

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Ašéra

Vedoucí práce: Mgr. Filip Horáček

Vypracovala: Zuzana Herrmannová

Praha 2007

Poděkování:

Děkuji všem, kteří mi byli nápomocni, když jsem jim svou bakalářskou prací zkřížila cestu, zejména ovšem děkuji Mgr. Filipu Horáčkovi za jeho čas a rady a vůbec za to, že toto téma vypsál a že mi ho svěřil.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuelním zveřejněním.

Obsah:

- I) Úvod:
- II) Hlavní část:
 - 1) Kde se s Ašérou/ašérou setkáváme
 - Kuntilet Ardžud a Kirbet el-Kom
 - Ašéra – životná x neživotná
 - Obrázky versus nápisy
 - „Podezřelé“ ženské figurky
 - Kultovní stánek v Tanaachu
 - Ašéra/ašéra v Bibli
 - 2) Ašéra jako symbol
 - 3) Ašéra jako bohyně
 - A) Mimo Izrael
 - V Ugaritu
 - U Chetitů
 - V Mezopotámii
 - V Egyptě
 - Ve Fénicii
 - U Pelištejců
 - V Arábii
 - B) V Izraeli
 - Jahve/El v Bibli
 - Monoteismus versus polyteismus
 - Bible versus archeologie
 - Izrael versus Kanaán
 - Izrael versus Ugarit
 - Jahve versus El
 - Jahve versus Baal
 - Ašéra jako izraelská bohyně a Jahovova manželka?
 - Požehnání prsů a lůna
 - Ašéra versus Aštoret (Day versus Smith)
 - Byla nebo nebyla
 - Ašéra a ašéra

III -. Závěr

D) Úvod:

Archeologické výzkumy v Chirbet el-Kom z roku 1967 a o 10 let mladší nálezy z Kuntillet Adžrud vynesly na světlo zajímavé nápisy, které rozpoutaly vášnivé debaty na téma náboženství starého Izraele. Žehnání ve jménu Hospodina a (jeho) Ašéry/ašéry, jež je datováno do období monarchie, nějak nezapadá do představy striktního izraelského monoteismu. Kdo (nebo co) je záhadná Ašéra/ašera, jež se na nejednom místě vyskytuje i v hebrejské bibli? Kde všude se s ní setkáváme? Jedná se o bohyni, možná dokonce Jahvovu manželku, nebo jen nějaký posvátný předmět či symbol? Jak vůbec došlo ke spojení bohyně Ašéry s ašerou symbolem? A jak došlo ke spojení Ašéry/ašéry s Jahvem? Byla Ašéra/ašera součástí oficiálního kultu, nebo šlo pouze o nějakou venkovskou specialitu?

Práce se snaží prostřednictvím moderní literatury na tyto otázky ve svých třech částech odpovědět – první část se zabývá archeologickými nálezy, ve kterých lze identifikovat Ašeru/ašeru a také výskytem Ašéry/ašéry v Bibli. Zároveň se zamýšlí nad tím, zda je vůbec relevantní debata o její životnosti/neživotnosti v nápisech nalezených v Kuntillet Adžrud a Chirbet el-Kom.

Druhá část vykresluje ašeru jako symbol - popisuje názory některých odborníků na to, jak tedy ašera-symbol vypadala, zda byla živým, rostoucím stromkem či hájkem, nebo neživým kusem dřeva, jakýmsi sloupem či kulem.

Třetí, nejdělnější část, přistupuje k Ašéře jako bohyni – nejprve ji hledá v zemích v izraelském okolí, poté se obrací k samotnému Izraeli. Zde ovšem narážíme na problém biblického monoteismu, který cizí božstva nepřipouští. Zavítáme tedy nejdříve do „biblické dílny“, kde popřemýšlíme nad tím, zda Bible někde sama sobě tak trochu neodporuje a čím to může být, dále ji srovnáváme s archeologickými nálezy a řešíme otázku, zda nám některé okolnosti nezatajuje a nezakresluje. Dostáváme se k tomu, že Izrael zřejmě nebyl vždy tak úplně monoteistický a že v něm dlouho bylo místo i pro jiná božstva než Hospodina. Zasadíme Izrael do kanaánského prostředí, srovnáváme kanaánské náboženství s náboženstvím Izraele, pátráme po vztazích Jahva s „pohanskými“ božstvy – jeho ztotožnění s Elem a rivalství s Baalem. Konečně se vrátíme opět k Ašéře, tentokrát jako bohyni – hledáme ji biblických pasážích, uvažujeme o jejím možném manželství s Hospodinem, o její snadné záměně s bohyní Aštoret, o jejím podivném spojení s Baalem, a konečně se zabýváme vývojem Ašéry v ašeru a ptáme se po důvodech její přetrvávající kritiky.

II) Hlavní část:

1) Kde všude s Ašérou/ašérou setkáváme

Kuntillet Adžrud a Chirbet el-Kom

Kuntillet Adžrud (hebrejsky Chorvat Tejman) se nachází na sinajské poušti asi 64 km jižně od Kadeš-Barneje. Z pozůstatků stavby lze usuzovat, že šlo o malou pevnost nebo spíše o zastávku, kde karavany doplňovaly své zásoby a která existovala jen po krátký časový úsek (asi 850 – 750 př.l.) Vedoucí vykopávek, Zeev Meshel, předpokládá, že se jednalo o náboženské centrum – poutní místo, které navštěvovaly místní kmeny, ale i karavany a poutníci na cestě Sinají. Lemaireovu myšlenku, že by budova mohla představovat administrativní centrum s učebnou, kde se trénovalo psaní, Dijkstra považuje za nepotvrzenou, i přesto, že bylo na místě nalezeno množství písemných cvičení a náčrtků (Dijkstra, 19).

První skupina nápisů je tvořena jen jednotlivými písmeny nebo dvojicemi písmen, které byly vyryty do nádob ještě před jejich vypálením. Další skupina nápisů se skládá z několika střeptů, na nichž najdeme samostatná slova, vyrytá až po vypálení – jsou to většinou vlastní jména. Třetí skupinou jsou nápisy na okrajích kamenných nádob. (Dobbs, 278)

Další skupinu tvoří nápisy psané inkoustem na omítnuté stěny dvou místností budovy.

V sutinách někdejší vstupní haly byly nalezeny úlomky, které zřejmě odpadly ze západní stěny a pravděpodobně byly součástí dvou řádek.

)požehnané dny kdy (a) byli uspokojeni

)prokázal dobro Hospodin () dal () Ašéra ((Stehlík, TR, 162)

Poslední skupinou jsou inkoustové nápisy na dvou *pithoi* – velkých skladovacích džbánech, na nichž se objevuje i množství kreseb. Přestože se archeologům podařilo téměř úplně sestavit džbány do jejich původního tvaru, nesevřdí to o tom, že by texty a obrázky musely nutně být napsány a nakresleny na neporušené nádoby – pravděpodobnější je, že velké střepy byly použity jako „hrubý papír“ až po té, co se džbány rozbily. Vzhledem k jejich tloušťce a velikosti úlomky nebyly vhodné k tomu, aby byly použity jako dopisy nebo administrativní doklady. Kresby a nápisy, které hustě pokrývají oba velké kusy, pocházejí od různých autorů a jsou tvořené inkoustem odlišných barev. Rukopis téměř bez výjimky svědčí o trénované

ruce, proto je málo pravděpodobné, že by zde inskripce zanechali běžní kolemjdoucí. Zřejmě šlo o čmáranice znuděných úředníků, zhotovené pouze ze cvičných důvodů. (Dijkstra, 26)
Následující nápisy jsou úvody k dopisům – nesloužily jako náboženské texty. Obsahují standardní fráze a pozdravy.

Pravil Ašjaw (Joaš?) král:

Prav Jahallelelovi a Joašahovi a():

Žehnám vám při Hospodinu Šomeronském a při Ašeře jeho. (Stehlík, TR, 161)

Pravil Amrajaw:

Prav pánu mému:

Pokoj tobě.

Žehnám ti při Hospodinu Temany a při Ašeře jeho.

Ať žehná a ochraňuje tě a je s pánem mým. (Stehlík, TR, 162)

Co se týče kreseb, nalezených na obou velkých keramických úlomcích, vědci vedou spory o jejich souvislost s inskripcemi – jeden obrázek znázorňuje dvě mužské postavy a ženu hrající na harfu, druhý stylizovaný stromek a dvě kozy stojící na lvovi.

Ašéru odhalili archeologové již v roce 1967 ve vykradených hrobkách nedaleko malé vesnice Chirbet el-Kom (mezi Lakíšem a Hebronem). Většina předmětů včetně hebrejských inskripcí z tohoto místa se objevila na trhu s antikvitami. Záchranný výzkum tehdy podnikl William Dever. Vevnitř zbylo již jen několik menších předmětů a bezvýznamných grafit (Dobbs, 405), ale také nápis, umístěný v hrobce označené číslem 2 na sloupu mezi první a druhou komorou. Ze svého původního místa byl však lupiči vyříznut a vzhledem ke značné poničenosti je těžko čitelný. Podle zbytků keramiky, které v hrobce našel, Dever komplex datoval do 7. století př.l., čímž je zhruba dána i datace nápisu. (Stehlík, TR, 159)

Arijahu Bohatec – nápis jeho:

Požehnaný Arijahu Hospodinem

A od nepřátel svých(?) Ašerou jeho spasený...(Stehlík, TR,160)

Tento nápis ve své době zapadl. (Stehlík, TR, 160) Vzhledem ke složitosti jeho čtení a interpretace a ojedinělosti nálezu se jím odborníci příliš nezabývali. Vlna zájmu o Ašéru se zvedla až po té, co byla identifikována také v Kuntillet Adžrud...

Ašéra – životná, neživotná

Ašéra = 'šrh – Dobbs rozlišuje tři způsoby, jak slovo interpretovat: a) jako bohyni Ašéru (z ugaritského 'atrt), b) jako dřevěný kultovní symbol reprezentující bohyni a za c) jako kapličku nebo modlitebnu, což je ale málo pravděpodobné, neboť se toto slovo v hebrejštině v tomto významu neobjevuje. (Dobbs, 292) Jelikož se v nápisech Ašéra vyskytuje ve vazbě 'šrth, kde -tó zřejmě představuje zájmenný sufix, který biblická hebrejšтина ve spojení s osobními jmény nezná, svádí to považovat ašéru za dřevěný symbol reprezentující božstvo. V inskripci z Chirbet el-Kom ale zjevně nemůže jít o pouhý kultovní předmět – evidentně jde o Jahvovu „Ašéru“, možná bohyni jako Jahvovu zpředmětněnou přítomnost, která člověka ochrání před jeho nepřáteli. Je tedy možné, že „Ašéra“ se stala tak běžným výrazem, že s ní bylo zacházeno jako s běžným podstatným jménem. (tamtéž)

Zpředmětněnou existenci Jahva v ašéře hledá i Miller. Přítomnost přivlastňovacího spojení „jeho ašéra“ a užití slovesa v jednotném čísle u výrazu „yhwh...wl'šrth“ v Kuntillet Adžrud a Chirbet el-Kom nedovoluje spatřovat ašéru jako bohyni s vlastní identitou. (Miler, 35) Nemusí ale jít o kultovní symbol bohyně Ašéry – ostatní názvy božstev představují také běžná podstatná jména, např. slovo baal („pán“), které se nevztahuje vždy k samotnému božstvu, nýbrž také k Jahvovi. (tamtéž)

Také King a Stager ve své knize odmítají, že by vazba „jeho ašéra“ mohla ukazovat na bohyni Ašéru – zjevně je zamýšlen dřevěný symbol. (King a Stager, 352)

Stejně tak Lipinski odmítá bohyni – šlo o běžné podstatné jméno. (Lipinski, 590)

Podle Smitha však není tak úplně pravda, že by zájmenný sufix v 'šrth musel znamenat apelativum a nikoliv jméno bohyně Ašéry – přestože se boží jména v hebrejštině se zájmennými sufixy neobjevují, mnoho božích jmen se nachází v podobně „vázaných“ skladebných konstrukcích, (Smith, 86) a to tehdy, když se jedná o druhý pád ve vztahu k podstatnému jménu. Např. šmrn – původně překládáno jako „náš strážce“, ale později změněno na (Jahve) „šomeronský.“ Proto forma 'šrth může být interpretována jako jméno

bohyně ve druhém pádě se zájmenným suffixem. Na základě toho lze tvrdit, že 'šrth v inskripcích reprezentuje božské jméno. V hebrejštině sice žádné takové příklady neznáme, ale Ugarit nějaké nabízí – přesto Smith nakonec uznává, že bude lepší držet se gramatických pravidel a vidět tyto vazebné formy jako běžná podstatná jména než obejít pravidlo a přiznat Ašěře její samostatnou božskou identitu. (tamtéž)

Zevit l'šrth překládá jako „v zájmu Ašeraty“. (Zevit, 363) Argumentuje tím, že až do konce 10. století př.l. se v biblické hebrejštině stále setkáváme s vlastními jmény, která si zachovala původní archaické femininní zakončení –at, např. Efrat, Machalat, Tapat... Když se v 10. – 9. stol. př.l. femininní zakončení podstatných jmen změnilo z –at na –á(h), lidská jména a místní názvy tuto změnu přijaly jako pravidlo. Přesto však byla jména, jako sémantická podskupina podstatných jmen, touto změnou ovlivněna méně, toponyma dokonce ještě méně než antroponyma. Některá substantiva, jež si, zřejmě v místních nářečích, ponechala zakončení –at, poté podstoupila druhotnou feminizaci. Tento proces se odehrál pravděpodobně mezi 9. a 8. stoletím př.l., když nové femininní zakončení přidalo k tomu starému zachovanému, např. Efratá(h), Timnátá(h), ... (Zevit, 365) Stejně tak 'ašerá(h) je forma, která se vyvinula podle výše uvedeného vzoru. (tamtéž)

Stehlík je jednoznačně pro bohyni. Nelze dělat z Ašéry kultický předmět jen na základě toho, že v biblické hebrejštině nebývají zájmenné suffixy spojeny s osobními jmény - každý jazyk je plný výjimek a nepravidelností. Navíc je podle něj z věcného hlediska nepřestavitelné, aby si lidé žehnali božstvem a zároveň jeho nějakým kultickým předmětem či symbolem – je-li možné žehnat při Hospodinu a při (jeho?) Ašěře (ašěře?), musí být z podstaty věci Ašera bohem nebo bohyní (Ašerou). Ve jménu „nebožstev“ se nežehná. (Stehlík, TR, 163-4; Mgr. Horáček si myslí, že je to přesně naopak – jako příklad uvádí pravoslavné ikony a vztah k nim a odkazuje na knihu Rusko od Briana Moyhanana)

Podle Daye některé jiné semitské jazyky připouští zájmenné suffixy u osobních jmen, ale faktem je, že ve vlastní hebrejštině toto nikde není jasně doložené, takže je přirozenější vidět zde ašěru jako kultovní předmět. (Day, 51) Příležitostně se navrhuje ponechat bohyni její identitu tím, že nápis přečteme jako „Jahve a Aširta“ jako u jména krále Abdi-Aširta známého z dopisu z el-Amarny ze 14. stol. př.l. nebo „Jahve a Ašerata“, kde je naznačena dvojitá femininní koncovka (viz. Zevit), nicméně oba tyto minoritní názory jsou nepravděpodobné, protože se s nimi nesetkáváme nikde v hebrejské bibli. (Day, 52)

Obrázky versus nápisy

O vztah mezi obrázky a inskripce, nalezenými v Kuntilet Ardžud, se vedou spory.

Pithos A obsahuje dvě scény: 1) figury Besa (obr.1) a 2) kozorožce a stromek (obr.2) (Zevit, 385)

V centru prvního obrázku stojí dvě postavy, představující boha Bese, což lze poznat díky množství charakteristických znaků – jsou zobrazeni čelně, oba mají na sobě korunu s péry, mají hlavu stylizovanou do podoby lva s upravenou bradkou a tuniku s typickým lvím ocasem, který jim vykukuje mezi nohama. (Zevit, 387) Postavy boha Bese byly v syropalestinské oblasti během pozdní doby bronzové a doby železné velmi populární. Jako celek by mohla první scéna být interpretována jako ztvárnění božství v kolektivním smyslu skrze *pluralis maiestaticus*. (Zevit, 398) Zevit však připouští, že nemá žádné adekvátní vysvětlení pro skutečnost, že Besové nejsou identičtí – prsa u malého Besa nemusí znamenat ženu, muži mají přece také prsa a tato mohou být načrtnuta z mnoha důvodů. Tato prsa nejsou žádná vyživovací nádra, přesto však femininita malého Besa není vyloučena, ačkoli není z obrázku zřejmá. (Zevit, 398)

King a Stager také píšou o figurách Besů, respektive Besa a jeho manželky Bastet, kterou lze identifikovat skrze její groteskní znaky stejně jako opeřenou čelenku, lví kožich a ruce v bok. Skoro by se zdálo, že si autoři obrázků neprohlédli důkladně, ale poznámka pod čarou, odkazující na Keela a Uehlingera, vysvětluje situaci: Tyto dvě postavy z Kuntilet Ardžud nemají být považovány za heterosexuální pár ve smyslu Basa a Bastet – spíše jde o variantu dvou Besů, jednoho maskulinního a druhého zženštilého bisexuála. (King a Stager, 351)

Day vychází ze studie P. Becka, který figury také srovnává s bohy Besy, kteří nemají nic společného s nápisy. (Day, 51)

Také podle Dijkstry neexistuje žádné jasné spojení mezi kresbami a texty. Je málo pravděpodobné, že by mužský Bes a ženský Bes (k ženskosti ženského Besa Dijkstra připsal otazník) představoval Jahva a jeho Ašéru. (Dijkstra, 30)

Dobbs upozorňuje na technickou věc, že nápis zčásti kresbu překrývá a také že nápis byl psán perem jiné tloušťky než to, kterým byl nakreslen obrázek. (Dobbs, 290)

Druhý obrázek se stromkem, běžným symbolem plodnosti, a kozorožci, kteří ho okusují – zde by mohl stromek znázorňovat Ašéru, jak si myslí Day (52), ale ani zde není jasný důkaz, že by texty a obrázky měly souviset – měli bychom je interpretovat jako nezávislé náboženské jevy. (Dijkstra, 30)

„Podezřelá“ ženské figurky

Archeologické nálezy v Palestině odhalily množství malých ženských figurek, o jejichž významu se diskutuje. Většina z nich je vymodelována z hlíny, jen malá část je bronzová. Datovány jsou do doby železné a v zásadě je lze rozdělit na tři druhy – destičkové figurky (obr.3), sloupkovité figurky (obr.4+5) a duté figurky (obr. 6). (Vriezen, 58)

Nejstarším typem jsou figurky destičkové, které pocházejí z 10.-9.stol. př.l. - tyto zřejmě pokračují v tradici pozdně bronzových destičkových figurek: jsou nahé, jednou nebo oběma rukama podpírají svá ňadra, pohlaví je nápadně zvýrazněno. Většina odborníků ztotožňuje tyto sošky s bohyní Ašérou, zvláště ty s příznačně natupírovanou parukou, která je typická pro egyptskou bohyni Hathor, již texty zjevně identifikují s Ašérou, zvanou Qudš. (Dever, 177) Charakteristické zvýraznění pohlaví ve tvaru trojúhelníku se objevuje také na ozdobném goblenu ze svatyně v Lakíši ze 13. stol. př.l. – na jeho vlysu je motiv trojúhelníku obklopeného dvěma kozorožci, kteří z trojúhelníku jedí. (Vriezen, 62) Na džbánu, nalezeném v blízkosti kostela a datovaném do stejné doby, byla nalezena podobná kresba, ale trojúhelník byl nahrazen stromkem. Nad tímto obrázkem stojí nápis: „Dar, oběť pro mou Paní Elat“ (Vriezen, 62) Vystává otázka, kdo je tím míněn – Elat je femininum od slova El a může být přeloženo jako „bohyně“, ale zrovna tak může být interpretováno jako „Athirat/Ašera“, manželka Ela, nejvyššího boha kanaánského panteonu. (Vriezen, 65)

Když destičkové figurky vyšly z módy, nahradily je figurky sloupkovité, které vznikaly mezi 8-6. století př.l. Tento typ se tvarově liší – zobrazena je pouze hlava a vrchní část těla, spodní část může být interpretována jako znázornění stromu. (Vriezen, 65) V některých případech byly nalezeny v depozitářích společně s ostatními kultovními předměty nebo v hrobkách, většinou však pocházejí z domovů a z obydlí staroizraelských měst. (Vriezen, 66) Zde se ukazuje, že tyto figurky hrály jistou roli v lidovém náboženství a v domácích kruzích. Mohlo jít sice o hračky, ale i zde se často objevují dohromady s ostatními kultovními předměty. Zvýrazněné ženské tvary naznačují kult matky bohyně – figurky mohly také sloužit jako talismany napomáhající početí dítěte a úspěšnému porodu. (Stager a King, 149) Nicméně není jisté, zda mají zobrazovat jednu konkrétní bohyni, tedy Ašéru, nebo jakousi obecnou „ženskou bohyni“ – jistě ale jde o symbol bohyně, která pečuje, kojí a přináší blahobyt. Je

pravděpodobné, že tyto předměty mohou mít souvislost s modlami, které jsou zmiňovány ve Starém zákoně jako symboly domácích bohů a které jsou spojovány s ženami. (Genesis 31:19, 34, 35, 1Sam. 19:13, 16)

Duté sošky zobrazující ženu hrající na tamburínu by mohly zobrazovat spíše muzikantku než kultovní předmět. (Vriezen, 67) Některé kulaté „nástroje“ však vypadají spíše jako koláče s hluboce vyrytými vzorky, které jsou na Blízkém Východě známé ve spojení s náboženskými oslavami. Některé figurky navíc drží disk tak blízko u sebe, že by na něj jen s těžší mohly hrát. (Dever, 178) Mohly by tedy mít souvislost s kultem „Královny nebes“, proti kterému brojí Jeremiáš:

Synové sbírají dříví,
a otcové zaněcují oheň,
ženy pak zadělávají těsto,
aby pekly koláče tvorů nebeskému (Jeremiáš 7:18)

Podle tohoto textu se zdá, že ženy hrály v takovýchto rituálech, které byly v Judsku a Jeruzalémě známy na přelomu 7./6. stol. př.l., významnou úlohu. (Vriezen, 66) Je tu jistá podobnost s rituály spojené s asyrskou bohyní Ištar, které také obnášejí oběti, úlitby a pečení koláčů, stejně tak titul „Královna nebes“ je užíván i ve spojení s Ištar. Jiní ji spojují s bohyněmi Aštoret, Ašérou i Afroditou. (Stager a King, 350) Existuje i možnost, že nešlo o jedinou bohyni, nýbrž o synkretistické božstvo obsahující kvality několika různých bohyň. (Vriezen, 69)

Kultovní stánek z Taanachu

Zobrazení stojící bohyně se neobjevuje pouze ve formě figurek, ale také na kultovních stáncích. Stánek z Taanachu (obr. 7) je datován ke konci 10. století př.l. – má tvar 0,6 metrů vysoké čtyřboké věže, která je rozdělena na čtyři patra. Přední strana je velmi hezky dekorována. Ženská figura v prvním poschodí a stromek (který z obou stran okusují kozorožci) ve třetím symbolizují bohyni Ašéru (Vriezen, 72) – se symbolem stromu a kozorožců se setkáváme i na džbánu z Lakíše (viz. výše). Kůň v nejvyšším patře může být chápán jako atribut Ašéry, která bývá ve formě Qudš zobrazována na koni. (tamtéž) Day vidí zase souvislost mezi ženskou postavou a lvy, které spojuje s bohyní Ašérou. Posvátný stromek ve čtvrtém poschodí na místě korespondujícím s bohyní pod ním přirozeně bude jejím symbolem (Day, 57) Podle Smitha by ženská figura mohla být bohyně Anat, Ašéra nebo

Aštoret, ale jelikož Aštoret měla v této době svůj kult v Egyptě a byla zobrazována se lvy, nejspíš se jedná o ni. (Smith, 19) Stagger a King oponují, že v žádném případě není jisté, že ženská postava by měla zobrazovat Ašéru, za to sluneční disk, posazený na zádech koně (zde interpretovaného jako mladý býček), podle nich symbolizuje Jahva. (King a Stager, 343)

Ašéra/ašéra v bibli

Slovo „Ašéra“ se ve Starém zákoně objevuje čtyřicetkrát (třebaže maskovaně), někdy jako singulár a jindy jako plurál. Většina z těchto pasáží se vztahuje k dřevěnému kultovnímu předmětu symbolizujícímu bohyni Ašéru, některé však zjevně hovoří přímo o bohyni osobně. (Day, 42)

Výskyt „ašéry“ v Hebrejské bibli (Wilson, 129-144 – angl. překlad vydání NJPS – New Jewish Publication Society of America):

1 – Exodus 34:13

„zboříte oltáře jejich a modly jejich polámete a posekáte jejich posvátné kůly (překlad NJPS s výrazem ašéra vůbec neoperuje)“
(LXX – „...posekáte jejich háje“)

2 – Deuteronomium 7:5

„raději jim toto učíte: oltáře jejich zbořte, modly jejich zbořte, posvátné kůly také posekejte“
(LXX – „...háje také posekejte“)

3 – Deuteronomium 12:3

„oltáře jejich zbořte a obrazy také ztlučte, stromy (šrh je zde spojeno se specifickým druhem stromu) také ohněm spalte“
(LXX – „...háje také ohněm spalte“)

4 – Deuteronomium 16:21

„nepostavíš žádný posvátný kůl – žádný sloup vedle oltáře Hospodina, Boha svého, který sobě uděláš“
(LXX – „nevysadíš sobě háje jakýmkoli dřívím u oltáře Hospodina...“)

5 – Soudců 3:7

„sloužili Baalům a Ašerotám“

(LXX – „Bálům a hájům“)

6-9 – Soudců 6:25 – 30

„A stalo se pak té noci, že řekl jemu Hospodin: Vezmi volka vyspělého, kterýž jest otce tvého, totiž volka toho druhého sedmiletého, a zboříš oltář Bálův, kterýž jest otce tvého, posvátný kůl také, kterýž jest vedle něho, posekáš. A vzděláš oltář Hospodinu, Bohu svému, na vrcholu skály této, na rovině její, a vezma volka toho druhého, obětovati budeš oběť zápalnou z dříví z posvátného kůlu, kterýž posekáš. Tedy vzal Gedeon deset mužů z služebníků svých a učinil, jakž mluvil jemu Hospodin; a boje se čeledi otce svého a mužů města, neučinil toho ve dne, ale v noci. Když pak vstali muži města ráno, uzřeli zbořený oltář Bálův, a posvátný kůl, kterýž byl vedle něho, že byl posekaný, a volka toho druhého obětovaného v oběť zápalnou na oltáři nově vzdělaném. I mluvili jeden k druhému: Kdo to udělal? A vyhledávající, vypyтали se a pravili: Gedeon, syn Joasův, to učinil. Tedy řekli muži města k Joasovi: Vyved' syna svého, ať umře, protože zbořil oltář Bálův a posekal jeho posvátný kůl, kterýž byl vedle něho.“

(LXX – posvátný kůl = háj)

(tato pasáž definitivně potvrzuje, že místo ašéry bylo vedle oltáře Bála – Deut. 16:21 nám dovoluje pouze předpokládat, že se tak dělo – Wilson, 134)

10 – 1Králové 14:15

„že sobě zdělali posvátné kůly, popouzejíce Hospodina“

(LXX – vynechává)

11 – 1Králové 14:23

„Také sobě postavili oltáře, modly a posvátné kůly na každém pahrbku a pod každým stromem zeleným.“

(LXX – „...háje“)

12 – 1Králové 15:13

„Nadto i Maachu, matku svou ssadil, aby nebyla královnou; nebo byla udělala hroznou modlu (pro bohyni) Ašéru“

(LXX – odstranil svou matku Anu z postu královny, protože uspořádala shromáždění ve svém háji)

13 – 1Králové 16:33

„Achab také vyrobil posvátný kůl.“

(LXX – Achab vysadil háj)

14 – 1Králové 18:19

„a čtyři sta proroků Ašéřiných.“

(LXX – „a čtyři sta proroků háje“)

15 – 2Králové 13:6

„dokonce posvátný kůl stál v Samaří“

(LXX – „i háj ještě zůstával v Samaří“)

16 – 2Králové 17:10

„a vztyčili sobě sloupky a kůly na všelijakém pahrbku a pod každým stromem zeleným.“

(LXX – „háje“)

17 – 2Králové 17:16

„a vyrobili posvátný kůl“

(LXX – „háje“)

18 – 2Králové 18:4

„posekal posvátné kůly a ztloukl hada“

(LXX – posekal háje, ztloukl hada)

19 – 2Králové 21:3

„vyrobil posvátné kůly“

(LXX – vyrobil háje)

20 – 2Králové 21:7

„umístil v domě vymodelovaný obraz Ašéry, který vyrobil“

(LXX – postavil také rytinu háje, kterouž byl udělal v domě)

21-25 – 2Králové 23:4 – 15

„A přikázal král Helkiášovi, knězi nejvyššímu, a kněžím nižším i strážným prahu, aby vymetali z chrámu Hospodinova všechny nádoby, kteréž udělány byly Baalovi a Ašéře a všemu vojsku nebeskému.“

(LXX – Baalovi a háji)

„Vyvezl také (obraz) Ašéry z domu Hospodinova ven z Jeruzaléma“

(LXX – Vyvezl také háj)

„Domky také sodomářů hanebných zkazil, kteříž byli při domě Hospodinově, v nichž ženy tkaly stany pro Ašéru“

(LXX - ..v nichž ženy tkaly čalouny v háji“)

„a potřískal obrazy a posekal jejich posvátné kůly“

(LXX – háje)

„a spálil i posvátný kůl“

(LXX – háj)

26 – Izaiáš 17:8

„A nebudou vzhlížet k posvátným kůlům, ani oltářům, dílu rukou svých“

(LXX – nebudou vzhlížet ke stromům, ani jejich ohavným předmětům)

27 – Izaiáš 27:9

„nezůstanou ani posvátné sloupy, ani otláře“

(LXX – nezůstanou ani jejich stromy, a jejich modly budou posekány“)

28 – Jeremiáš 17:2

„a posvátné kůly u zelenajících se stromů na kopcích“

(LXX – vynechává 17:1-5 – Olyan – spojuje Jeremiášovu knihu s deuteronomistickými kruhy, jde o kult Jahva mimo Jerusalem, moje bible – oltáře jejich i háje jejich, pod dřívím zeleným)

29 – Micheáš 5:13

„zahladím posvátné kůly z prostředku tvého“

(LXX – posekám háje uprostřed)

30 – 2Paralipomena 14:2

„posekal posvátné kůly“

(LXX – háje)

31 – 2Paralipomena 15:16

„i matku Maachu ssadil Aza, král, aby nebyla královnou, protože udělala odpornou věc (pro bohyni) Ašéru“

(LXX – sesadil matku Maachu z pozice kněžky Aštoretiny)

32 – 2Paralipomena 17:6

„nadto odstranil také oltáře a posvátné kůly z Judska“

(LXX – odstranil výsosti a háje ze země Judska.)

33 – 2Paralipomena 19:3

„že jsi očistil zemi od posvátných kůlů“

(LXX – že jsi odstranil háje ze země Judska)

34 – 2Paralipomena 24:18

„opustivše dům Hospodina, sloužili posvátným kůlům a modlám“

(LXX – sloužili hájům...)

35 – 2Paralipomena 31:1

„a posekali posvátné kůly“

(LXX – háje)

36 – 2Paralipomena 33:3

„a udělal posvátné kůly“

(LXX – udělal háje)

37 – 2Paralipomena 33:19

„a vestavěl posvátné kůly a obrazy“

(LXX – a zdělal háje a rytiny)

38-40 – 2Paralipomena 34:3-7

„a ve dvanáctém roce začal zbavovat Judsko a Jeruzalém oltářů, posvátných sloupů, model a slitin“

(LXX – hájů)

„smetl posvátné kůly, modly a obrazy“

(LXX – též i háje a rytiny i slitiny zdrobil)

„zničil oltáře a posvátné kůly a smetl modly a rozbil je na kousky“

(LXX – háje)

2) Ašéra jako symbol

Strom, kůl, háj.....

V Septuagintě byly ašéry živé stromy. Septuaginta zpravidla ašeru překládá jako „háj“, v čemž jí následuje Vulgáta. V Mišně podle Daye byly ašéry také živé stromy, např. vinná réva, pomerančovníky, ořešáky, myrty a vrby, které byly uctívány. (Day, 53) Nicméně různé starozákonní zmínky tomu neodpovídají – naznačují, že šlo spíše o uměle vyrobené kultovní předměty: Starý zákon mluví o jejich vyrábění (1Kr.14:15, 16:33, 2 Kr.17:16, 21:3, 7, 2Par.33:3), stavění (1Kr.14:23) a také vztyčování (2Kr.17:10). V Jeremiášovi 17:10 je také zmínka o „jejich ašérách vedle každého zelenajícího se stromu“, což by byl nesmysl, pokud by ašéry samy byly živé stromy. Proto už v současné době pohled na ašéry jako živé stromy není příliš častý. (Day, 53) Jeden text by mohl směřovat k ašéře jako skutečně živému stromu – Deuteronomium 16:21: „Nevysadiš žádný druh stromu (dřeva) jako ašéru, vedle oltáře Hospodina, svého Pána, který uděláš“. Sloveso „sázet“ naznačuje živý strom – Day tady dospívá k názoru, že ašéra nebyla prostý kůl, ale specificky upravený stromek. Tato skutečnost by korespondovala s obrázkem z Kuntillet Adžrud, který znázorňuje upravený stromek obklopený dvěma kozorožci a umístěný nad stojícím lvem, který může představovat Ašéru (Day, 56). Stejně tak džbán z Lakíše ze 13. stol. př.l. zobrazuje řadu zvířat a stromů – napravo stromek obklopený kozorožci. Nad obrázkem je kanaánský nápis – „oběť mojí Paní Elat“ – nápis se objevuje přímo nad obrázkem stromku. Obřadní stánek v Taanachu by také mohl zobrazovat ašéru (viz. výše)...Souhrnně vzato, existuje značné množství důkazů směřujících k tomu, že bohyně Ašéra, jejíž kult zřejmě v období exilu vymizel, mohla být symbolizována upraveným stromkem.

Lipinski ašeru vidí jako posvátné místo, které bylo v severozápadní semitské oblasti vždy spojeno s přítomností stromů. Deut. 16:21 zakazuje „sázet ašeru jakéhokoli druhu stromu“ a v Soudcích 6:25 se Gideonovi nařizuje, aby „posekal ašeru“, která se skládá z několika stromů. Text výslovně mluví o „stromech ašéry“, které měly poskytnout palivo pro zápalnou oběť. Ašera by proto mohla být poměrně velký hájek, ne pouhý kůl. (Lipinski, 590) Rozkaz v Exodu 34:13 zní – „posekat ašéry“, „čtyři sta proroků ašéry“ v 1.Královské 18:19 jsou kněží Baalovy svatyně – jedná se o Baalovu ašeru. Ašéry musejí být posekány (2Kr. 18:4 a 23:14), poraženy (Deut. 7:5 a 2Par. 14:12 a 31:1) nebo prostě spáleny jako v Deut. 12:3 a 2Kings 23:15. V Micheášovi 5:13 jsou také vykořeněny. Z toho všeho lze vytušit, že ašera byla skupina stromů, obecně považovaná za posvátné místo. V období monarchie mohla ašera označovat kapličku nebo svatyni jako v asyro-babylonských textech, kde se aširtu objevuje jako posvátná budova nebo speciální místo ve svatyni. Byla stavěna (2Kr. 14:25), vztyčována (2 Kr. 17:10) nebo opravována (2Par. 33:19). Jako posvátné místo je spojována s kapličkami, oltáři a svatyněmi – jako v 2Par. 24:18, kde je protějškem stojícím v rozporu s „Jahvovým domem“. Podle Jeremiáše 17:2, 1Kr.14:23 a 2Kr.17:10 byly ašéry budovány ve výškách u starých mohutných stromů. Podle 1Kr.15:13 a 2Paralipomen 15:16 královna matka Maacha vyrobila hroznou věc pro ašeru – zřejmě šlo o falickou stélu, symbol lidské plodnosti, který možná naznačoval přítomnost Jahva, stejně jako v 2Kr.21:7 „Menaše umístil do chrámu modlu ašéry, kterou vyrobil“. Hebrejské slovo ašera tedy označuje posvátné místo, svatyni, často doprovázenou přítomností posvátného hájku nebo zelených stromů. (Day ovšem nesouhlasí s postojem Lipinského, který ašeru považuje někdy za hájek a jindy za svatyni, přitom jde o srovnatelný kontext – 54). Nicméně ašera podle Lipinského nemá žádnou souvislost s bohyní Athirat. (Lipinski, 591)

Smith píše, že ašera byla dřevěný předmět symbolizující strom – byla vyráběna (1 Kr. 14:15), budována (2Kr. 17:10, 2Par. 33:19, Iza 27:9) a umístována. (Deut. 16:21). Ve dvou biblických pasážích šlo o dřevěný předmět vztyčovaný vedle božího oltáře - v Soudcích 6:25-26 má Gideon za úkol zbořit Baalův oltář, který udělal jeho otec, a posekat ašeru, která stojí vedle. Deut. 16:21 zakazuje „vysazovat jakýkoli strom jako ašeru vedle oltáře Hospodina, tvého pána, který udělal.“

Podle Mišny (‘Abodah Zarah 3:7) je ašera zakázána proto, že „přišla do styku s lidskýma rukama“ – je tedy spojena s lidskou výrobou. Smith cituje:

Lze rozlišit tři druhy ašéry: když byl strom od začátku zasazen za účelem uctívání, je zakázán; když byl pokácen a ořezán kvůli tomu, že byl uctíván, a poté mu znovu vyrašily šlahouny, musíme odejmout pouze nové šlahouny; ale když vedle něj někdo nežidovského původu postavil modlu a zneuctil ho, je ten strom povolen? Co je ašéra? Jakýkoli strom, pod kterým je modla.

Na rozdíl od Bible Mišna zahrnuje jak živé tak mrtvé stromy, možná vlivem výskytu posvátných hájů v helénistickém náboženství. (Smith 82) Archeologové dosud nepřišli s žádným přesvědčivým příkladem ašéry – možná že shořelý kmen stromu, nalezený vedle stojícího kamene v Lakíši byl ašéra. Kombinace kamene a stromu se objevuje v některých biblických textech (Jer. 2:27) Z různých záznamů víme, že strom představoval kanaánský symbol bohyně a reprezentoval její přítomnost. Pamětní deska z Ugaritu zobrazuje ženskou postavu, která drží v každé ruce svazek obilí a krmí zvířátka. Pokud jde o bohyni Ašéru, potom by symbol stromu, nalezený v pozdější ikonografii, symbolizoval bohyni sytící zvěř. Příklady stromu, obklopeného párem zvířat se objevují v obřadním stánku v Taanachu, na jedné z kreseb v Kuntillet Adžrud i na džbánu z Lakíše – džbán spojuje stromek a bohyni, protože bohyně, zmiňovaná v nápise, se vyskytuje přímo nad zobrazením stromku. (Smith, 82) Srovnání můžeme najít v Nové království Egypta, kde Hathor v podobě stromu vyživuje krále a Isis, která je také stromem, krmí jistého šlechtice a jeho ženu – na obou zobrazeních je bohyně zpřítomněna ve formě stromu. Ašéra, kterou Menaše udělal v 2.Královské 21:7, stejně jako ašéra, kterou Josiáš odstranil z chrámu v 2.Královské 23:6-7, byla umístěna v jeruzalémském Chrámu. Některé stromy na posvátných místech byly zřejmě ašéry nebo jejich předchůdci. Např. Jozue 24:26-7 popisuje umístění oltáře v posvátném okrsku Jahva v Šekemu vedle stromu (‘éláh), strom (‘éláh) byl také místo, kde se Gideonovi zjevil anděl (Soudci 6:11). Z klasických zdrojů lze vyčíst, že strom byl posvátným symbolem i ve fénickém náboženství – Achilles Tatijs popisuje strom rostoucí v posvátném okrsku v Tyru, Herodotos mluví o fénické „zbožné ženě“, která založila Diův chrám pod stromem. (Smith 83) Pokud tedy strom původně reprezentoval symbol bohyně a kůl zastupující strom se až sekundárně stal symbolem ašéry, pak se symbol vyvinul z původního skutečného stromu, který fungoval k náboženským účelům.

3) Ašéra jako bohyně

Mimo Izrael:

V Ugaritu

Ašéra byla západosemitská bohyně, která byla občas vpuštěna do mezopotámského panteonu, jak se u božstev z cizích zemí často stávalo. (Korpel, 127) Známe ji již z textů v klínovém písmu z 3. tisíciletí př.l. Objev starodávnoho města Ugaritu v roce 1929 naplnil vědecký svět mýty a rituály, ve kterých se Ašéra objevuje jako velká bohyně. Z náboženského hlediska nejdůležitějšími objevy byly chrámy Ela a Baala, dvou bohů, kteří vládli ugaritskému panteonu. Zvláště přínosný byl objev knihovny jistého vysoce postaveného kněze, ve které se našlo mnoho hliněných tabulek s texty v do té doby neznámém jazyce, který se ukázal být velmi podobným biblické hebrejštině – některá slova jsou dokonce úplně stejná. Mezi nejdůležitější ugaritské texty patří Baalovský cyklus, napsaný na šesti tabulkách samotným nejvyšším knězem Ilimalikem. Mýtus vypráví o proměnlivosti mladého energického boha Baala. Tři další tabulky od stejného autora vypráví legendu o králi Keretovi, který prosí boha Ela o syna, a v další legendě vystupuje král Daniel, který si také přeje syna – v mnoha ohledech tyto příběhy připomínají příběhy o biblických kráľích. Někteří odborníci nazvali náboženskou literaturu Ugaritu „Kanaánskou bibli“, což je zavádějící označení, neboť nemáme úplný soubor náboženských spisů Kanaánu, nicméně to podtrhuje důležitost těchto textů. Až do roku 1929 se veškeré informace o nejbližších izraelských sousedech zakládaly na prorockých knihách Bible – proroci ovšem náboženství polyteistických Kanaánců odsuzovali, proto jejich popis nemusel být zcela objektivní. (Korpel, 128) Ugaritské texty nás konečně nechaly nahlédnout do reality kanaánského náboženství.

Otázkou je, zda lze údaje z Ugaritu brát jako obecně „kanaánské“ – sami obyvatelé Ugaritu se totiž za „Kanaánce“ nepovažovali a označovali tak pouze malou část oblasti, kterou moderní vědci označují jako „Kanaán“. Stále však jde o vhodný způsob, jak popsat společný jazyk, kulturu a náboženství. Všechna hlavní božstva z ostatních kanaánských zdrojů – např. aramejských, fénických a moabitských textů, se objevují v ugaritských mýtech a rituálech. Samozřejmě existovaly místní rozdíly a i postavení jednotlivých božstev v panteonu se časem měnila.

Bohyně Ašéra byla v Ugaritu známa pod jménem Atiratu (ʾatrt). Názory na význam jména se liší – různé verze zní: „ta, která následuje“ (svého manžela) nebo „ta, která kráčí po (moři)“

nebo „ta, která měří (osud)“. Nejvěrohodnějším překladem je však „místo“ ve smyslu „posvátné místo, svatyně“. (Korpel, 129) Tato etymologie navíc koresponduje s dalším jménem této bohyně, které se v Ugaritu také objevuje: Qudš. V kanaánském jazyce slovo qudš také znamená „svatyni“. Obě jména tedy mají stejný význam. V polyteistickém světě byly posvátné předměty a místa považovány za živoucí – např. nábytek v ugaritském chrámu byl zbožštěn a oběti byly přinášeny na všechna možná místa a všem možným předmětům. Ugaritské texty mluví o „Ašéře, paní moře“, „Ašéře z Tyru“ nebo „Elat (bohyni) ze Sidonu“. Podle tamějších mýtů byla Ašéra manželkou starého boha Ela, který byl hlavou kanaánského panteonu. Její muž byl otec a stvořitel lidí i bohů, stejně tak Ašéra byla zvána „matka bohů“ a „stvořitelka bohů“. S těmito označeními se setkáváme hlavně v Baalovském cyklu.

V Ugaritu, stejně jako v Egyptě, nebylo tvoření a plození nijak radikálně rozlišené – El mohl tvořit slovem, vymodelováním osoby z hlíny nebo stykem - příznačné je, že při tvoření nové bytosti El a Ašéra nespolupracovali sexuálně, nýbrž mentálně. (Korpel, 130)

Ašéra je vykreslována jako stará vážená dáma s typicky mateřskými rysy. Na některých bronzových soškách z druhého tisíciletí př.l., o kterých se předpokládá, že představují Ašéru, má na sobě dlouhou róbu, která ji téměř celou zahaluje. Stejně oděn je i El – zdá se, že tento druh oblečení byl typický pro starší lidi vysokého postavení. (obr.)

Ugaritská Ašéra se těšila úctě okolí. I přes své vysoké postavení v božské hierarchii se intenzivně zabývala mateřskými a domácími věcmi:

Uchopila vřeteno své(do ruky své,)

vřeteno zvedla pravicí svou.

roucho své, přikrytí těla svého odložila,

oblek svůj do moře,

dvojitě roucho své do řek.

Položila hrnec na oheň,

kotel na vrchol řeřavého uhlí.

Pomrkávala po Býku, Elovi, který (je) milostivý,

přivírala oči na stvořitele (všeho) stvoření. (Ugaritské texty, Stehlík, KTU 1:4:II.3-11)

Zatímco Ašéra pere prádlo, objeví se na pláži její dcera Anat s manželem Baalem. Přinášejí vzácné dary, což umocňuje Ašéřinu radost z jejich návštěvy. Ašéra tedy volá svého sluhu, kterému říká „Rybář Ašéry, paní moře“, aby ulovil něco ke společnému obědu – z této pasáže je jasné, že Ašéra měla moc nad mořem, svým „synem“. Ašéra se ptá na důvod návštěvy –

Anat odpovídá, žádá o vlastní palác pro Baala, neboť každý správný bůh má mít svůj palác. Anat již dříve žádala Ela, ale nepochodila – nyní proto žádá svou matku, aby se za Baala přimluvila. Ašéra požadavku vyhoví a společně s Anat se vypraví do Elova paláce – El a Ašéra měli evidentně každý svůj vlastní palác. To odpovídá skutečnosti – král a královna v Ugaritu měli každý svůj palác a navštěvovali se příležitostně.

Když El Ašéru spatří, hned se ptá:

„Proč přijíždí Dáma Ašera Mořská,
proč přichází stvořitelka bohů?
Jistě máš hlad, a(no) putovala jsi,
hle, jistě máš žízeň, a(no) cestovala jsi!
Jez tedy (a) pij.
Chléb ze stolu jez,
pij z amfory víno,
z poháru zlatého krev stromu.
Což milování Ela, krále, pohnulo tebou,
láska Býkova rozdychtila tě?“ (Ugaritské n. texty, Stehlík, KTU 1.4:IV.31-39)

Ašéra svou odpověď formuluje takto:

„Slovo tvé, Eli, je moudré.
Moudrost tvá (je) na věky.
Život (ve) štěstí (je) slovo tvé.
Králem naším je vítězný Baal,
soudcem naším, nad kterého není.“ (Ugaritské n. texty, Stehlík, KTU 1.4:IV.41-44)

Ašéra opěvuje Elovy intelektové dovednosti, k fyzickým se ovšem nevyjadřuje. Zároveň potvrzuje, že svého manžela vyšachovala z pozice krále bohů – Baala považuje za vhodného nástupce. El neprotestuje.

Ašéra má na svého manžela evidentně vliv – přesvědčí ho, aby dal Baalovi vlastní palác, a později v příběhu stojí za Elovým rozhodnutím o Baalově nástupnictví.

Ašéřina vysoká pozice je vyjádřena také jinými detaily – pouze výměnou za drahé dary se přimlouvá za Baala. Při ostatních příležitostech mu otravuje život, veřejně ho ponižuje a společně se svými dětmi se baví na jeho účet, když ho postihne nějaké neštěstí. Je tedy

zobrazována také jako žena lačná po moci, manipulující nebeským soudem. Je také mstivá v případě nedodržení slibu – král Keret, který Ašéře nasliboval, že když mu její manžel sežene plodnou nevěstu, vyváží ji dvakrát tolik stříbrem a třikrát více zlatem (KTU 1.14:IV.32-43), na svou unáhlenost ovšem doplatil. El svůj slib sice splnil a Keret se svou mladou ženou měli mnoho dětí, ale Ašéra na Kereta uvrhla těžkou chorobou, která téměř ukončila jeho život.

Tento poměrně tragický příběh člověka vede k podezření, že v těchto dnech už Ašéra nebyla mezi lidmi tak populární jako dříve. (Korpel, 138) Koncem 2. tisíciletí můžeme pozorovat jistý posun v obrazu Ašéry. Stále více má tendenci splývat s Anat – je zobrazována vedle Anat jako bohyně kojící bohy a krále. Během ugaritského rituálu, který oslavoval nový rok a zobrazoval manželství nevyšších bohů, král reprezentoval nevyššího boha Ela a královna Elovu manželku Ašéru – v doprovodném textu je Ašéra více méně spojována s Anat (Korpel, 138):

A(no) prs, božský prs,

(je) prsem Ašery a Rachmaj (= Anat). (KTU 1.23.13, Ugar. n. texty, Stehlík)

Podle ugaritského mýtu je výsledkem tohoto posvátného manželství zrození dvou božských dvojčat – Šachara a Šalima, svítání a soumraku. Ašéra a Anat fungují jako jejich chůvy. Popularita Ašéry zvolna ustupovala a starý pár Ela a Ašéru postupně nahrazovala mladší dvojice – Baal a Anat. (Korpel, 140) Z Ilimailikových textů je stále více patrné, že klade Baala na vyšší pozici než Ela – zřejmě proto, že ho vládnoucí dynastie upřednostňovala. (Korpel, 140) Postupně Ašéra úplně ztratila svou pozici nezávislé bohyně a v pozdějších dobách se objevuje už jen jako členka triády bohů společně s Anat a Aštoret.

Spojení Ašéry se stromem Korpel odvozuje právě od jejího splnutí s Anat – Baal byl symbolizován vztyčenými kameny (masebot) a stromy, které s nimi byly spojeny, tudíž reprezentovaly jeho manželku – Anat. V Izraeli ale byla bohyně plodnosti zvána Ašéra, protože v Izraeli ne Baal, ale El zůstal nejvyšším bohem. (Korpel, 141) v tomto ohledu by mohl jistou úlohu hrát údajný originální text Ozeáše 14:9 :

Efraime, což jest mi již do modl?

Já vyslychati a patřiti budu na tě (Já jsem jeho anat a jeho ašéra);

já jsem jako jedle zelenající se,

ze mneť ovoce tvé jest.

Věta „já vyslychati budu a patřiti na tě“ v hebrejštině může být brána jako hra se slovy, kterou lze interpretovat jako „já jsem jeho anat a jeho ašéra“. (Day, 58 x Smith ale reaguje, že toto může platit pro ašeru, ale ne pro anat, neboť ta se v izraelských zdrojích objevuje pouze jako vlastní jméno, 95) V tomto textu se Anat a Ašéra zdají být naprosto ztotožněny a obě jsou přirovnány k ovocnému stromu. (Korpel, 142)

U Chetitů

V chetitské verzi kanaánského mýtu se Ašéra objevuje jako manželka boha Elkunirsu = El, stvořitel Země (Korpel, 142 x podle Lipinského – El, majitel Země) a Ašéra se zde jmenuje Ašertu. Je zajímavé, že v tomto textu se Ašertu pokusí svést svého mladého zetě Baala – je zde tedy také patrné, že Ašéra se chce přisvojit roli své dcery Anat (Korpel, 142)

V Mezopotámii

Bohyně Aširatum (Ašratum) byla v babylonských textech manželkou boha Amurru. Její skutečné jméno Ašratum-ummi, „Ašratum je moje matka,“ ukazuje, jak se k ní stavěli ti, kteří ji uctívali. (Lipinski, 589) Amurru byl bohem jižních sousedů starého Ugaritu – Amoritů. Ve 14. stol. př.l. se jméno bohyně objevuje ve vlastním jménu – Abdi-Aširta = Aširtin služebník. Nositelem jména byl amoritský král. (Korpel, 143)

V Egyptě

Během Nového Království (1550-1070) byla v Egyptě uctívána mnohá kanaánská božstva. Zdá se, že Ašéra byla ztotožněna s bohyní Qadeš. (Korpel, 143 x Lipinski, 590 uctívání Atirat se nerozšířilo do Egypta) Jak bylo zmíněno výše, Ašéra se v Ugaritu objevuje pod jménem Qudš. Zdá se, že už v době Nového Království Ašéra tvořila triádu s Ašoret a Anat – ty byly považovány za společnice boha Setha, egyptského ekvivalentu boha Baala. (Korpel, 143)

Ve Fénicii

Ve Fénicii roli Ašéry zřejmě přebraly bohyně Ašoret, Anat a Tinit, přičemž všechny byly projevem jedné a téže bohyně. Nesou tituly, které jsou připisovány Ašěře – Ašoret je zde zvána „bohyně Tyru a Sidonu“, zatímco v Ugaritu je bohyní těchto měst Ašéra. (Korpel 144) Všechny jsou společnicemi Baala/Melqarta, který v prvním tisíciletí př.l. v severní části Kanaánu vypudil Ela z prvního místa v panteonu.

U Pelištejců

Z nápisů objevených nedávno v pelištejském městě Ekron lze usuzovat, že Ašéra zde byla uctívána ještě v 7. století př.l. – stejně jako v Ugaritu pod jménem Qudš. (Korpel, 144) Pelištejci byli původně nesemitští vetřelci, kteří přišli do Kanaánu koncem 2. tisíciletí př.l. - rychle se přizpůsobili a přijali kulturu a náboženství svých sousedů. Převzali i původně amoritského boha Dagona (Soudci 6:23, Sam. 5:1-7), který se v Ugaritu objevuje jako otec Baala. Jelikož se ale nezdá, že by v 1. tisíciletí př.l. byl Dagon ještě uctíván, Pelištejci zřejmě přijali již dávno neplatný panteon – to by vysvětlovalo, proč u nich Ašéra byla stále uctívanou bohyní. (Korpel, 144)

V Arábii

Zde byla Atirat ženským protějškem měsíčního boha Wadda – byla jí věnována oblast království Qatabanu, zvaná Dhu-atirat, a také kalendářní měsíc nesl jméno Dhu-atirat. (Lipinski, 589)

V Izraeli:

Jahve/El v Bibli

Tradiční pohled na původ izraelského náboženství byl založen na obrazu, který nám o něm podává Starý zákon. Existoval pouze jeden Bůh a Mojžíš byl jeho prorokem. Izraelský výlučný monoteismus, který získal svou konečnou podobu až po babylonském zajetí, byl projektován zpět až do časů Mojžíše jako norma a pravidlo (Dijkstra, 81) Realita ale byla mnohem složitější, než nám ukazuje Starý zákon. Kritické a důkladné čtení starozákonních tradic odhaluje určitou spleť a nejednotnost ve starověkém izraelském náboženství. Králové bývají kritizováni za tolerování cizích kultů (jako Šalamoun a Achab), ale také za propagaci konzervativních kultů Jahva a jeho Ašéry, které jsou reformisty pokládány za neortodoxní. (Dijkstra, 82) Vysledovat původ uctívání Jahva bylo vždy obtížným problémem kvůli tomu, že Starý zákon v tomto ohledu sám sobě odporuje, např. v počátcích uctívání Jahva pod jménem Jahve.

V Genezi s praví:

Set měl také syna, kterého nazval Enos.

V této době lidé začali Jahva volat jménem (Genesis 4:26)

A Exodus říká toto:

Bůh mluvil k Mojžíšovi a pravil, „Já jsem Jahve, zjevil jsem se Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi jako El Šaddaj, ale nebyl jsem jim znám pod svým jménem Jahve...“ (Exodus 6:3)

Podle Geneze 4:26 byl Jahve známý Setovým následovníkům už před potopou jako Jahve, zatímco v Exodu 6:3 nebyl lidem znám pod svým jménem až do dob Mojžíše. (Dijkstra, 82)

Předpokládá se, že Pět knih Mojžíšových prošlo dlouhou historií růstu a úprav. Příběhy, které mluví o uctívání Jahva ještě v před-izraelské době, se nazývají J, neboli Jahvistova verze - nejvíce se zaměřují na popisy kmene a území Judy. (Silberman, 22) Naproti tomu stojí verze E, neboli Elohistova, ve kterém se používá jméno El nebo Elohim (Silberman, 22) a Jahvovo jméno je představeno a vysvětleno až Mojžíšovi. (Dijkstra, 89) Tato skupina příběhů se zajímá především o kmeny a území na severu země. (Silberman, 22) Původně byla verze J považována za starší, ale nyní se to už nebere za tak jisté a někteří odborníci ho kladou až do neo-babylonské éry a spojují ho s deuteronomistickou tradicí (od knihy Jozue po Královské knihy) (Dijkstra, 89) Podle Silbermana byl text J napsán v Jeruzalémě a představoval pohled spojeného nebo judského království asi v době krále Šalamouna (970-930 př.l.) Text E byl zase napsán na severu a představuje pohled izraelského království – sestaven byl zřejmě v období nezávislosti tohoto království (930-720 př.l.) (Silberman 22) Je tu ještě verze P (Priesterkodex), neboli kněžská, která je pokládána za poslední stádium úprav - v podstatě spojuje příběh J s příběhem E - pracuje s myšlenkou „období nevědomosti“ – znalost jména byla na určitou dobu ztracena a znovu nalezena. (Dijkstra, 89) Existuje ještě verze D – Deuteronomium – jako nezávislý dokument. (Silb., 23) V dataci a autorství těchto příběhů se vědci značně rozcházejí – podle některých k sepsání a úpravám textů došlo během existence spojeného nebo judského a izraelského království (1000-586 př.l.), podle jiných až během babylónského zajetí a obnovy Jeruzaléma (6-5.stol př.l.) nebo dokonce až v helénistickém období (4-2. stol.př.l.) Nicméně panuje shoda v tom, že Pentateuch není celistvým dílem, nýbrž je poskládán z různých pramenů, vznikajících v odlišných dobách za odlišných náboženských a politických situací. (Silberman 23)

Monoteismus versus polyteismus

Moderní historie náboženství starého Izraele začala dílem Abrahama Kuenena z roku 1869 – 70, který počátky izraelského monoteismu datuje do 8 – 7. stol. př.l.

„Náboženství Izraele bylo původně polyteistické. Během 8. století většina lidí stále uznávala existenci moha božstev, a nadto je i uctívala“ (Dijkstra, 90)

Kuenen rozlišuje mezi lidovým náboženstvím Izraele a „Mojžíšovým“ Jahvismem, který rostl z hnutí proroků – původní mojžíšský Jahvismus, zaštitěný Tórou, která pokrývá a reguluje celou škálu izraelského náboženského života, je jen plachta překrývající náboženské a historické tradice, tvořené a přepracovávané editory Pentateuchu a Proroky. (Dijkstra, 91)

Vytváří se tu obraz Izraele žijícího v soustředných kruzích okolo Tóry a kultu v centrálním chrámu. V knize Soudců se nám však otvírá zcela jiný obrázek, rituály a předpisy stanovené v poušti jsou nechány stranou – ve starověkém Izraeli (období Soudců) lidé dělají téměř vše, co je v Tóře zakázáno. Gideon vyrobil efod (starý židovský nástroj používaný při věštění), Samuel, David a Šalamoun stavěli oltáře a obětovali ve mnohých svatyních po celé zemi, Saul mluvil s duchy mrtvých (1Sam. 28), dostávali zprávy prostřednictvím snů (1Kr.3), jako by v Mojžíšově zákoně nebylo psáno, že pro uctívání Jahva je určeno pouze jedno centrální místo a že kouzelnické a věštecké praktiky jsou zakázány. (Deut. 18:10-11) To, co bylo pozdějším teologickým názorem označeno jako regrese nebo odpadlictví (Soudci 2:10-13, 1Sam. 28:3,9), je současnou historií náboženství vykládáno jako původní výraz rané izraelské religiozity. (Dijkstra, 92)

Jahve sice už v těchto raných vyprávěních, např. v Debořině písni, hraje významnou roli jako izraelský bůh, o náboženství však máme stále matoucí obrázek – země je jakousi politickou a náboženskou mozaikou, směsicí izraelských a dalších kmenů a městských center, která je na počátku doby železné na cestě ke splnutí v kmenovou federaci a nakonec k vytvoření dvou království – Judska a Izraele. Izraelské náboženství je ve znamení cesty od mnohosti k jednotnosti - víra v Jahva stojí na počátku izraelského náboženství, ale vzniká na kanaánském území. V momentě, kdy nám biblické zdroje začínají vyprávět o náboženství Izraele, tento Izrael je již zakořeněn v půdě Kanaánu. (Dijkstra 92)

Bible versus archeologie

Finkelstein a Silberman tvrdí, že žádná cesta od mnohosti k jednotě se nekonala – vždycky šlo o dvě rozdílné společenské jednotky, sever a jih, které mezi sebou neustále soupeřily. Bible nám poskytuje obrázek o Izraelcích jako jednolitém národu – z původně rovnostářské společnosti bylo vytvořeno království, především za účelem ochrany před útoky zvenčí – mělo jít o postupný politický vývoj od kmenové existence až po vznik státu, což vyvrcholilo v Šalamounově době v 10. stol. př.l.(141)

Sever je v Bibli vykreslován jako hříšný, neboť důkladně nevyhladil Kanaánce, a teď je od nich sváděn k pokušení. Judsko je celkově silnější a zbožnější a hříšný sever mu podléhá.

K odtržení severu od jihu mělo dojít jen kvůli aroganci Šalamounova syna Rechabeáma, který severní kmeny utiskoval. (140) Archeologické výzkumy však odhalily něco zcela jiného – příchod Izraelců na kanaánskou vysočinu se odehrál v několika vlnách a při každé vlně byly na vysočině vždy dvě samostatné společnosti – severní a jižní, které zhruba obývaly stejné oblasti jako pozdější judské a izraelské království. (142) Sever byl hustě osídlen a bylo zde více usedlých zemědělců než kočovných pastevců, na jihu to bylo naopak. (143) Sever a jih se od sebe naprosto odlišovaly – v topografii, podnebí, typu vegetace i v potencionálních hospodářských zdrojích. Judsko bylo vždy odlehlejší částí vysočiny, kterou od okolního světa oddělovaly topografické a klimatické bariéry. (144) Navzdory význačnému postavení, které Judsku přisuzuje Bible, až do 8. století př.l. neexistují archeologické důkazy svědčící o tom, že by toto malé, odlehlé, spoře obydlené území mělo nějaký zvláštní význam – středem dění byl naopak Izrael. (207)

Až od konce 8. století – po pádu Izraele – se hlavní město Judska poprvé stalo rušnou metropolí a náboženským centrem národa. (208) A trvalo celá staletí, než se vyvinulo centralizované království s náboženským centrem v Jeruzalémě. Modloslužebnictví judského národa nebylo odpadlictvím od původního monoteismu – bylo běžným způsobem života Judejců. (211) Chrám a palác zdaleka neovládaly život venkovského obyvatelstva tak, jak se tvrdí v Bibli. (216) Obřady, pomocí jichž lidé žádali nebeské mocnosti o plodnost či blaho země, byly na denním pořádku. Po celé zemi se našly hliněné sošky, obětní oltáře a nádoby na úlitby. Docházelo dokonce i k obětem lidským. (2Kr.16:2-4; 216) Je patrné, že náboženská centra byla ve skutečnosti dvě – jedním byl jeruzalémský Chrám a druhé bylo na venkově mezi klany. Příbuzenské vztahy ovládaly veškerý život, náboženství nevyjímaje. Rodinné obřady se od obřadů v Chrámu značně lišily – vycházely z předpokladu, že domy, půda i hroby jsou dědictvím od Boha a jejich předků – obřadních míst se proto nedotkli ani „nejzbožnější“ králové. (217)

Z Královských knih se nepřímo dozvídáme, že venkovští kněží na posvátných návrších pálili kadidlo také slunci, měsícům a hvězdám. Mezi další archeologické důkazy patří stovky hliněných sošek nahých bohyň plodnosti a nápisy o Hospodinovi a jeho Ašéře. K uctívání jiných bohů kromě Hospodina v pozdní době královské nedocházelo pouze na venkově, ale i v samotném Jeruzalémě. (217) Kultické předměty zasvěcené Baalovi, Ašéře a nebeskému zástupu byly dokonce umístěny v Hospodinově Chrámu. (218) Hříchy Achaba a dalších králů tedy nebyly nijak výjimečné – títo panovníci pouze nechali lid pokračovat v jeho tradicích. Po pádu Samaří a zániku Izraele po r. 720 př.l. vstoupilo Judsko do nové fáze. (218) Jeho počet obyvatel výrazně vzrostl, neboť do něj prchali izraelští poraženci, a začalo

spolupracovat s asyrskou říší, čímž značně zbohatlo. (221) Od tradičního systému hospodářství založeného na vesnicích a klanech se přešlo na pěstování tržních plodin a rozvinutí odvětví, která podléhala centrálnímu státnímu řízení – s tím souvisel i nový, rozhodnější přístup k náboženství a zvykům. (222) Jeruzalém měl nový cíl – sjednocení celého Izraele. Toto vedlo mnohé badatele k názoru, že monoteistická tradice židovsko-křesťanské civilizace se zrodila na přelomu 8/7. století př.l. (222) Modloslužebnictví bylo symbolem chaotické nejednotnosti ve společnosti – klanovní vůdci si stáli v čele svých vlastních hospodářství, aniž by podléhali dvoru – co bylo původně ryze judské, se později označilo za kanaánskou herezi. Deuteronomističtí autoři vložili do izraelských dějin představu nového, centralizovaného judského království a uctívání Hospodina pouze v Jeruzalémě, jako by tomu ani nikdy nebylo jinak. (223)

Následná válka s asyrským sousedem v roce 701 př.l., kterou Judsko vyvolalo, aby získalo území bývalého izraelského království, skončila masakrem Judska. O tom je však Bible stručná – raději zdůrazňuje, že Hospodin zachránil před zkázou Jeruzalém. (2.Kr.18:13) Průběh boje je zobrazen na reliéfu v Lakíši a archeologické nálezy událost potvrzují.

(233/234) Země se zmocnilo zoufalství a venkovští kněží z neštěstí vinili krále Chizkijáše, který dal svatokrádežně zrušit posvátná návrší a zakázal uctívání Ašéry, hvězd a jiných bohů. (236) Nový král Menaše je v 2. knize Královské napadán za to, že znovu zavádí náboženský pluralismus – Menaše, který chtěl vzkřísit zemi, však potřeboval podporu venkovských klanů – musel jim tedy povolit jejich obřady a vpustit zpět do země zavržené bohy – Baala, Ašéru a nebeský zástup. (237) Judsko se sice dostalo do asyrského područí, země však začala opět vzkvétat.

Až za krále Josiáše přichází ke slovu opět k „hnutí za Hospodina“ – Josiáš se rozhodne vymýtit všechny stopy cizího nebo synkretického kultu, včetně starých návrší na venkově. Josiášovým průvodcem byla teologie nového náboženského hnutí, které změnilo pojetí toho, co znamená být Izraelec, a položilo základy budoucího judaismu a křesťanství. Během oprav jeruzalémského Chrámu v roce 622 př.l. byla záhadně nalezena Kniha zákona, kterou většina vědců označila jako původní verzi Deuteronomia a která obsahovala základní znaky biblického monoteismu: uctívání Boha výhradně na jednom místě, celonárodní slavení hlavních svátků židovského roku a řadu zákonů týkajících se sociální pomoci a morálky. (245/246)

Izrael versus Kanaán

Raná izraelská kultura nemůže být jednoduše oddělena od kanaánské. (Smith, 1) Izrael doby železné (1200-587) odráží kontinuitu s kulturou kanaánskou jak v horách, tak ve městech na pobřeží i v údolích. (Smith, 1) Tuto kontinuitu lze vidět například v písmu – lineární i klínové znaky byly v pozdní době bronzové (1550-1200) stejně jako v rané době železné = období soudců (1200-1000) identifikovány po celém území. Návaznost je patrná i v jazyce – v rané době železné ještě není jednoduché rozlišit hebrejštinu od jazyku kanaánského, neboť se navzájem takřka překrývají. Stejně tak není jednoduché rozlišit kanaánskou a izraelskou hmotnou kulturu v období soudců – např. některé druhy keramiky, dříve považované za čistě izraelské, byly nalezeny i v údolích a na pobřeží. Shodné jsou i způsoby pohřbívání.

Kanaánské základy izraelské kultury se rozšířily i do oblasti náboženství – to je evidentní už terminologie užitá pro kultovní oběti a personál, která je v biblické hebrejštině velmi podobná jak v ugaritských textech.

Díky těmto podobnostem se změnil většinový pohled na vztah mezi těmito dvěma společnostmi – odborníci nyní vidí izraelskou kulturu spíše jako podmnožinu kultury kanaánské, což ovšem neznamená, že by neexistovaly jisté izraelské rysy, s kterými se v kanaánských zdrojích nesetkáme. Jedná se o starou tradici Jahvova jižního svatostánku na různých místech – Sinaj (Soudců 5:5), Páran (Abakuka 3:3), Edom (Soudců 5:4), Tejman (Abakuka 3:3 + nápisy v Kuntillet Adžrud)... a raný izraelský exodus z Egypta – ani jeden z těchto prvků se nezdá být kanaánský. (Smith, 3)

Dnes je podle Smitha nemožné na základě archeologických nálezů stanovit rozdíl mezi izraelskou a kanaánskou kulturou v rané době železné. I z bible je problematické to vyčíst, neboť její historická věrohodnost je komplikovaná postupnými úpravami a reinterpetacemi. Situaci ještě zhoršují biblické zmínky o některých dalších skupinách vedle Izraelců a Kanaánců – např. Jerachmeelové (1Sam. 27:10), Cinejité (Soudci 1:16), potomci Raab (Joz. 6:25), Kálef, syn Jefone (Joz. 14:13)... Pohlceňy zřejmě byly i další skupiny, o jiných se píše, že byly Izraelity zbaveny půdy – Chetitě, Amorité, Jebuzité, ... (Joz. 9:1)

Smith to uzavírá takto: lidé z vrchoviny, kteří později vytvořili Izrael, zahrnovali mnohé skupiny včetně Kanaánců, jejichž dědictví zanechalo stopy na každém aspektu izraelské společnosti. Souhrnně vzato, Izrael rané doby železné byl ve svém charakteru značně kanaánský. (4)

Ze stély faraona Merneptaha z roku 1208 je patrné, že Izrael v jistém směru od Kanaánu rozlišen byl:

....

Vypleněný je Kanaán...

Izrael je zpuštěn, jeho rod již není

....

Nápis, který slouží k oslavě egyptské moci nad celou syro-palestinskou oblastí, rozlišuje mezi Izraelem a Kanaánem – podle některých odborníků slovo Kanaán vymezuje zemi, zatímco Izrael vymezuje lid. (Smith, 5; Mgr. Horáček v tom naopak vidí spíše paralelismus) Jiní ale zase tvrdí, že v ostatních textech toto rozlišení dodrženo není. (Smith, 5) Ať tak či onak, Izrael a Kanaán jsou od sebe v textu odlišeny a pro toho, kdo stélu psal, představují v jistém smyslu odlišné entity. (5) Smith tedy počátky oddělování Izraele od svých kanaánských předků klade do roku 1200, nicméně upozorňuje, že ještě během starší doby železné měly horské izraelské oblasti s kanaánskými údolími a pobřežními městy velmi mnoho společného.

Izrael versus Ugarit

Izraelská božstva před vznikem Izraele sice nelze určit na základě srovnání kanaánského náboženství s náboženstvím Ugaritu, nicméně je pravda, že kanaánské texty z pozdní doby bronzové a starší doby železné obsahují božstva, která všechna v Ugaritu figurují – Ela, Baala, Anat a - Ašeru. (Smith, 5)

Z bible je patrné, že tato božstva různými způsoby figurovala v Izraeli ještě v období soudců a společně s Jahvem v té době tvořila hlavní autority izraelského panteonu. (6) Podle Smitha tedy nelze brát vážně deuteronomistické výroky o „Pánu jediném, který vedl Izrael, bez jakéhokoli cizího boha vedle něj“ (Deut. 32:12), ani ostatní biblické texty, které vidí kanaánské prvky jako cizí – kanaánské prvky nebyly cizí, ani „synkretistické“ – byly Izraeli vlastní, a v různých formách byli El, Baal a Ašera (nebo při nejmenším její symbol) součástí Jahvova kultu. (7)

Jahve versus El

El byl původní bůh Izraele. Jahve se bohem Izraele stal. Někde v průběhu historie Izraele dostalo jméno El titul Jahve. (Dijkstra, 102) Toto lze podle Smitha odvodit ze dvou informací – jméno Izrael není jahvistické – neobsahuje božské jméno Jahve, nýbrž El - *'él. Za druhé, Geneze 49:24-25 přiřazuje jméno El řadu přídomků nezávisle na tom, že ve verši 18 zmiňuje

Jahva, Deuteronomium 32:8-9 Jahva zase staví do role jednoho z Elových (který se zde nazývá 'elyon) synů:

Když dědictví rozděloval Nejvyšší ('elyon) národům,
když rozsadil syny Adamovy,
rozměřil meze národům vedle počtu synů Izraelských.
Nebo díl Hospodinův jest lid jeho,
Jáko b provazec dědictví jeho.

Podle tohoto textu každý bůh dostal svůj národ – Jahve obdržel Izrael. (Smith, 7) Pro ranou identifikaci Ela a Jahva hraje i to, že neexistují žádné biblické polemiky proti Elovi – slovo El ('el) se postupně stalo obecným podstatným jménem, označujícím „boha“:

'él 'élohím yhwh

Bůh bohů Jahve (Jozue 22:22)

V Exodu 6:2-3 je starý bůh El Šaddaj identifikován s Jahvem – „zjevil jsem se...jako El Šaddaj, ale pod svým jménem Jahve nebyl jsem jim znám“ (viz. výše) Patriarchové tedy Jahva pod jeho jménem neznali – uctívali spíše starého kanaánského boha Ela.

Postupem času se v Izraeli charakteristiky a přídomky Elovy staly součástí popisu Jahva. Jak El, tak Jahve je starší pán s plnovousem, sedící na trůně uprostřed shromáždění božských bytostí, mající soucitný přístup k lidem.....vstupuje do snů a funguje jako božský patron (Smith, 10).....otec, který buduje a tvoří.... (Smith, 11)

Jahve versus Baal

Někdy se předpokládá, že Baal byl v období soudců Jahvovým rivalem – vyplývá to z kritik knihy Soudců (2:11-13) a Samuále (7:3) namířených proti němu. Nicméně jména, která obsahovala slova *ba'al – Meribbaal, Ešbaal náležela do Saulova klanu, ve kterém se objevují také jahvistická jména – proč by jahvistická rodina dávala Baalova jména, kdyby Baal měl být nepřátelský vůči Jahvovi? Odpověď Smith vidí v dalším jméně v Saulově klanu – Baaljáš (1Par. 12:6), které v překladu znamená „Jahve je pán“ – v Saulově rodině tedy buďto baal byl Jahvovým titulem, nebo byl Baal v královských Jahvistických kruzích akceptovatelný, popřípadě oboje. Přestože byl baalovský jazyk v době monarchie kritizován, v době soudců byl běžně používán. Kromě toho charakteristiky Baala a Jahva se

pravděpodobně překrývaly. (14) Baal byl tedy problémem doby monarchie, ale ne doby soudců.

El a Jahve byli tedy identifikováni, zatímco Baal a Jahve existovali zároveň – El nebyl pro Jahva nebezpečný, zatímco Baal od 9. století Jahva ohrožoval hlavně díky snahám Achaba a Jezebel o jeho povýšení v severním království. Pozdější zdroje ovšem Baala vidí jako ohrožujícího už od éry soudců.

Souhrnně vzato, údaje o Baalovu kultu z doby soudců jsou chabé, jména obsahující *ba'al jsou dvojznačné – snad odrážejí titul „pán“, který by odpovídal Jahvovi. (15)

Ašéra jako biblická bohyně a Jahvova manželka?

Požehnání prsů a lůna

Podle Smitha neexistuje mnoho důkazů o tom, že by Baal byl samostatným izraelským božstvem v době soudců, ani s Ašérou se příliš nesetkáváme jako se samostatnou bohyní. (Smith, 15) Odkazy na Ašéru jako bohyni najdeme v Soudcích 6 a kdekoli jinde, kde je zmiňována s Baalem. Ještě ke všemu i v Soudcích 6 se víc jedná o uctívání Baala než Ašéry (15) Kritizován je pouze její symbol – ašéra. Ašéra se ani neobjevuje jako božský symbol v hebrejských vlastních jménech. Podle Smitha v tomto období Ašéra nepředstavovala samostatnou bohyni a Jahvovu manželku, ale její symbol byl součástí Jahvova kultu, stejně jako El a Baal.

Jedna pasáž z bible by mohla směřovat k Ašéře jako k izraelské bohyni v raném Izraeli – Geneze 49 přenáší Jákobovo žehnání jeho dvanácti synům – podle některých odborníků (16) verše 24-26 reprezentují řadu božských přívlastků včetně dvou titulů Ašéry:

Však zůstalo v síle lučiště jeho,
a zsilila se ramena rukou jeho
z rukou mocného Jákobova;
odkudž byl pastýř a kámen Izraelův;
od silného boha, jemuž sloužil otec tvůj, (By El, your Father, who helps you)
kterýž spomáhá tobě, (By Shadday who blesses you)
a od všemohoucího, kterýž požehná tobě požehnáními nebeskými s hůry,
požehnáními propasti ležící hluboko,
požehnáním prsů a života. (The blessings of Breasts-and-Womb)
Požehnání otce tvého silnější budou nad požehnání předků mých,

Až k končinám pahrbků věčných;
Budou nad hlavou Jozefovou
A na vrchu hlavy Nazarejského (zasvěcenci)
Mezi bratřími jeho.

Požehnání prsů a lůna (Breasts-and-Womb) může být titul náležící bohyni, náležící k standardní představě Ela jako otce. Z ugaritských textů můžeme vyvodit Ašéru, neboť v ugaritských textech je Elovou družkou právě ona. Pokud je tato interpretace Geneze 49:24-26 správná, potom El a Ašéra byli samostatní bozi odlišeni od Jahva, který je odděleně osloven ve verši 18. (Smith, 18) Tato kapitola může tedy reprezentovat tradici raně izraelské náboženské historie, ve které El a Jahve nebyli ztotožněni a Ašéra představovala samostatnou bohyni. Pokud zde ovšem Ašéra byla manželkou Elovou, nebyla manželkou Jahvovou. Olyan argumentuje, že Ašéra se stala manželkou Jahva automaticky tím, že El a Jahve byli ztotožněni, což je podle Smitha schůdné vysvětlení této biblické pasáže. (19)

Ašéra versus Aštoret (Day versus Smith)

Několik biblických pasáží skutečně podporuje pohled na Ašéru jako izraelskou bohyni. Pasáž, datovaná do mladší doby železné (1000 – 587), která podle mnohých odborníků nezpochybnitelně zmiňuje bohyni Ašéru, je 1Královská 18:19. (Smith, 89) Ašéřini proroci jsou v kapitole 18 prezentováni jako proroci královny Jezebel. Stejně jako proroci Baalovi, i proroci Ašéřini představují tyrské funkcionáře. Historickým problémem však je skutečnost, že Ašéra v žádném tyrském textu není doložena – zdá se tedy, že Ašéra nebyla tyrskou bohyní - není doložena nikde v pobřežní Fénicii. Dokonce se má za to, že fráze „Ašéřini proroci“ v 1Královská 18:19 je až dodatečným přídavkem k příběhu. (Smith, Day) Proč je zde tedy jména Ašéra použito?

Možná mělo jít o bohyni Aštoret, ale vzhledem ke hrozbě, kterou v době monarchie tato hlavní fénická bohyně představovala, byla použita Ašéra. Polemiky vůči Ašéře v 1Královská 18:19 tedy mohou představovat reakci na kult Aštoret v severním království během 9. století nebo v jeruzalémském kultu na konci doby železné. (Smith, 89) Stejně tak v 2Kings 21 a 23 může „ašéra“ znamenat záměnu Ašéry za Aštoret v pozdní judské monarchii – jedná se přesně o tu dobu, kdy měla Aštoret svůj kult ve starém Izraeli – v druhé polovině trvání monarchie. Nezdá se, že by Aštoret byla starým kanaánským dědictvím Izraeli – její jméno se neobjevuje ve starých kanaánských nápisech z mladší doby bronzové nebo starší doby železné. A není známa ani z biblických textů s období soudců. Poprvé se v bibli objevuje v období vlády

Saula jako pelištejská bohyně(1Sam 31:10) a jako „bohyně Sídónanů“ (1Králové 11:5, 33, 2Králové 23:13) za vlády Šalamouna. S touto Smithovou úvahou však Day nesouhlasí – kdokoli do textu přidal zmínku o prorocích Ašéřiných, pravděpodobně v poexilním období, musel slovo Ašéra chápat jako boží jméno, což svědčí o pokračujícím povědomí o této bohyni mezi Židy i v této relativně pozdní době. (Day, 45)

„Královna nebes“ v knize Jeremiášově se může vztahovat buď k Aštoret, jediné západo-semitské bohyni nesoucí v době železné tento titul, nebo k Ištar. Jeremiáš 44 prezentuje kult „Královny nebes“ jako starý izraelský kult, který zahrnoval zápalné oběti a úlitby v jejím jménu a pečení koláčků k jejímu uctění (Jer. 7:18, 44:15-28)

Další pasáže, ve kterých by se mělo jednat o bohyni Ašéru – 2.Královská 21:7 a 23:4, jsou podle Smitha také zpochybnitelným historickým svědectvím o této bohyni. Oba texty náleží do druhé půlky Judské monarchie. První z nich – 2.Kr. 21:7 mluví o „obrazu/modle ašéry“ (pesel ha ašera) Slovo „obraz“ (pesel) se zde pravidelně užívá pro božstva, a následkem toho byl tento verš také považován za zmínku o obrazu bohyně Ašéry. Nepochybně zde ašérou byl zamýšlen posvátný předmět – jestli šlo o obraz bohyně, to vůbec není jisté. Day ovšem tvrdí, že věta „obraz ašéry (kultovního předmětu)“ by byla velmi podivná, neboť by se pak jednalo o obraz symbolu, konkrétně o obraz něčeho, co už vlastně samo bylo jakýmsi druhem obrazu. (Day, 44)

Fráze z 2.Královské 23:4 by dost přesvědčivě mohla zmiňovat bohyni – „nádoby vyrobené pro Baala, (A)ašéru a všechny obyvatele nebes“. Pojmy „Baal“ a „obyvatelé nebes“ označují božstva, je proto přirozené považovat „Ašéru“, stojící mezi nimi, také za božstvo, konkrétně bohyni Ašéru. (Day, 45) Ani zde to ovšem není tak docela jasné. Všichni tři mají sice obdržet obřadní nádoby, ale není důvod předpokládat, že by je automaticky měla obdržet bohyně – podle verše 7 stejné kapitoly ašera obdržela „šaty“ (báttím) a podle verše 6 byla vytažena ven z jeruzalémského chrámu – asi by tím pádem muselo jít o jinou ašéru než tu z verše 4. (Smith, 91) Podle Daye to ale nevádí – ašera ve verši 6 je zjevně symbolem Ašéry z verše 4. (Day 45) Soudci 3:7 vypráví o „baalech a ašerotách“ – zde se sice zjevně mluví o bohyních, ale není řeč o žádné specifické bohyni – zmínka se netýká jedné osoby, ale kolektivní skupiny bohyň. Vzhledem k tomu, že v Soudcích 2:13 a 1Samuelovi 7:4, 12:10 se dočteme o „baalech a ašarotách“, je zjevné, že v Soudcích 3:7 se jedná o ustálenou jazykovou zvyklost. Otázkou zůstává, jak došlo k tomu, že se „ašeroty“ začaly takto používat. Smith to vysvětluje tak, že došlo pouze k záměně na základě podobnosti obou hebrejských jmen – Ašéra a Ašarot. Kromě toho Ašarot zjevně převzala některé rysy a funkce, které byly dříve připisovány Ašéře. V ugaritských textech je titul „paní“ (rbt) běžným atributem Ašéry, ale v nápisech ze

Sidonu, Tyru, Kitionu a Egypta tento přívlastek přináležel Aštoret. Ašera také v ugaritských textech figuruje jako symbol mateřství, ale ve fénických nápisech je to Aštoret, kdo nese titul „matka“. Postava Ašéry se pod svým jménem ve fénickém světě neobjevuje, Aštoret tedy mohla zdědit některé její vlastnosti. Někteří odborníci považují bohyni Tanit za fénicko-punskou následovnici kanaánské Ašéry – nese její označení „paní“ (rbt) i „matka“ (‘m). (Smith, 92).

V prvním tisíciletí nebyla Ašera kromě 1.Král.18:19 nikde nazvána svým kanaánským jménem. Ani jednou není doložena ve fénických zdrojích. Bibličtí autoři, popisující kult vězící za symbolem ašéry, zřejmě propojili bohyni Ašeru druhého tisíciletí s bohyní Aštoret prvního tisíciletí. (Smith, 92) Dayův pohled je jiný – ačkoli se jméno Ašera objevuje v plurálu, ať už jde o různé lokální projevy Ašéry nebo obecně kanaánské bohyně, paralelismus s Baaly (stejně tak označující různé lokální projevy Baala nebo kanaánské bohy obecně) jasně ukazuje, že Ašera byla chápána jako božské jméno. A i kdyby měli pravdu ti, kdo na místě ašerot vidí aštarot, je jisté, že kdokoli v poexilní době text změnil, považoval Ašeru za božské jméno, z čehož je jasné, že povědomí o Ašéře jako bohyni trvalo poměrně dlouho (Day, 45)

V Jeremiášovi 2:27 (kteříž říkají dřevu: Otec můj jsi, a kameni: Ty jsi mne zplodil) je fráze, v které je Ašera chápána jako Jahvova manželka. (Smith, 92) Jeremiáš 2:27 převrací role otcovského symbolu kamene s mateřskou rolí stromu – symboly Ašéry a Baala. Olyan ale argumentuje, že Jeremiáš 2:27 se nevztahuje k Ašéře a Baalovi, nýbrž k Ašéře a Jahvovi, protože otcovské rysy nebývají připisovány Baalovi, zatímco Jahve dostává množství otcovských přívlastků (Deut. 32:6, Iza. 63:16, Jer. 3:4, ...). Podle Olyana Jeremiáš 2:27 může naznačovat, že Ašera byla v během doby úpadku Judské monarchie izraelskou bohyní a manželkou Jahvovou. (Smith, 92) Nicméně je to historicky problematické – verš v Jerem. 2:27 se nevztahuje k bohyni, jako v kanaánském náboženství, ale k symbolu náležícímu k Jahvovu kultu. Z Deuteronomia 32:18 vyplývá, že tento mateřsky laděné výrazivo bylo Jahvovi připisováno – je proto možné, že symbol v tomto verši se nevztahuje k bohyni Ašéře. A další věc – v širším kontextu Jeremiáš 2:23-28 zmiňuje také Baala jako objekt hanby, proto by oběti útoku tohoto verše mohli být Baal s Ašérou, a kdekoli v deuteronomistické historii, především v 1.Kr. 18:19, kladení Baala a Ašéry vedle sebe může odrážet zastoupení Aštoret Ašérou. Stejná záměna se mohla odehrát i v Jeremiášovi 2:27. Nebo tento verš reflektuje druhotné historické spojení mezi Baalem a Ašérou v časech Jeremiášových. Vzhledem ke všem těmto problémům, které Jeremiáš 2:27 představuje, je velmi obtížné stanovit vztah mezi symboly stromu a kamene v tomto verši. Jeremiáše 2:27 zmiňuje i Day – podle něj musel být

Jeremiáš buď zmatený nebo ironický. Jelikož je to ale nepravděpodobné, není důvod si myslet, že se zde mluví o Ašéře. (Day, 65)

Byla nebo nebyla

Co se týče důkazů o Ašéře jako bohyni a Jahvově manželce, Smith tedy uzavírá, že až na 1Kr.18:19, kde jde pravděpodobně pouze o záměnu jmen, z Bible nic takového nevyplývá. (92,93). Geneze 49:25 lze odvodit, že Ašéra byla Elova manželka, ale to nijak neznamena, že by musela být i manželkou Jahvovou. Ostatní biblické reference snadno podléhají jiným interpretacím, které narušují pohled na Ašéru jako bohyni. Další obtíž vězí ve fénické evidenci – Ašéra nebyla v době železné fénickou ani punskou bohyní. Zjevně nepokračovala jako bohyně ve Fénicii, proto nebyla fénickým problémem, jak ji 1Králové 18:19 prezentují. Existují ještě další okolnosti svědčící proti Ašéře jako bohyni v Izraeli – prorocké útoky nikdy nejsou namířeny proti bohyni - vždy proti symbolu, neexistují žádná vlastní jména, která by obsahovala jméno této bohyně - *’šrh se neobjevuje jako božská součást izraelských vlastních jmen (na což lze argumentovat, že v Ugaritu se taky ve jménech nevyskytuje, a bohyní tam zcela jistě byla), a konečně – biblická hebrejščina nemá slovo pro „bohyni“ (kromě ’éláh). Smith tedy vyvozuje závěr, že důkazy ve prospěch Ašéry jako izraelské bohyně během období monarchie jsou mizivé.

Day naopak nepochybuje, že na některých místech se bible skutečně vztahuje k samotné bohyni, ne pouhému kultovnímu symbolu. Postupem času však Ašéra vymizela z lidského povědomí – nejdříve jako bohyně, později i jako kultovní symbol – to, že se v pozdějších biblických úpravách slovo ašéra už vůbec nevyskytuje, Day nevidí jako záměrné zatajování, nýbrž nevědomost. (Day 46-47)

Ašéra a ašéra

Je nezpochybnitelné, že ašéra – kultovní předmět – byla ve speciálním vztahu s Jahvem. Je to patrné z nápisů v Kuntilet Ardžud a Kirbet el-Kom i ze Starého zákona, který dokazuje přítomnost ašéry v Jahvově svatyni. (Day, 60) Dále je pravda, že ašéra – kultovní předmět – byla považována za symbol Ašéry – bohyně. Můžeme proto mluvit nejen o úzkém vztahu Jahva a ašéry, ale také Jahva a Ašéry. (Day, 60) Jaký byl jejich vztah? Nabízí se závěr, že byli manželé – zvláště když si uvědomíme, že v Kaanaánu byla Ašéra manželkou boha Ela, který je ve Starém zákoně ztotožněn s Jahvem. Jahve přijal Elovy vlastnosti – image starého a moudrého boha – a přirozeně by měl přijmout i jeho manželku. (Day, 60) Pokud ale Ašéra byla manželkou Jahva, jak si máme vysvětlit, že několikrát je ve Starém zákoně Ašéra

spojena s Baalem (Soudci 6:35, 28, 30; 1Kr 18:19) Někteří odborníci tvrdí, že Baal nahradil Ela jako manžela Ašéry v rané době železné (1200-1000), proto kritici spojují Baala s Ašérou – doklady o tom jsou ale mizivé (Smith, 93) Podle Korpela není vhodné předpokládat, že ke spojení Ašéry a Baala došlo nějakým omylem na straně deuternomistů. V prvním tisíciletí byla Ašéra již součástí triády společně s Anat a Aštoret – mohla tedy být spojena s Baalem. (Korpel, 149) Day podporuje Olyanův názor, že párování Baala a Ašéry bylo záměrně učiněno deuternomisty, kteří tak Ašéru chtěli zdiskreditovat. (Day, 61) Smith se domnívá, že v jisté době, pravděpodobně v období soudců, se symbol Ašéry, stejně jako jméno a obraz Ela, vnořil do Jahova kultu, ale už ne jako samostatné božstvo. (Smith, 93) Skutečnost, že i potom byla ašéra kritizována, Smith vysvětluje tak, že ašéra byla spojována s bohyní Aštoret – je to zřetelné u variací „baalové a ašéry“ v Soudcích 3:7 a „baalové a aštorety“ v Soudcích 2:13. (Smith, 94) A v ašéřin neprospěch mluví i její funkce – zajišťování plodnosti a ozdravování bylo v očích kritiků nepřístojné.

Závěr:

Izraelský monoteismus tedy zřejmě nebyl vždy tak striktní, jak se nám z Bible může zdát, a Ašeru a jiné bohy neuctívali pouze vyvrhelové, kteří se nechali zkatit svými kanaánskými sousedy - Izrael a Kanaán vychází ze stejných pohanských základů a monoteismus měl být až prostředkem, jak posílit politickou moc budoucího sjednoceného Izraele. Opětovné objevování Ašéry a Baala v době monarchie asi bylo dalším politickým tahem, nikoli bezdůvodným výmyslem králů. Otázkou spíše je, jak dlouho zůstala Ašera samostatnou bohyní a kdy se začala proměňovat v pouhý symbol – živý strom, hájek, posvátné místo (obvykle také spojené se stromy) nebo pouhý kus dřeva v podobě kůlu – rozhodně tam byl „stromový“ základ, neboť strom je symbolem plodnosti a živí zvířátka, tak jako Ašera byla zobrazována jako pečující a kojící matka. Deuteronomistům byla trnem v oku i poté, co už nebyla bohyní, neboť byla pohanským předmětem, který navíc bohyni připomínal – když už ne Ašeru, tak alespoň Aštoret, s kterou Ašera na konci své kariéry bohyně zřejmě splývala. Možná proto také byla na některých místech spojována s Baalem, jenž byl Aštoretiným druhem. Ašera, která byla v kanaánském prostředí manželkou boha Ela, by měla být po ztotožnění Ela s Jahvem v Bibli logicky spíše spojována s Jahvem, což na některých místech opravdu je – alespoň v podobě symbolu (např. je vysazována u jeho oltáře).

Použitá literatura:

Day John: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, Sheffield Academic Press, 2001.

Dever John: Did God Have a Wife? Archeology ad Fold Religion in Ancient Israel, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

Dijkstra Meindert + Korpel Marjo + Vriezen Karel in: Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, Sheffield Academic Press, 2001.

Dobbs-Allosopp F. W.: The Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance, New Heaven – London, 2005.

Finkelstein Israel + Silberman Neil Asher: Objevování Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie, Vyšehrad, 2007; překlad Marie Čapková.

King Philip + Stager Lawrence: Life in Biblical Israel, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2001

Lipinski Edward: Athirat, in Encyclopedia of Religion, Second Edition, gen. Ed. L. Jones, 2005, str. 589-592.

Miller Patrick D.: The Religion of Ancient Israel, SPCK London, 2000.

Smith Mark S.: The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.

Stehlík Ondřej: Hospodin a (jeho?) A(a)šera, in Teologická reflexe, 2000/2, str. 159-169.

Stehlík Ondřej: Ugaritské náboženské texty, Vyšehrad, 2003.

Wilson Leslie S.: The Serpent Symbol in the Ancient Near East – Nahash and Asherah: Death, Life, and Healing, University Press of America, 2001.

Zevit Ziony: The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches, The Bath Press, 2001.

+ Bible svatá aneb Všecka svatá písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613.