmé,<sup>198</sup> mohl být anděl

<sup>180</sup> Stehlík, 2003, str. 142.

<sup>181</sup> De Moor, 1966, str. 69-71.

<sup>182</sup> Day uznává svou troufalost, nicméně se odvolává na ugaritské sloveso *mdl*, jež v překladu znamená něco nebo někoho spoutat, ovládnout či zapřáhnout. v tomto smyslu by pak *mdlk* bylo to, co je ovládané, spřežení, jež táhne oblačný vůz (Day, 2000, 94-95; Day, 1979, str. 143-151).

<sup>183</sup> Emerton, 1982, str. 327-331.

<sup>184</sup> Bůh smrti Mót hovoří k Baalovi: „Ač jsi rozdrtil **Litana hada vinutého**, skoncoval s **hadem svinutým**, tyranem, který (má) **sedm hlav**, (až) žhne a klátí se nebe“ (KTU 1.5.i.1-4; překlad Stehlík, 2003).

<sup>185</sup> „Což jsem nezajala draka Ohniváka jeho? Srazil a jsem **hada vinutého, ovíječe se sedmi hlavami**“ (KTU 1.3.iii.40-42; překlad Stehlík, 2003).

<sup>186</sup> Dále pak také jako *tannin*, *nahaš* či *bariah* (Iz 51,9-10; Jr 5,22; Ž 74,13-14; 89,10-11).

<sup>187</sup> „Svou mocí jsi rozkymácel moře, **drakům** na vodách roztrátils **hlavy**, rozdrtil jsi **hlavy livjátana**, dals ho sežrat hordě divě sběře (...)“ (Ž 74,13-14).

<sup>188</sup> „V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem **livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka** v moři“ (Iz 27,1). Zde je paralela ke KTU 1.5.i.1-2 zcela zřejmá.

<sup>189</sup> Povšimněme si, že Baalův (či Anatin) souboj s drakem je v existujících ugaritských pramenech uveden spíše skromně, kdežto jeho souboj s Jamem, bohem moře či personifikací moře, je popsán poměrně detailně.

<sup>190</sup> Day, 2000, str. 100.

<sup>191</sup> Srovnej s KTU 1.5.i.1-2 (v obou případech se zde vyskytuje výraz *tnn/tannin*).

<sup>192</sup> Emerton, 1958; Day, 1985, str. 151-178.

<sup>193</sup> „Viděl jsem, že byly postaveny stolce a že usedl Věkovitý. Jeho oblek byl bílý jako sníh, vlasy jeho hlavy jako čistá vlna, jeho stolec – plameny ohně, jeho kola – hořící oheň“ (Dan 7,9).

<sup>194</sup> Anebo také jako „kdośi podobný muži/lidským synům/kdo vypadal jako člověk“.

<sup>195</sup> „Viděl jsem v nočním vidění, hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka; došel až k Věkovitému, přivedl ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctivali všichni lidé *různých* národností a jazyků (...)“ (Da 7,13-14).

<sup>196</sup> „A z moře vystoupila čtyři velká zvířata, odlišná jedno od druhého“ (Da 7,3).

<sup>197</sup> Stejného výrazu – Syn člověka – se užívá v jiných částech Daniela právě pro anděly (Da 8,15; 10,16, 18; Day, 2000, str. 106).

<sup>198</sup> „V oné době povstane Míkael, velký ochránce, a bude stát při synech tvého lidu.“ (Da 12,1) Zde je zmiňován v podobné situaci jako v Danielovi 7.

Michael. Jistým potvrzením by pak v posledku mohlo být novozákonní Zjevení Janovo 12,<sup>199</sup> kde anděl Michael poráží sedmihlavého draka s deseti rohy.<sup>200</sup>

## 6.6. Žalm 29

- <sup>1</sup>Přiznejte Hospodinu, synové Boží,<sup>201</sup> přiznejte Hospodinu slávu a sílu.<sup>202</sup>
- <sup>2</sup>Přiznejte Hospodinu slávu jeho jména, v nádheře svatyně klanějte se Hospodinu.
- <sup>3</sup>Hospodinův hlas *burácti*<sup>203</sup> nad vodami,<sup>204</sup> zahřimal Bůh slávy, Hospodin nad mocným vodstvem.
- <sup>4</sup>Hospodinův hlas je *plný* moci, Hospodinův hlas je *plný* důstojnosti.
- <sup>5</sup>Hospodinův hlas poráží cedry, Hospodin poráží cedry libanónské.
- <sup>6</sup>Nutí poskakovat Libanón jak býčka, Sirjón jako mládě jednorozce.
- <sup>7</sup>Hospodinův hlas křeše plameny ohně.
- <sup>8</sup>Hospodinův hlas nutí poušť svíjet se v křeči, Hospodin nutí svíjet se v křeči poušť Kádeš.
- <sup>9</sup>Hospodinův hlas nutí laně k porodu, sloupává z lesních *stromů* kůru a vše v jeho chrámu volá: „Sláva!“
- <sup>10</sup>Hospodin trůnil nad potopou, Hospodin bude trůnit *jako* král navěky.<sup>205</sup>
- <sup>11</sup>Hospodin dává svému lidu sílu, Hospodin žehná svůj lid pokojem.

V první řadě by mohlo jít o originální ugaritský žalm, ve kterém došlo pouze k té změně, že Baalovo jméno bylo nahrazeno jménem Jahveho.<sup>206</sup> To je však podle Daye spíše nepravděpodobné a navíc to nelze na základě dostupných pramenů nijak prokázat. Sám se přiklání k méně odvážné tezi, že tvůrce tohoto žalmu se snažil napodobit kenaanský styl oslavy boha Baala.<sup>207</sup>

## 6.7. Sídlní místo

Sídlním místem Baala byla dle řady odkazů v ugaritských pramenech hora Cáfón (*cpn*),<sup>208</sup> známá také jako Gabal/Jebel el-Aqra, Mt Casius nebo *Hazzi*,<sup>209</sup> nejvyšší hora Sýrie ležící nedaleko současných syrsko-tureckých hranic, necelých 30 kilometrů severně<sup>210</sup> od Ugaritu.<sup>211</sup> Výraz *cpn* mohl být původně vyjádřením pro „strážnici“, od *cph* „dávát pozor“,<sup>212</sup> což by rovněž mohl být

<sup>199</sup> Yarbrow Collins, 1976.

<sup>200</sup> „Tu se ukázalo na nebi jiné znamení: **Veliký ohnivý drak s deseti rohy a sedmi hlavami**, a na každé hlavě měl královskou korunu. (...) A strhla se bitva na nebi: Michael a jeho andělé se utkali s **drakem**“ (Zj 12,3, 7). Zřejmě podoba se starozákonním Leviathanem a čtvrtým zvířetem z Daniela 7.

<sup>201</sup> Dle překladu Daye je to „synové bohů“, *elim* (Day, 2000, str. 95).

<sup>202</sup> Božské shromáždění uznává svrchovanost a skvělé vlastnosti nadřazeného Jahveho. Totožný princip se objevuje i v případě boha Baala.

<sup>203</sup> Představa božího hlasu, *qol yahweh*, jakožto burácejícího hromu. Totožně i u Baala: „Volání svaté Baal vydal, opakoval Baal výnos rtů svých. Před voláním jeho svatým se **chvěje země**. Před výnosem rtů jeho skály se **třesou** hrůzou“ (KTU 1.4.vii.29-32; překlad Stehlík, 2003). Boží hlas je v Žalmu 29 zmíněn celkem sedmkrát (Day, 1979, str. 143-145). Nemůže tedy být náhodou, že v Baalově žalmu nacházíme obdobně: „**Sedm** blesků, **osm** svazků hromobití (...)“ (KTU 1.101.3-4) Užití počtu osm v paralelismu k počtu sedm bylo v ugaritském prostředí obvyklé (KTU 1.19.i.42-44: „**Sedm** roků selhával Baal, **osm** jezdec na oblacích /.../“; Haran, 1972, str. 238-267).

<sup>204</sup> Části 3 a 10 odkazují k Jahveho vládě nad kosmickým vodstvem.

<sup>205</sup> Provázanost Jahveho a Baala v Žalmu 29, kromě jejich vztahu k hromům a bleskům, je rovněž zřejmá z odkazu k vládě nad vodstvy – v Baalově žalmu vyjádřena takto: „Baal sedí na trůnu nepohyblivý jako základ Hory, Hadad ( ) jako záplava. Ve středu hory své božské – Cafonu, na hoře vítězství“ (KTU 1.101.1-3; překlad Stehlík, 2003).

<sup>206</sup> Ginsberg, 1936, 129-131; Gaster, 1946-1947, str. 55-65; Cross, 1950, str. 19-21; Fitzgerald, 1974, str. 61-63.

<sup>207</sup> Day, 2000, str. 96-98. Loretz (Loretz, 1984, str. 42-46, 114-116) předkládá tezi o kompozitu tří rozličných skladeb, a to skladeb založených na představách o Elovi a dvou různých Baalech. Nicméně kromě zmínky o „synech bohů“ v úvodní části Žalmu nemáme žádný doklad, že by měl co dočinění s bohem Elem.

<sup>208</sup> o Baalově sídlní hoře se hovoří například zde: „Načež Aštar vzbuzující úctu, vystoupil **na výšiny Cafonu**, posadil se na stolec Vítězného Baala“ (KTU 1.6.i.56-58; překlad Stehlík, 2003).

<sup>209</sup> Albright, 1950, str. 2.

<sup>210</sup> Výrazy pro světové strany byly vytvářeny dle odkazů ke konkrétním místům různě směrově orientovaným vůči Izraeli. *Capon* v hebrejštině byl pak pojem pro „sever“ (Cáfón se nachází severně od Izraele); dále pak *yam*, moře, jakožto výraz pro „západ“ a *neged*, poušť severně od Izraele, rovněž jako vyjádření pro „sever“ (Day, 2000, str. 108).

<sup>211</sup> Eissfeldt, 1932; Albright, 1950, str. 1-14; Clifford, 1972.

<sup>212</sup> Eissfeldt, 1932, str. 17-18.

doloženo churritským *hazzi*, od *hzh* „hledět“.<sup>213</sup>

Neplatilo absolutně, že by se Cáfón musel nalézat pouze v Sýrii, některé prameny hovoří o jeho výskytu rovněž na území Egypta<sup>214</sup> či Jeruzaléma,<sup>215</sup> ačkoli šlo s pravděpodobností pouze o přesun názvu nikoli jeho umístění.<sup>216</sup> V případě Žalmu 48,3 bylo až do ugaritského nálezů textů nejasné, co by spojení „nejzazší Sever/na dalekém severu“ mohlo znamenat. V současnosti se již většina badatelů shoduje na významu, jenž odkazuje k výšinám Cáfónu, sídelnímu místu Baala.

---

<sup>213</sup> Další méně pravděpodobné etymologické výklady vidí ve výrazu *cpn* vyjádření pro „plavat, plout“, což mělo odkazovat k Baalovi, jenž vládne nad mořeplavbou (Lipiński, 1971, str. 61-64), pro „severní vítr“ (Grave, 1980, str. 221-229) anebo poměrně rozšířené odvození od draka Týfóna, se kterým bojoval bůh Zeus a jejichž potýkání se se odehrávalo na mnoha místech, včetně hory Cáfón (Day, 2000, str. 108; Apollodór, Knihovna 1.6.3).

<sup>214</sup> „Rozkaž Izraelcům, aby se obrátili a utábořili před Pí-chírotem mezi Migdólem a mořem; utáboříte se před Baal-sefónem, přímo proti němu při moři“ (Ex 14,2).

<sup>215</sup> „Krásně se vypíná k potěše celé země Sijónská hora, ten **nejzazší Sever**, sídlo velkého Krále“ (Ž 48,3). Zde se výraz *cpn* překládá jako „Sever“. Až díky ugaritskému nálezů bylo možné plné porozumění významu.

<sup>216</sup> Eissfeldt, 1932.

## 7. Závěr

Ve své bakalářské práci jsem se pokusila nejprve ve vši stručnosti předestřít zásadní aspekty bohů Ela a Baala tak, jak byly zaznamenány v rámci ugaritské textové, případně i ikonografické tradici. Účelem této části bylo především seznámit se s charakterem těchto božstev, avšak nezabíhat do podrobností, jež by mohly vydat na samostatnou monografii. I přes značnou šíři tématu jsem se proto zaměřila především na ugaritské představy o Elovi a Baalovi.

Jádrem práce je komparace bohů, a to nejprve Ela s Jahvem a poté Baala s Jahvem. Záměrem bylo postupně sledovat jednotlivé aspekty ugaritských bohů a jejich promítání do představy starozákonního Jahveho, jež bylo v mnoha případech až překvapivě věrné.

Podle biblické nauky je jediným bohem Starého zákona Jahve, „Hospodin jediný“ (Dt 6,4), nad nímž i vedle nějž jiného boha není.<sup>217</sup> Podle oficiálního výkladu je tomu skutečně tak. Jediné přijímané božstvo je Jahve a je-li ve Starém zákoně řeč o bohu jiném, např. Baalovi, pak spíše se záměrem jeho kult dehonestovat a vyznavače obrátit na pravou víru.

Pokud však zabrousíme do nižších vrstev a začneme o jednotlivých výrocích a starozákonních obrazech více uvažovat, mohou vyvstat jisté nejasnosti. Proč se na některých místech Starého zákona hovoří o bohu jakožto Jahvem a na jiných jako o *elovi*? Co znamená na první pohled nepřiliš transparentní „nejzazší Sever“ v Žalmu 48,3? A jakou má přesně povahu ona suita věrných, jež Jahveho doprovází?

Dlouho bylo těžké na tyto a podobné otázky nalézt uspokojivé a plausibilní odpovědi. Někteří badatelé sice již tušili, že se za starozákonními texty skrývá více, než se na první pohled jeví, ale jejich úvahy se často ubíraly vskutku kontroverzní cestou, opírající se mnohdy o tradice hodně vzdálené a fenomény s problematikou málo či nijak nesouvisející. Závěry pak byly mnohdy stejně nepřesné, zavádějící a často neodpovídaly faktům. Až v první polovině dvacátého století se tento proud nejistoty a tápání zastavil a naskytl se zcela nový a jedinečný pohled na starozákonní odkaz. Nález ugaritských pramenů navždy změnil způsob uvažování a dal vzniknout celé řadě publikací, a to jak reflexí a kritik, tak především neotřelých analýz povahy Starého zákona. Pokud by ugaritské klínopisné záznamy zůstaly pohřbeny pod nánosy času, tato práce by nikdy nemohla vzniknout. Tedy rozhodně ne ve své současné podobě.

Literární nálezy z Ugaritu poskytly nejen pregnantní vykreslení bohů Ela a Baala, ale především předaly překvapivé sdělení: nejenže je představa Ela a Baala v mnoha aspektech totožná s představou Jahveho, ale i některé obrazy a slovní obraty jsou stejné (zápas s drakem či stáří a moudrost). Na základě toho lze hovořit o starozákonní inspiraci ugaritskou tradicí.<sup>218</sup>

Nyní je možné se s většinou nesrozumitelných a záhadných výroků vypořádat pomocí ugaritské mýtické „rukověti“, ačkoli závěry nejsou, s ohledem na stáří tradice a rozsah poškození klínopisných tabulek, často zcela jisté, a to i přes svou argumentační přesvědčivost.

Z analýzy ugaritských a starozákonních pramenů lze s ohledem na výše uvedené vyvodit následující závěry:

Ve Starém zákoně není přítomna polemika proti Elovi. Jahve byl Elovi už od počátku velice podobný, proto bylo snazší jej promítnout do obrazu Jahveho, než proti Elovi a jeho kultu otevřeně vystupovat, zvláště když výraz *el* mohl být pojímán jako generický pojem „bůh“. Vývoj tohoto promítnutí mohl probíhat následovně: 1. došlo k fúzi Jahveho a Ela; 2. došlo k odtržení Jahveho od Ela; 3. došlo k vítězství Jahveho nad Elem.

Komu se naopak dostalo řádné kritiky, byl bůh Baal. Bibličtí autoři vyvinuli značné úsilí, pravděpodobně z důvodu Baalovy velké popularity a početné základny věřících, aby v rámci exklusivistické propagace boha Jahveho zamezili jakémukoli způsobu uctívání ugaritského boha. O tom, že šlo o věc vskutku nesnadnou, může svědčit neutuchající snaha kult Baala nejenom vymazat ze starozákonní historie, ale i znectit takovým způsobem, že se jeho jméno později stalo

<sup>217</sup> „Nebudeš mít jiného boha mimo mne“ (Dt 5,7).

<sup>218</sup> Ta samozřejmě nebyla jediným kulturním zdrojem.

synonymem všeho špatného a zavrženíhodného.<sup>219</sup> Přes to všechno však v obrazu Jahveho lze sledovat i stopy vedoucí k Baalovi – jeho atmosférické povaze, zápasům s obludami či sepětí s nebeskou sférou kosmu.

Podle některých badatelů (Heiser, McGinn) je klíčovým fenoménem při sledování vývoje a proměny izraelského náboženství rovněž povaha božského shromáždění. Toto zajímavé téma si však žádá rozsáhlejší lingvistické znalosti, proto jsem se jím ve své práci zabývala pouze okrajově.

Vliv Ugaritu na starozákonní tradice lze sledovat a analyzovat i z jiných úhlů. Další bádání by se tak mohlo soustředit např. na promítání obrazu bohyně Ašery, manželky Ela, do biblické látky nebo na charakter jejího vztahu k bohu Jahvemu (zda tento poměr vůbec existoval a pokud ano, čím se vyznačoval).

---

<sup>219</sup> Na způsob „je to špatné jako Baal“. Bibliční pisatelé hovoří v souvislosti s Baalem o dětských obětech či kultické prostituci.

## 8. Bibliografie

### *Primární prameny*

STEHLÍK, O.: *Ugaritské náboženské text - Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-587-9.

Starý zákon:

česká verze: <http://www.biblenet.cz/> (český ekumenický překlad)

hebrejská verze: <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm>

anglická verze: <http://www.biblegateway.com/versions/Contemporary-English-Version-CEV-Bible/> (CEV)

EUSEBIUS z CÉSAREJE: *Praeparatio Evangelica - Preparation for the Gospel* (přel. E. H. Gifford, 1903).

Práce k dispozici online: [http://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_pe\\_01\\_book1.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_01_book1.htm)

APOLLODORUS: *The Library* (přel. Sir James George Frazer). Loeb Classical Library Volumes 121 & 122. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

Práce k dispozici online: <http://www.theoi.com/Text/Apollodorus1.html>

*Epos o Gilgamešovi* (přel. L. Matouš). Vyd. 4., v Mladé frontě 2. Praha: Mladá fronta, 1997. Klasická knihovna (Lidové noviny), sv. 5. ISBN 80-204-0281-0.

Práce

k dispozici

online:

[http://www.gbv.cz/joomla/attachments/202\\_Epos%20o%20Gilgame%C5%A1ovi.pdf](http://www.gbv.cz/joomla/attachments/202_Epos%20o%20Gilgame%C5%A1ovi.pdf)

### *Sekundární prameny*

HELLER, J.: *Starověká náboženství – Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*. Neratovice: Verbum, 2010. ISBN 978-80-903920-2-1.

KAPELRUD, A. S.: *Baal in the Ras Shamra Texts*. Copenhagen: G. E. C. Gad, 1952.

DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. London: Sheffield Academic Press, 2000. ISBN 1-85075-986-3 (0-82646-830-6).

SMITH, M. S.: *The Origins of Biblical Monotheism – Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001. ISBN 0-19-513480-X.

CROSS, F. M.: *Canaanite Myth nad Hebrew Epic – Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1997.

McGINN, A. R.: *The Divine Council and Israelite Monotheism*. Hamilton, Ontario, 2005.

Práce k dispozici online: <http://digitalcommons.mcmaster.ca/opendissertations/8523/>

IRWIN, B. P.: *Baal and Yahweh in the Old Testament – A Fresh Examination of the Biblical and Extra-Biblical Data*. Toronto, 1999.

Práce k dispozici online: [http://www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape10/PQDD\\_0020/NQ46670.pdf](http://www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape10/PQDD_0020/NQ46670.pdf)

CLIFFORD, R. J.: *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Práce k dispozici online: <http://www.scribd.com/doc/98698873/Clifford-The-Cosmic-Mountain-in-Canaan-and-the-Old-Testament-o>

SEGERT, S.: *Starověké dějiny Židů*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0304-8.

HELLER, J.: „*Zápas Izraele s náboženstvími představami jeho okolí*“. Religio 8/1, 2000, str. 87-95.  
Práce k dispozici online: <http://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/124917>

JANÁČOVÁ, E.: „*Ikonická a anikonická tradice v náboženství starověkého Izraele*“. Religio 14/1, 2006, str. 69-86.

Práce k dispozici online: <http://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/124917>

BŘEŇOVÁ, K.: „*Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu*“. Religio 12/1, 2004, str. 65-76.

Práce k dispozici online: <http://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/125080>

OLYAN, S. M.: *Asherah and the cult of Yahweh in Israel*. Atlanta: Scholars Press, 1988. ISBN 1-555-40253-4 .

HERRICK, G.: *Baalism in Canaanite Religion and Its Relation to Selected Old Testament Texts*, 2004.

Práce k dispozici online: <https://bible.org/article/baalism-canaanite-religion-and-its-relation-selected-old-testament-texts>

TOORN, K. van der, BECKING, B., HORST, P. W. van der: *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2<sup>nd</sup> extensively rev. ed. Grand Rapids: William. B. Eerdmans, 1999. ISBN 0-8028-2491-9. (DDD)

WATSON, W. G. E., WYATT, N.: *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden: Brill, 1999. ISBN 9004109889.

HEISER, M. S.: *The Divine Council*. John D. Barry and Lazarus, eds.: The Lexham Bible Dictionary. Bellingham, WA: Lexham Press, 2012.

Práce k dispozici online: <http://www.thedivinecouncil.com/DivineCouncilLBD.pdf>

PROSECKÝ J., HRUŠKA B., a kol.: *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*. 1. vyd. Praha: Libri, 2003. ISBN 80-727-7188-4.  
(Encyklopedie MSPV)

DIJKSTRA, M.: *El, the God of Israel – Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism*. BECKING, B., DIJKSTRA M., a kol.: *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. London: Sheffield Academic Press, 2001, s. 81-126. ISBN 1841271993.

### ***Sekundárně citované prameny***

*Cross, 1997:*

EMERTON, A. J.: *The Origin of the Son of Man Imagery*. *Journal of Theological Studies* (1958) IX (2), s. 225-242.

*McGinn, 2005:*

NIEHR, H.: *In Search of YHWH'S Cult Statue in the First Temple*. TOORN, K. *The image and the book: iconic cults, aniconism, and the rise of book religion in Israel and the ancient Near East*. Leuven: Peeters, 1997, s. 73-96. ISBN 9068319833.

*Olyan, 1988:*

TIGAY, Jeffrey H.: *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, c1986, xv, 114 p. Harvard Semitic studies, no. 31. ISBN 15-554-0063-9.

LORETZ, O.: *Psalm 29: Kanaanäische El – und Baaltraditionen in jüdischer Sicht*, UBL, 2, Altenberge: CIS-Verlag, 1984, s. 42-46, 114-16.

*Irwin, 1999:*

WYATT, N.: *The Titles of the Ugaritic Storm-God*. Ugarit-Forschungen, 24, 1992, s. 403-424.

WYATT, N.: *The Relationship of the Deities Dagan and Hadad*. Ugarit-Forschungen, 12, 1980, s. 375-379.

WYATT, N.: *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues*, Biblical Seminar, 53, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

VAN ZIJL, P. J.: *Baal: A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics*. LORETZ, O., DIETRICH, M., a BERGERHOF, K.: *Alter Orient und Altes Testament*, 10, Neukirchen-Vluhn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1972.

PETTINATO, G.: *Pre-Ugaritic Documentation of Bacai*. RENDSBURG, G. A., ADLER, R., ARFA M., a WINTER, N.H.: *The Bible World: Essays in Honor of Gyms H. Gordon*. New York, NY: Ktav, 1980, s. 203-209.

HEALEY, J. P.: *am ha'arez*. FREEDMAN D. N.: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1, New York, NY: Doubleday, 1992, s. 168-169.

HANDY, L. K.: *Serpent, Bronze*. FREEDMAN D. N.: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5, New York, NY: Doubleday, 1992, s. 1117.

HADDAD, H. S.: *Baal-Hadad: A Study of the Syrian Storm God*. Ph.D. Dissertation, Department of Oriental Languages and Civilizations, University of Chicago, 1960.

DIETRICH, M., LORETZ., O.: *Die Baal-titel bl arš und aliy qrdm*. Ugarit-Forschungen 12, 1980, s. 391-393.

DE MOOR, J. C., DE VRIES, H. F.: *Hebrew hedad Thunder-storm*. Ugarit-Forschungen 20, 1988, s. 173-177.

DEL OLMO LETE, G.: *Canaanite Religion: According to the Liturgical Texts of Ugarit*. Bethesda, MD: CDL Press, 1999.

ANDERSON, J. E.: *The Idolatrous Worship of Baal by Israel*. Th.D. Dissertation, Dallas Theological Seminary, 1975.

DAY, J.: *Baal (Deity)*. FREEDMAN D. N.: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1, New York, NY: Doubleday, 1992, s. 545-549.

L'HEUREUX, C.: *Rank Among the Canaanite Gods: El, Baal and the Rephaim*. Harvard Semitic Monographs, 21. Missoula, Scholars Press, 1979.

OLDENBURG, U.: *The Conflict Between El and Baal in Canaanite Religion*. Supplementa ad Numen, Altera Series: Dissertationes ad Historiam Religionum Pertinentes, 3. Leiden: E.J. Brill, 1969.

POPE, M. H.: *El in the Ugaritic Texts*. Supplements to Vetus Testamentum, 2. Leiden: E.J. Brill, 1955.

*Smith, 2001:*

MOOR, J. C.: *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1990, s. 223-260. ISBN 9068312030.

PARDEE, D.: *An Evaluation of the Proper Names from Ebla from a West Semitic Perspective: Pantheon Distribution according to Genre v Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving: Papers of a Symposium in Rome July 15–17, 1985*. ed. A. Archi, Archivi Reali di Ebla: Studi I; Rome: Missione Archaeologica Italiana in Siria, 1988, s. 119-151.

TOV, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, s. 269. ISBN 9781451403299.

SMITH, M. S.: *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. DIETRICH, W., KLOPFENSTEIN, M. A.: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte . Göttingen: Vandenhoeck, 1994, s. 207-208. ISBN 3525537743.

WYATT, N.: *Of Calves and Kings: The Canaanite dimension in the religion of Israel*. *Scandinavian Journal of the Old Testament*. 1992, vol. 6, issue 1, s. 68-91. DOI: 10.1080/09018329208584982.

LEVINE, B. A.: *The Balaam Inscription from Deir 'Alla: Historical Aspects*. AMITAI, J.: *Biblical Archaeology today: Proceedings of the international congress on Biblical Archaeology, Jerusalem April 1984*. Jerusalem, s. 337-338.

LEVINE, B. A.: *The Plaster Inscriptions from Deir 'Alla: General Interpretation*. HOFTIJZER, J., KOOLIJ, G.: *The Balaam text from Deir 'Alla re-evaluated: proceedings of the international symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*. New York: E.J. Brill, 1991, s. 58-72. ISBN 9004093176.

GARR, W. R.: *The Grammar and Interpretation of Exodus 6:3*. JBL 111, 1992, s. 385–408.

*Day, 2000:*

GREENFIELD, J. C.: *The Hebrew Bible and Canaanite Literature*. ALTER, Robert a Frank KERMODE. *The literary guide to the Bible*. 1st Harvard University Press pbk. ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987, s. 545-560. ISBN 9780674875302.

TOURNAY, R.: *Les Psaumes complexes (Suite)*. RB 56 (1949), s. 37-60 (53).

ALBRIGHT, W. F.: *Some remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII*. VT9 (1959), s. 339-46 (343-44).

ULRICH, E., CROSS, F. M., CRAWFORD, S. W., a kol.: *Qumran Cave 4: IX: Deuteronomy*,

- Joshua, Judges, Kings*. 14. vyd. Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 90. ISBN 978-019-8263-661.
- DAY, J.: *God's Conflict with the Dragon and the Sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*. New York: Cambridge University Press, 1985, s. 174-175. ISBN 0521256003.
- WHYBRAY, R. N.: *Review of 'God's Conflict with the Dragon and the Sea' by John Day*. JTS NS 36 (1985), s. 402-407.
- BLOCK, D. I.: *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Mythology*. ETSM 2 (Jackson, MS: Evangelical Theological Society, 1988).
- RENDTORFF, R.: *Some Observations on the Use of El in the Hebrew Bible*. AHITUV S. a B. LEVINE: *Eretz-Israel 24.: Archaeological, Historical and Geographical Studies*, Asrahm Malamat volume, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993, s. 192-196.
- METTINGER, T.N.D.: *The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith*. BLUM, E., MACHOLZ, C., a kol.: *Die Hebrdische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, s. 393-417.
- McKENZIE, J. L.: *Mythological Allusions in Ezekiel 28:12-18*. JBL 75 (1956), s. 322-27.
- WILLIAMS, A. J.: *The Mythological Background of Ezekiel 28:12-18?* BTB 6 (1976), s. 49-61.
- WILSON, R. R.: *The Death of the King of Tyre: The Editorial History of Ezekiel 28*. POPE, M. H., MARKS, J. H., a kol.: *Love & Death in the Ancient Near East: essays in honor of Marvin H. Pope*. Guilford, Conn.: Four Quarters Pub. Co., c1987, s. 211-218. ISBN 0931500052.
- ALBRIGHT, W. F.: *The Location of the Garden of Eden*. The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1922, roč. 39, No. 1 (Oct., 1922), s. 15-31.
- PFEIFFER, R. H.: *Images of Yahweh*. Journal of Biblical Literature, JBL 45 (1926), Vol. XLV, Part III-IV: 15-222, s. 211-222.
- PFEIFFER, R. H.: *Religion in the Old Testament: The History of a Spiritual Triumph*. London: A&C Black, 1961, s. 77.
- DANELIUS, E.: *The Sins of Jeroboam Ben-Nabat [sic]*. The Jewish Quarterly Review 58 (1967), s. 95-114, s. 204-223.
- OSWALT, J.: *The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity*. EvQ 45 (1973), s. 13-20.
- DRIVER, S. R.: *The book of Exodus: in the revised version*. Cambridge: The University press, 1911, s. 348.
- LEWY, J.: *The Old West Semitic Sun-god Hammu*. HUCA 18 (1944) 429-88, s. 429-481.
- LEWY, J.: *The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its culmination at the Time of Nabonidus*. HUCA 19 (1945) 429-81, s. 448.

- BAILEY, L.R.: *The Golden Calf*. HUCA 42 (1971), s. 97-115.
- CURTIS, A. H. W.: *Some Observations on 'Bull' Terminology in the Ugaritic Texts and in the Old Testament*. WOUDE, A.: In quest of the past: studies on Israelite religion, literature, and prophetism: papers read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference, held at Elspeet, 1988. New York: E.J. Brill, 1990, s. 17-31. ISBN 9004091920.
- MEEK, T. J.: *Aaronites and Zadokites*. AJSL 45 (1929), s. 149-166.
- BARSTAD, H. M.: *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Am 2, 7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6, 4-7; 8, 14*. Leiden: E.J. Brill, 1984, xiv, 244 s, s. 189. ISBN 90-040-7017-6.
- GIBSON, J. C. L.: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions: Hebrew and Moabite Inscriptions*. Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 10, 12.
- EMERTON, J. A.: *GIDEON AND JERUBBAAL*. The Journal of Theological Studies. 1976, XXVII, issue 2, s. 289-312. DOI: 10.1093/jts/XXVII.2.289.
- NOTH, M.: *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. Gg Olms, 1928, s. 206-207.
- ALBRIGHT, W. F.: *Archaeology and the Religion of Israel*. 4. vyd. Johns Hopkins Press, 1956, s. 109-205.
- AVIGAD, N.: *Hebrew Seals and Sealings and their Significance for Biblical Research*. EMERTON, J. A.: Congress volume: Jerusalem, 1986. New York: E.J. Brill, 1988, s. 7-16. ISBN 9004084991.
- EISSFELDT, O.: *Ba'alsamem und Jahwe*. ZAW 57, 1939, s. 1-31.
- MULDER, M.: *De naam van de afwezige God op de Karmel : onderzoek naar de naam van de Baäl van de Karmel in 1 Koningen 18*. Leiden: Universitaire Pers, 1979. ISBN 0906023610.
- MAZAR, B., AHITUV, S.: *Biblical Israel: state and people*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992, s. 118-128. ISBN 9652237973.
- COLENZO, J. W.: *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*, London: Longmans, Green & Co., 1879, VII, apend. 50.
- GINSBERG, H. L.: The Ugaritic Texts and Textual Criticism. *Journal of Biblical Literature*. 1943, roč. 62, No. 2 Jun., 1943, s. 109-115.
- GINSBERG, H.L.: Kitebe 'ugarit. Jerusalem: Bialik Foundation, 1936, s. 129-131.
- ALBRIGHT, F.: *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems, Psalm LXVIII*. HUCA 23, 1950/51, s. 12, 18.
- DRIVER, G. R.: *Canaanite Myths and Legends*. Edingburg: T. & T. Clark, 1956, s. 128.
- JOHNSON, A. R.: *Sacral Kingship in Ancient Israel*. 2. vyd. Cardiff: University of Wales Press, 1967, s. 78.

- DAY, J.: *Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightings in Psalm XXIX and Habakkuk iii 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah vi.* VT 21, 1979, s. 143-151.
- MOOR, J. C.: *Der mdl Baals im Ugaritischen.* ZAW 78, 1966, s. 69-71.
- HARAN, N.: *The Graded Numerical Sequence and the Phenomenon of "Automatism" in Biblical Poetry.* Congress Volume, Uppsala 1971, VTSup, 22, Leiden: E.J. Brill, 1972, s. 238-267.
- GASTER, T. H.: *Psalm 29.* JQR 37, 1946-47, s. 55-65.
- CROSS, F. M.: *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament.* BASOR 117, 1950, s. 19-21.
- FITZGERALD, A.: *A note on Psalm 29.* BASOR 215, 1974, s. 61-63.
- EMERTON, J. A.: *Leviathan and Itn: The Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon.* VT 32, 1982, s. 327-331.
- COLLINS, A. Y.: *The Combat Myth in the Book of Revelation.* Missoula: Scholars Press, 1976.
- ALBRIGHT, W. F.: *Baal-zephon.* BAUMGARTNER, W., EISSFELDT, O., ELLIGER, K. a kol: *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag.* Tubingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, s. 22.
- EISSFELDT, O.: *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer.* Halle: Max Niemeyer Verlag, 1932.
- LIPÍŃSKI, E.: *El's Abode: Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia.* *Orientalia Lovaniensa Periodica II*, Leuvan, 1971, s. 61-64.
- GRAVE, C.: *The Etymology of Northwest Semitic sapanu.* UF 12, 1980, s. 221-29.