

U N I V E R Z I T A K A R L O V A V P R A Z E
E V A N G E L I C K Á T E O L O G I C K Á F A K U L T A

**Nápisy z Kuntillet Adžrud a jejich role v dějinách
náboženství Izraele**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor:	Anna Kellerová
Katedra:	Katedra Starého zákona
Vedoucí práce:	Doc. ThDr. Martin Prudký
Studijní program:	M6141 Teologie
Studijní obor:	Evangelická teologie
Přidělovaný akademický titul:	Mgr.
Rok odevzdání:	2009

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Nápisy z Kuntillet Adžrud a jejich role v dějinách náboženství Izraele* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Lipsku dne 23. 4. 2009

Anna Kellerová

Bibliografická citace

Nápisy z Kuntillet Adžrud a jejich role v dějinách náboženství Izraele [rukopis] : diplomová práce / Anna Kellerová; vedoucí práce: Doc. ThDr. Martin Prudký. -- Praha, 2009. -- 92 s.

Anotace

Hlavním tématem této diplomové práce jsou nápisy z Kuntillet Adžrud, kde je spolu s YHWH uveden obrat „jeho a/Ašera“. Nejdříve se budeme zabývat nápisy v kontextu celého archeologického nálezů v té lokalitě, abychom byli schopni přezkoumat jejich různé interpretace. Nápisy jsou často považovány za nový impulz ve starozákonním bádání. Seznámíme se proto se dvěma články na toto téma. Prvním je práce J. A. Emertona, který se zabývá biblickými paralelami k některým aspektům napsů, a dále je to pojednání W. G. Devera, jenž na základě archeologických nálezů, jako je Kuntillet Adžrud, považuje nový pohled na náboženství Izraele a biblickou archeologii za nevyhnutelný. Závěrečná část této práce zhodnocuje roli Kuntillet Adžrud v bádání o vzniku monoteismu, a to na základě příspěvků O. Keela, M. Köckerta, B. Langa a H. Niehra.

Klíčová slova

Ašera, dějiny náboženství Izraele, epigrafika, Kuntillet Adžrud, monoteismus, Starý zákon

Summary

Inscriptions from Kuntillet Ajrud and their Role in the History of Israelite Religion. Main topic of this thesis are inscriptions from Kuntillet Ajrud where a frase „his a/Ashera“ is mentioned along with YHWH. First of all, they are considered in the context of the whole archaeological find in that place to be able to examine various interpretations of those inscriptions. They are often seen as a new impulse in the Old Testament studies. We'll acquaint ourselves with two essays on this point. First essay by J. A. Emerton evaluates biblical parallels to some aspects of the inscriptions and the exposition by W. G. Dever sustained a new perspective on Israelite religion and biblical archaeology thanks to such archaeological finds. Last part of this paper evaluates the role

of Kuntillet Ajrud in the studies on the rise of monotheism based on works of O. Keel, M. Köckert, B. Lang and H. Niehr.

Keywords

Asherah, history of Israelite religion, epigraphy, Kuntillet Ajrud, monotheism, Old Testament

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu práce Doc. ThDr. Martinu Prudkému za velkorysost při výběru tématu, Ak. Dir. Dr. Reinhardu G. Lehmannovi za uvedení do epigrafiky, Anně Zernecké za bližší upozornění na Kuntillet Adžrud, arabistům a arabským rodilým mluvčím za nezištnou pomoc s jazykovým oříškem, přátelům, kteří ochotně mou práci přečetli a připomínkovali, rodině za všeobecnou podporu, ale hlavně manželovi, díky němuž jsem tuto práci mohla dokončit.

Obsah

Úvod	1
1. Kuntillet Adžrud	3
1.1. Archeologický nález	3
1.1.1. Popis naleziště	4
1.1.2. Budovy	5
1.1.3. Textil	7
1.1.4. Náписy a kresby	8
1.1.5. Otázka datování	10
1.1.6. Darb Ghazza	13
1.1.7. Co to vlastně vykopali?	14
1.2. Diskutované náписy a kresby z Kuntillet Adžrud	17
1.2.1. Překlad a komentář k nápisům	18
1.2.2. Téman a Samaří	19
1.2.3. Požehnání	20
1.2.4. Souhrnný název Ašera	21
1.2.5. K interpretaci kreseb	24
2. Komentáře k nápisům z Kuntillet Adžrud	29
2.1. Chirbet el-Kom	29
2.2. Starozákonní souvislosti podle Johna A. Emertona	29
2.2.1. „Hospodin zástupů“, mj. syntaktický problém	30
2.2.2. Manifestace v Samaří	32
2.2.3. Z Témanu přichází Bůh	34
2.2.4. Dřevěná Ašera	34
2.2.5. Zhodnocení Emertonova příspěvku	36
2.3. William G. Dever – dialog mezi textem a nálezy	36
2.3.1. Etablovaná bohyně	36
2.3.2. Hlas pro archeologii	39
2.4. Shrnutí 1. a 2. kapitoly	39
3. Dějiny náboženství a Kuntillet Adžrud	44
3.1. Langova redukce	44
3.2. Integrace – Othmar Keel	48
3.3. Baalšamímův příklad podle Herberta Niehra	50
3.4. Matthias Köckert – zastávky na cestě k monoteismu?	53
3.4.1. Modely vzniku monoteismu v současné diskuzi	54
3.4.2. Předchozí teorie a jejich eroze	55
3.4.3. Nové podněty	59
3.4.4. Uvážlivý vstup monoteismu na scénu	62
3.5. Coda	63
Závěr	65

Seznam literatury	69
A. Kuntillet Adžrud.....	69
B. Komentáře k nápisům a diskuze o monoteismu	70
C. Obecné pomůcky	71
C.1. Monografie a články	71
Rejstřík.....	75
Seznam zkratk	75
Přílohy.....	77
I. Tabulka transkripce	77
II. Přehled nápisů z Kuntillet Adžrud	79
A. Písmena vrytá do keramiky před vypálením.....	80
B. Náписы vryté do keramiky po vypálení	81
C. Náписы vyryté na okrajích kamenných nádob	82
D. Náписы na omítce černým nebo červeným inkoustem	84
E. Náписы s kresbami na keramických nádobách (2 pithoi).....	87

Úvod

Odrazovým můstkem této práce bylo téma „*Monotheismus izraelského náboženství. Zlom v dějinách bádání (80.–90. léta 20. stol.); teze a hypotézy současného diskurzu o ‚klíčovém tématu‘ v (dějinách) náboženství Izraele*“ vypsané na katedře Starého zákona. Že jde o téma dnes velmi aktuální a široké, dokazuje i skutečnost, že na tomto tématu mohlo pracovat více diplomandů, aniž by si konkurovali.¹

Další rozcestníkem na cestě k tématu práce byly kurzy epigrafiky na moravské Evangelické teologické fakultě.² A konečně četba přehledového článku Matthiase Köckerta k diskuzi o dějinách náboženství Izraele,³ kde zmiňuje také nápisy z Kuntillet Adžrud⁴ - archeologický nález, který se při rešerši na téma monoteismus a dějiny náboženství Izraele objevil vícekrát a přesto jaksi neurčitě, ačkoli měl mít údajně výbušný obsah. Trochu nadneseně řečeno, tyto nápisy citoval kdekdo, a tím se stávaly spíše nejasnějšími.

Protože se mi zdálo podezřelé, jakým způsobem se s těmito texty zachází v literatuře odborné, ale i populární⁵, chtěla jsem se s oním nálezem seznámit podrobněji a zasadit jej do souvislostí, aby bylo možné rozlišit přiměřené a scestné výklady. Cíl této práce by se obrazně dal popsat jako doprovod nápisy

¹ Srov. diplomová práce Jindřicha Pospíšila s názvem *Monoteismus jako téma starozákonního bádání. Základní přehlednutí terénu se zaměřením na problematiku limitů (užití) pojmu „monoteismus“*, Praha: 2007.

² Konkrétně při „Forschungsstelle für Althebräische Sprache und Epigraphik“ pod vedením Ak. Dir. Dr. Reinharda G. Lehmana.

³ Viz seznam literatury.

⁴ Zvolila jsem pro přepis arabského názvu naleziště počestělou variantu „Kuntillet Adžrud“. Následuji tím překladatele knihy *Skrytý Bůh* od Thomase Römera a paralelní tvary pro anglické a německé texty. Z jazykového hlediska nutno dodat, že klasická arabština nezná vokál „e“, v dialektech je však běžným jevem. Také dvojí „l“ je v arabském originále jen jedním písmenem se znakem šadda pro geminaci. Písmeno „ğ“ se většinou přepisuje jako „dž“, přestože se jeho výslovnost v jednotlivých regionech liší. „Kuntillet Adžrud“ tak přibližně odpovídá původní výslovnosti názvu. Při pátrání, zda je na začátku „k“ nebo „q“ jsem narazila na problém, že toto čtyřradikálové slovo dotázaným arabistům ani arabským rodilým mluvčím nic neříká. Jde tedy nejspíše o toponymum, jehož překlad je možná pokusem o etymologizaci, případně patří do místního nářečí (viz pozn. 16). Zeev Meshel, vedoucí vykopávek, ve svých člancích význam uvádí, ale bez dalšího vysvětlení. Název nerozšifroval ani Ziony Zevitem (viz níže) citovaný Robert North (příspěvek „Yahweh's Asherah“ do sborníku *To Touch the Text*, New York: Crossroad 1989, str. 119, pozn. 2 a 3). Proti zavádění nových prepisů mluví i to, že již nyní se různí podle jazyka cílového dokumentu a míry znalosti arabštiny u autora a není třeba to více komplikovat. Nalezené varianty přepisu: Kuntillet Ajrud, Kuntillet 'Ajrud, Kuntillet 'Ajrūd, Kuntillet 'Ağrūd, Kuntillet 'Ağrud, Kuntilet 'Ağrud, Kuntillet Adschrud, Kuntillat 'Ajrud. A. Musil (citováno MESHEL 1978) podle svědectví místních beduinů zaznamenává „svaté místo Kuntila“.

⁵ Např. zadání slova „Kuntillet Ajrud“ do internetového vyhledávače přineslo přes 7320 výsledků.

sů na cestě od jejich nalezení, přes diskuzi o jednotlivostech, až do přehledových článků o dějinách náboženství. Začneme tedy popisem naleziště, protože je důležité vidět věci v kontextu.

První drobnou překážkou bylo samotné jméno naleziště, arabský název bývá přepisován různě, navíc existuje i novohebrejské jméno. Bylo navrženo „Horvat Teman“ (antický název znám není), „protože je (naleziště – pozn. A.K.) situováno na jihu a hebrejské slovo *teman* (jih) se objevuje v několika tamějších nápisech.“⁶ Dalším problémem byl celý korpus nápisů a jejich přesný obsah. Během mého pátrání v této oblasti vznikla syntéza různých edic textů a několika specializovaných článků, které byly často citovány. Tento přehled nápisů je k nalezení v přílohách pod číslem II. Při uvádění hebrejských textů užívám anglické verze transkripce.⁷ Z přehledu všech nalezených nápisů vysvitlo, že citovány bývají jen čtyři. Jde o „ašerovské“ nápisy – ve formulí požehnání stojí za YHWH také obrat „jeho a/Ašera“. Právě tento obrat je centrem veškeré diskuze o Kuntillet Adžrud, důvodem, proč se na něj tak často odkazuje. K problému, kdo nebo co je míněno slovem a/Ašera, se v nápisech přidávají i další problémy, syntaktické i sémantické. Navíc to není jediné naleziště, kde se takové nápisy našly, v textu se občas objeví i odkaz na nápisy z Chirbet el-Kom.⁸

V druhé kapitole se seznámíme s články Johna A. Emertona a Williama G. Devera. Oba zhodnocují, co nového nám objevení Kuntillet Adžrud přineslo, každý se ale soustředí na jiný aspekt. Pak ustoupíme o krok nazad, abychom mohli pojednat naše nápisy v ještě širším kontextu – vývoji náboženství Izraele až k formě monoteismu, kterou reprezentuje deuteronomistická škola. Výše zmiňovaný M. Köckert rozlišuje tři modely onoho vývoje a jmenuje jejich zástupce. Každý z modelů si načrtne a podíváme se, jak interpretuje nálezy z Adžrud. Köckertovy impulzy pro bádání na poli dějin náboženství tvoří konec diplomové práce.

Tři modely, kterými se budeme zabývat sice nepatří k nejžhavějším novinám odborné literatury, rozhodně ale ještě nejsou ze hry. Pole bádání by se dnes totiž nejlépe popsalo slovem labyrint, neboť „[v] průběhu diskuze, ještě v žádném případě neuzavřené, slaví některé dlouho pohřbené hypotézy veselý návrat do původního stavu.“⁹ Tak se ti, kdo sepisují dějiny bádání, mohou snadno stát vizionáři budoucího vývoje.

⁶ MESHEL 1993, str. 1458.

⁷ K nahlédnutí v příloze I.

⁸ Přepis toho jména nemá tolik variant jako Kuntillet Adžrud, za zmínku stojí „Khirbet el-Qom“ z anglického prostředí. Český přepis sleduje přednostně výslovnost. Stručný popis nálezu v kap. 2.1.

⁹ KÖCKERT, str. 143.

1. Kuntillet Adžrud

1.1. Archeologický nález

Okolnosti vykopávek jsou stejně neobvyklé, jako vyhodnocení nálezů. Sinajský poloostrov není v centru hledáčku biblických archeologů, což je patrně následek zeměpisných daností i politické situace. O existenci zbytků budov v místě zvaném Kuntillet Adžrud se v odborných kruzích vědělo nejméně od 19. století.

„Naleziště bylo zmíněno v knihách několika raných badatelů, mezi nimi i E. H. Palmera, který naleziště navštívil v roce 1869 na své cestě z jižního Sinaje do Palestiny. Provedl zde menší sondu a našel první psaný nález: písmeno *alef* vryté do stěpu (myslel si, že je to řecká *alfa*).“¹⁰

Archeologové a historikové Izraele hledali odpověď na otázku, jak cestovali judští králové do Ejlatu a Esjón-geberu. Byly již známy pevnosti v negevských horách, ale cestovat tudy k Akabskému zálivu bylo nelogické. A právě tento problém nově osvětlilo prozkoumání Kuntillet Adžrud, jež zapadlo do trochu děravé mozaiky archeologických nálezů v západní části Sinajského poloostrova.

Naleziště se dnes nachází na egyptském území, nedaleko hranice s Izraelem. Izraelským badatelům bylo přístupné po tzv. šestidenní válce v červnu 1967, a to až do roku 1982, kdy přešel celý Sinajský poloostrov zpět pod egyptskou správu. Mezi říjnem 1975 a květnem 1976 byly provedeny tři kampaně vykopávek pod vedením Zeeva Meshela z telavivské univerzity. Ten je také hlavním přispěvatelem muzejního katalogu,¹¹ jenž vyšel jako doprovod výstavy uspořádané z nálezů v lokalitě Kuntillet Adžrud. Tento relativně stručný text je také dodnes jedním z nejpodstatnějších zdrojů informací a transkripcí nálezů.¹²

¹⁰ MESHEL 1993, str. 1458.

¹¹ Míňen MESHEL 1978.

¹² W. Dever to ve svém článku publikovaném roku 1999 (viz seznam literatury) připisuje výbušnému obsahu nálezů, které jsou radši zamlčovány. Od té doby máme další edice textů, avšak žádný, který by se dal nazvat kompletní vědeckou publikací. Badatelé tento nedostatek prozatím řeší osobními konzultacemi se Zeevem Meshalem a detailním studiem několika publikovaných fotografií či nalezené keramiky přes sklo muzejní vitríny (viz např. ZEVIT, str. 372, pozn. 42, 43).

Středem našeho zájmu jsou „heretické nápisy“ zmiňující YHWH spolu s a/Ašerou. Diskuze o nich nabrala (navzdory, nebo snad právě díky neexistenci oficiální edice) obdivuhodné šířky. Abychom je mohli zasadit do správného rámce, je třeba si nejprve projít naleziště Kuntillet Adžrud, zabývat se jím jako celkem, abychom správně vyložili ony nápisy. Bez určení jejich žánru a zasažení do kontextu je nemůžeme správně vyložit – jiný význam mají oficiální nápisy a jiný soukromé. Spornou otázkou je i funkce celého komplexu. I to ovlivňuje vysvětlení nápisů v něm nalezených. Ke konci kapitoly se také krátce zastavíme u archeologických zkoumání v celé oblasti kvůli širším souvislostem s Kuntillet Adžrud.

1.1.1. Popis naleziště

Archeologické naleziště nesoucí arabský název Kuntillet Adžrud leží v severovýchodní části Sinajského poloostrova. Je vzdáleno asi 50 km na jih od Kádeš-barneje a přibližně 15km¹³ na západ od významné cesty Darb Ghazza¹⁴, která protíná pevninu mezi Akabským zálivem a Středozemním mořem¹⁵ a tvoří tak důležitou obchodní cestu vedoucí až na jih Sinajského poloostrova. Jméno Kuntillet Adžrud je vysvětleno jako „osamělý kopec s vodním zdrojem“¹⁶, což přesně odpovídá skutečnosti. Osamocený kopec se nepřehlédnutelně zvedá z vádí (zde přirozeně vytvořená spojnice východ-západ)¹⁷. Na úpatí kopce bylo nalezeno vícero mělkých studní. „Kombinace vodního zdroje a křižovatky nepochybně přispěla k výběru místa pro drobnou osadu.“¹⁸

Na vrcholu je podlouhlá plošina, na jejímž západním okraji byly nalezeny zbytky staveb. V budovách zůstaly zachovány nápisy na omítce, zbytky nápisů

¹³ Tak to odhaduje Zeev Meshel ve svém příspěvku z roku 1992, o rok později to snižuje na 10 km. Vzhledem k tomu, že karavany neprocházely krajinou vždy jen konkrétním úzkým pruhem, ale v dobře přístupných oblastech mohly použít i alternativní možnosti, není nutné znát přesný údaj. Můžeme říci, že ona vzdálenost byla zanedbatelná s ohledem na křižování vícero důležitých cest v okolí Kuntillet Adžrud.

¹⁴ Zde na sebe narazily dvě intence přepisu arabských toponym. Jde o cestu z města Gázy, o kterém mluví i Bible (darb = cesta). Protože jde ale o dvouslovný arabský název, nepřekládám a přepisuji v intencích „Kuntillet Adžrud“ (viz pozn. 4 – kompromis mezi konvencí a výslovností) jako Darb Ghazza. Pod „gh“ se skrývá písmeno *ğajn*, také přepisované jako „ğ“, a na konci je zatajena *mater lectionis*. Je možné toto jméno nalézt i se členem: Darb el-Ghazza.

¹⁵ Souvislost naleziště s cestou podporují také nálezy mušlí z Rudého i Středozemního moře. MESHEL 1978, kap. The Nature of the Site and its Date (stránky nečíslovány).

¹⁶ MESHEL 1978, kap. The Site, překládá do angličtiny „solitary hill of the water-wells“; MESHEL 1992, str. 103, uvádí „hill of the water-source“; MESHEL 1993, str. 1458, zkráceně „solitary hill of wells“. Viz také pozn. 4.

¹⁷ Jde o vádí Quraya / Qurayyah (anglické přepisy, český název jsem nenalezla, patrně nebylo třeba jej vytvořit).

¹⁸ MESHEL 1992, str. 103.

a maleb v suti, různé nádoby a překvapivě i zbytky textilií. Nápisy a textilie se věnují samostatné podkapitoly, keramické nálezy zmiňujeme v souvislosti s pátráním po původním účelu budov a pokusem o interpretaci nápisů. Můžeme dodat, že zachovaný textil, jenž nebývá častým archeologickým nálezem, jen podtrhuje zvláštnost místa.

1.1.2. Budovy

Zachovány zůstaly dvě stavby, ovšem ve velmi rozdílném stavu. Objekt, který leží v západní části plošiny na vrcholu kopce, je zachován lépe. Zdi dosahují v některých místech výšky 1,5 m. Stavba má pravouhlý obrys (přibližně 25 m × 15 m) a v rozích vyčnívající čtverce, jež připomínají věže. „Na první pohled ukazuje půdorys na malou pevnost s věžemi, ale bližší průzkum ukazuje, že je svou podstatou odlišný od půdorysu negevských pevností.“¹⁹ Delší strany obdélníkového obrysu jsou směrem na sever a na jih, na západě využívá kratší strana celou šířku náhorní plošiny.

Stavba byla zhotovena z místních materiálů. Zeev Meshel usuzuje, že se tak stalo podle předem jasného plánu a za konkrétním účelem. Ovšem samotné provedení stavby je spíše neumělé, kameny jsou neopracované, zdi nakřivo, místnosti různě široké.²⁰

Vstup je z východní strany skrze první místnost, do které se vlastně vstupuje směrem na sever, a k vlastnímu vchodu do objektu je třeba se otočit o 90°. Tak se vejde do středu relativně úzké místnosti, která je protáhlá až k rohovým místnostem v severovýchodní a jihovýchodní části objektu, jež byly na první pohled považovány za základy věží.²¹ Vstupní dvorec i tato první místnost jsou vybaveny kamennými lavicemi a zářivě bílou omítkou. „Osy budovy uspořádané podle světových stran, nepřímý vstup a bílá omítka ukazují, že komplex ještě zcela drží styl monumentální architektury doby železné IIB.“²²

¹⁹ MESHEL 1978, kap. The Buildings.

²⁰ Více ke stavebnímu stylu MESHEL 1978, kap. Building Methods and Plan. Badatel také zmiňuje možnost, že neumělé provedení stavby ovlivnil tvar náhorní plošiny (MESHEL 1993, str. 1460).

²¹ Přehledný náčrt pro lepší orientaci např. v MESHEL 1992, str. 105.

²² WEIPPERT, str. 618. Zatímco osídlení Kuntillet Adžrud zařazuje Helga Weippert do doby železné IIC (850–586 př. Kr.), stavby patří architektonicky do období předchozího. Dobu železnou IIB vymezuje autorka roky 925/900–850 podle návrhu badatelů Aharoniho a Amiran (odkaz na AHARONI, Yohanan, AMIRAN, Ruth, A New Scheme for the Sub-Division of the Iron Age in Palestine, *Israel Exploration Journal*, 1958, Vol. 8, 171–184). Tato fáze se vyznačuje velkolepou městskou výstavbou, která souvisí s novou politickou situací. Po rozpadu jednotného království na Severní Izrael a Judu bylo třeba upevnit nové struktury a uhájit moc uvnitř státu i vůči sousedním zemím. Tomu sloužily nově postavené paláce, opevnění i správní budovy. V dalším údobí (IIC) již nebylo třeba stavět tak velké budovy a stavební ruch ve městech se týkal spíše renovací. Až na malé výjimky nedošlo k většímu poboření, takže máme k dispozici

V první podlouhlé místnosti nechávají lavice jen velmi úzký prostor k průchodu, proto je archeologové považují za nejpodstatnější vybavení místnosti, které také určuje její funkci. Při průřezu zjistili, že lavice zahradily úzký vstup do výše zmíněných rohových místností, takže vznikají jakási okna, jejichž parapet tvoří právě ony kamenné lavice. Zeev Meshel považuje takové zahrazení pouze za důsledek stavební metody a nepřikládá tomu žádný zvláštní význam. Avšak napojení průhledů k místnosti s lavicemi hraje roli v úvahách o úloze celého komplexu, protože právě místnost s lavicemi, tzv. *bench room*, přinesla nejvíce objevů. Kamenné lavice byly také omítnuty. Byly zde nalezeny dva velké pithoi s nápisy a figurativními kresbami, kamenné misky s vlastními jmény a další menší nádoby. „Většina nádobek byla nalezena v rohových místnostech, možná používaných jako *favissae*, depozitáře pro nádoby, které předtím stály na lavicích.“²³

Podél západní a jižní strany budovy jsou dvě velké místnosti, ve kterých bylo také nalezeno mnoho zbytků keramiky, ale pouze po velkých nádobách. Jejich dna byla pevně zasazena do země v tak malém odstupu, že muselo být obtížné mezi nimi projít. „To se týká obzvláště západní zásobárny, kde velké pithoi (1 m na výšku a více než 0,5 m v průměru) zcela zaplňují místnost.“²⁴ Proto se nepochybuje o využívání těchto dvou místností jako skladišť potravin. Bohatým zdrojem nálezů byla prohlubeň ve východní části jižní místnosti, kde stavitelé využili přirozeného spádu terénu a vytvořili jakýsi sklep. Zde se našly hlavně zbytky organických materiálů – dřevěné nádoby, textilní zbytky, granátová jablka – a nahoře byla nalezena obrovská kamenná nádoba s nápisem.²⁵

V sutí na zemi a *in situ* (v místnosti s lavicemi a při vstupech do skladišť) byly nalezeny fragmenty nástěnné malby, konkrétně rostlinných a geometrických motivů, v barvě černé, červené a žluté, a nápisy černým inkoustem i netypický inkoustem červeným.

Dvě rohové místnosti v západní části objektu – nádoby věže – přinesly také překvapivá zjištění. Vstup je ze dvora (tzn. jiný koncept než u paralelních rohových místností na východní straně) a v zadní části místností jsou ještě malá oddělení. Byly tam nalezeny desky místního vápence, drobné nádoby bez nápisů, zbytky džbánů s červeným a černým dekorem. Tyto malé místnosti (celkový rozměr jedné místnosti 1,5 m × 1 m) asi sloužily k uskladnění jiného druhu věcí, než se skladovaly ve dvou velkých skladištích. Není ovšem možné určit, co se skladovalo, ani k čemu měly sloužit ony vápencové desky.

velmi malý soubor keramických nálezů přiřaditelných právě k IIB fázi. Nebyly totiž odděleny od pozdější keramiky vrstvou sutin. (WEIPPERT, kap. 4.4.1, str. 510–519.)

²³ MESHEL 1993, str. 1459.

²⁴ MESHEL 1993, str. 1459.

²⁵ MESHEL 1993, str. 1459. Naleziště této nádoby s nápisem (viz příloha II, C.1) je sporné. Jako alternativa (MESHEL 1992 a ZEVIT) je uváděn dvůr u vstupu do jižního skladiště.

„Hlavní dvůr byl v podstatě prázdný, až na dvě ‚kuchyně‘ (...) v jihozápadním a jihovýchodním rohu blízko schodišť, která patrně vedla na střechnu.“²⁶ Střechna byla z větví, jejichž zbytky se našly v suti na zemi. Dvůr a zázemí se liší od vstupní části a *bench room*, jež byly velmi zdobně a kvalitně omítnuté – na rozdíl od nich byly další zdi omítnuty směsí bláta a slámy.

Východní budova se téměř nezachovala. Její zbytky jsou od hlavní budovy vzdáleny asi 10 m. Není známá její funkce ani plán stavby, přesto ze zbytků zdívá s bílou omítkou zdobenou barevnými geometrickými i květinovými motivy lze soudit, že to byla výstavní budova.²⁷ Lze teoretizovat o vzájemném vztahu obou budov. Východní stavba mohla být vstupem k západní, mohla by být i křídlem k nádvoří mezi budovami. „Přestože se to nezdá pravděpodobné, je dále možné, že tyto dvě stavby nestály současně a východní stavba trochu předchází onu západní.“²⁸ Např. Ziony Zevit považuje variantu vstupní brány za věrohodnou.²⁹

1.1.3. Textil

Naleziště Kuntillet Adžrud je výjimečné také zbytky textilu. Je to jediný takový nález v oblasti. Navíc je ojedinělý svým množstvím i vlastnostmi. Bylo nalezeno asi 100 kusů, v naprosté většině lněných, několik málo vlněných a také smíšených ze lnu i vlny. Kromě toho se našla závaží k tkalcovskému stavu a snad i zbytky tkalcovského rámu. Styl tkaní i případných záplat a vyspravení ukazuje na odbornou práci a také důležitost, jakou přikládal majitel oněm tkaninám.

I textilní nálezy hrají roli v dohadách o funkci budov. Dle 2 Kr 23,7 je tkaní spojeno s kultem, konkrétně bohyně Ašery. Výhradně lněné oděvy, a takových fragmentů bylo v Kuntillet Adžrud nejvíce, jmenuje Ezechiel ve výbavě kněží v novém chrámu. Ono lněné oblečení mělo být určeno výhradně pro pobyt ve vnitřním nádvoří (Ez 44,17n). Kombinace lnu a vlny jsou v Lv 19,19 a Dt 22,9–11 výslovně zakázány. „Ovšem popis Áronova oděvu ukazuje, že musely být výjimečně krásné.“³⁰ Avigail Sheffer poukazuje na fakt, že Áronovo kněžské roucho bylo velmi barevné. Takové barvy bylo možno dosáhnout nejspíše barvením vlněných materiálů, a tak musel mít na sobě oba materiály – len i vlnu.

²⁶ MESHEL 1992, str. 106. Také HADLEY, str. 181: Autorka uvažuje nikoli o střeše, nýbrž prvním patře, které se nám nedochovalo. V kontextu tehdejší architektury takový rozpor nemusí mít žádný význam.

²⁷ Podrobněji MESHEL 1978, kap. The East Building.

²⁸ MESHEL 1992, str. 106.

²⁹ ZEVIT, str. 370.

³⁰ MESHEL 1978, kap. The Textiles, příspěvek Avigail Sheffer.

Také proto se zákazy kombinování lnu a vlny z 3. a 5. Mojžíšovy vykládají jako zákaz pro laický lid, aby nenosil látky vyhrazené kněžím. „Srovnání zákonů a nařízení svědčí o tom, že věci označené jako *šatnez* (termín pro směsovou tkaninu) byly chápány jako svaté a byly vyhrazeny pro použití určitými obřady konajícími kněžími.“³¹ Na jednu stranu existoval zákaz této kombinace, na druhou máme popisy různých typů kněžských rouch, které musely být zhotoveny z obou druhů látky. V rozporu byly i lněné střapce na oděvu každého Izraelce, kde mělo být přidáno fialové vlákno, nutně vyrobené z vlny. To byla spojnice mezi laikem a knězem. Různé šarže kněží měly také na sobě různý podíl barevných vlněných částí. Čím výše v hierarchii, tím více. Cherubové na přikrovu schrány smlouvy a vytkávání ve svatyni³² jsou také smíšené tvorstvo. Kněží v *šatnez* se jim vlastně připodobňovali. A tak „...směsice patří do božské sféry, do které není lidské bytosti dovoleno zasáhnout (kromě božsky určených osob, kněží).“³³

1.1.4. Náписy a kresby

Největší zájem z vykopávek v Kuntillet Adžrud vzbudilo několik nápisů a kreseb. Jde o texty, kde je zmiňován YHWH s paredros, v našem případě Ašerou.³⁴ Nálezů však bylo více. Podrobný přehled zveřejněných nápisů je v příloze II. Přehled nápisů z Kuntillet Adžrud. Tam jsou také kódy nápisů, pod kterými budou uváděny v textu práce.

Zejména západní skladiště bylo plné nádob na potraviny, již známých pithoi, které nesly písmena vyrytá do hlíny ještě před vypálením. Tyto nádoby byly vyrobené v Jeruzalémě nebo blízkém okolí, patrně tedy výše zmíněná písmena vytvářejí systém značení, který popisoval buď obsah nádob, nebo jeho cílové určení (pro koho jsou ony potraviny). „Podobné pithoi z Aradu a Beeršeby také pocházely z Jeruzaléma.“³⁵ Podle Ziony Zevita spojuje všechna tato

³¹ ZEVIT, str. 376.

³² Viz také Ex 26,1.

³³ MILGROM, str. 1659.

³⁴ Známe ještě jinou možnost z mimobiblických zdrojů. V papyrech ze starověké Elefantiny byla nalezena jména bohyň Ašim-bét-el (*'šmbyt'l*) a Anat-bét-el (*'ntbyt'l*) spolu s YHW (viz AP 22, ř. 124n; TAE 3, C3.15, ř. 127n, rozkládací list 32). Ašimu známe z 2 Kr 17,30 (*'šym'*). Bývá také zmiňována Anat-jahú, podle AP 44, ř. 3. Nacházíme ji v záznamu soudní přísahy, kde se v jednom řádku volá ke třem božským instancím, Anat-jahú je poslední v pořadí. Začátek řádku byl poškozen. Cowley čte začátek řádku *by[hw* s tím, že *jod* je nejisté, novější vydání textu doplňuje *bḥ[rm*, tedy božstvo Cherem (viz AP 44, ř. 3; TAE 2, B7.3, ř. 3, rozkládací list 33). Dle nákresu je zachovaná část písmena opravdu spíše *chet* než *jod*. DDD, str. 824, s tím polemizuje ve smyslu, že v Elefantině takový bůh uctíván nebyl, *cherem* znamená nedotknutelný boží majetek (chrámový poklad, tabu). Ve výše zmiňované přísaze je to plauzibilní interpretace.

³⁵ ZEVIT, str. 379.

místa jejich kultická funkce. Pithoi nebyly kvůli své velikosti a tvaru zas tak příhodné pro transport, většinou se vyráběly místně. Zevit proto odvozuje, že v nich bylo transportováno něco vzácného, co je navíc spojeno s kultem. Tipuje víno či olej.

Mezi další časté nálezy patřily i drobné nádoby s vlastními jmény. Patrně šlo o dary či oběti se jmény dárců. Překvapivě se našla i kamenná mísa s nápisem stejného druhu, ovšem nikoli malá. Její váha se pohybuje okolo 200 kg.

Další kategorií jsou nápisy a kresby na omítce. Jsou v barvě černé a červené, v kresbách se používá i žlutá. U nich se také objevuje diskuze, zda je všechny máme zařadit do korpusu hebrejských nápisů, protože některé byly napsány fénickým písmem. Jazykově odpovídají spíše hebrejštině. Ani určení písma není tak samozřejmé, je založené na archaičtějším formách některých písmen. Navíc v tomto období (cca 800 př. Kr.) jsou hebrejské a fénické písmo teprve v rané fázi svého rozdělení. „Hebrejské ‚národní‘ písmo se poprvé začalo odlišovat od ‚mezinárodního‘ fénického typu cca 850 př. Kr.“³⁶ Zevitovi proto připadá, že z těch několika písmen, které vykazují fénický charakter, můžeme dospět k střízlivějšímu závěru. Nejedná se přímo o fénické písmo, nýbrž pisatel se patrně naučil psát v některém z fénických měst, např. Dóru nebo Gáze. Nebo se tam vzdělával jeho učitel. Až do sedmého století př. Kr. nacházíme podobné „smíšené“ nápisy ve Fénicii. Podle Zevita nemůže být proto kombinace fénických a hebrejských znaků datovacím kritériem v užším smyslu.³⁷

Ziony Zevit se také snaží osvětlit důvod rozličných paleografických repertoárů, které jsou zřetelné při srovnání nápisů na nádobách a na zdech. Nabízí dvě možnosti – diachronní vysvětlení a synchronní. Sám upřednostňuje diachronní – nástěnná grafita byla napsána o 10 až 20 let dříve.³⁸ Možnost, že by různí pisatelé vypracovali své výtvořky zároveň, je podle mě stejně dobře myslitelná vzhledem k odlehlosti místa a zjevně mezinárodnímu charakteru.

Mezi kresbami na omítce se objevují lidské hlavy, lotos, koza, zeď s věžemi a nad ní dvě lidské hlavy, ženská postava sedící na židli, rostlinné motivy.³⁹ Ne všechny se zachovaly přímo na zdi, některé – stejně tak nápisy – byly nalezeny v suti na zemi. Avšak ukazují na původní zdobný styl staveb. Nejvíce nástěnných kreseb se našlo překvapivě v ruinách východní stavby. Jedním nápisem

³⁶ ZEVIT, str. 377.

³⁷ Podle Zevita také předběhly nápisy z Kuntillet Adžrud nápis na Měšově stéle jako nejranější důkaz tohoto „smíšení“ a nově vznikajícího hebrejského písma (str. 377).

³⁸ ZEVIT, str. 377n.

³⁹ MESHEL 1993, str. 1459.1463; ZEVIT, str. 371.

na omítce se budeme zabývat podrobněji dále (kód D.2). Čitelné nápisy v této kategorii měly slavnostnější, oficiální charakter.⁴⁰

Jablkem sváru mezi badateli, resp. dvěma nadměrečnými jablky se staly dva bohatě popsané a pokreslené pithoi, které patrně stály původně v zásobárně, protože nesly také písmena vyrytá ještě před vypálením, stejně jako ostatní skladovací nádoby. Kresby se našly i na dalších nádobách. Motivy kreseb ukazují, že byly patrně zhotoveny místními umělci pod vlivem vzorů syrofénického umění.⁴¹ Připisují se místním umělcům, protože provedení je spíše neumělé. Vzhledem k tomu, že používali klasické vzory, je to dobře vidět. „Navzdory nedostatku umělecké dovednosti byli umělci z Kuntillet Adžrud dobře obeznámeni a ovlivněni hlavními uměleckými styly jejich doby (...) Zkrátka, obrázky jsou výrazem ‚lidového umění‘ v protikladu k odbornému ‚dvorskému umění‘.“⁴² „Jestliže se archeolog nemýlil v datování naleziště kolem roku 800 př. Kr., reprezentují tyto kresby jedny z nejranějších ukázek fénického umění.“⁴³

1.1.5. Otázka datování

Nemáme žádné přesnější orientační body, díky kterým bychom mohli datovat nálezy z Kuntillet Adžrud. Zeev Meshel se spolupracovníky datují nápisy podle paleografie kolem roku 800 př. Kr., stejně tak keramiku.⁴⁴ Zeev Meshel v katalogu uvádí, že místo bylo v provozu jen relativně krátkou dobu.⁴⁵ Zároveň není jasné, proč přestalo existovat, rozhodně není nikde ani zmínka o ohni nebo boji, který by mohl násilně ukončit osídlení. V dostupné literatuře se tímto tématem zabýval málokdo.

Meshelovo datování je vcelku obecně přijímáno, s výjimkou André Lemaira, který obhájí roky 760–750 př. Kr. Ziony Zevit uvádí datování různých vzorků (včetně lidských vlasů) podle radiouhlíkové metody, která došla k rozmezí let 830–750 př. Kr.⁴⁶

Většina nalezené keramiky se dá rozdělit do čtyř skupin podle původu. 1. jižní pobřeží, 2. centrální Juda, 3. Severní Izrael a 4. Fénicie. Je překvapivé, a pro diskuze o funkci naleziště významné, že na místě nebyla nalezena žádná negevská keramika.⁴⁷ Podle Zevita by keramika mluvila spíše pro 9. století.

⁴⁰ ZEVIT, str. 370n: Autorovi jasně připomínají nápisy ze svatyně v Tell Deir 'Alla, které jsou také oficiálního rázu.

⁴¹ MESHEL 1978, kap. The Drawings and Decorative Designs.

⁴² MESHEL 1992, str. 107.

⁴³ MESHEL 1993, str. 1463.

⁴⁴ MESHEL 1993, str. 1460.

⁴⁵ Např. MESHEL 1978, jeho úvod.

⁴⁶ ZEVIT, str. 376.

⁴⁷ MESHEL 1992, str. 106.

Zeev Meshel a např. i W. Dever vidí v Adžrud směs náboženských vlivů severních i jižních, izraelských a z Judy. „Přestože nikoli nemožné, jeví se mi to z podstaty pochybné,“ komentuje Ziony Zevit.⁴⁸

Pro Meshela je to naopak důležitým hlediskem pro dataci a souvislost s biblickým textem. Obecně lze říci, že Zeev Meshel je velmi biblicky orientovaný archeolog. Jeho první úvahou byla doba judského krále Jóšafata, jenž ovládl Edóm (1 Kr 22,48nn). Je také zmínka, že dal stavět lodě, které ztroskotaly v Esjón-geberu. Pod jeho synem se Edóm zase osamostatnil. To by znamenalo období 868–847,⁴⁹ což by sice dobře odpovídalo keramice, ale ne poločasu rozpadu uhlíku.

Ohledně keramiky a datování máme obecně problém s tím, že se jedná o tak odlehlé místo a unikátní nález. Částečně mohou jako paralely sloužit negevské pevnosti nebo jiné nálezy z přelomu 9. a 8. století, ovšem ty zase dělí od Kuntillet Adžrud velká vzdálenost. Stále nám zůstává určitá míra nejistoty, nakolik je můžeme mezi sebou srovnávat. Jak píše Helga Weippert, „[k]rajinné roztržitění Palestiny prohlubuje politický i kulturní regionalismus, u něž probíhá vývoj v lokálně rozdílném tempu.“⁵⁰ Stejně tak nelze očekávat, že s vývojem nové formy např. keramiky zmizí naráz ty starší. „Co se prokázalo jako funkční, např. určitý nástroj nebo tvar nádoby, není se začátkem nové kultury vyřícené, nýbrž zůstává. Opačně může vysloužilé, dávno nahrazené lepším, nadále zůstat jako symbol.“⁵¹

Další možností pro dataci Kuntillet Adžrud by podle Zeeva Meshela bylo období úzkých rodinných svazků mezi jižními a severními králi – Omrím, Jóramem, Ataljou, ...⁵² Tedy pokud jako klíč vidíme obojí vliv Severního Izraele i Judy v Adžrud. Jestliže spolu s Renzem myslíme na obchodní cestu mezi Gázou a Ejlatem, nejranější bod, kdy se na ní mohl Izrael podílet, je vláda Jóachaze (818–802), nejpozdějším bodem smrt Jarobeáмова (747). Johannes Renz k tomu dodává, že z paleografického hlediska by spíše vyhovoval začátek tohoto časového intervalu.⁵³

V jednom nápise čteme jméno známé z Bible – Adna⁵⁴ (2 Pa 17,14). Přesněji řečeno není zmíněn přímo Adna, nýbrž jeho syn, což by nám dávalo generaci po králi Jóšafatovi.

Avšak Meshelovým esem je izraelský král Jóáš (802–787), jehož jméno čte v nápise na prvním pithu.⁵⁵ Problém je v transpozici teoforní částice v našem

⁴⁸ ZEVIT, str. 376.

⁴⁹ Pokud není určeno jinak, drží se datování A. Jepsena. Viz seznam literatury.

⁵⁰ WEIPPERT, str. 27.

⁵¹ WEIPPERT, str. 27.

⁵² MESHEL 1978, kap. The Nature of the Site and its Date.

⁵³ HAE, str. 51.

⁵⁴ Viz příloha II, C.1.

nápise – stojí tam „Ašjó“. Přestože i v Bibli se setkáváme s dvojitou variantou královských jmen, není to zas tak přesvědčivý argument. Protiargument Judith Hadley zní, že by se muselo zbytečně protáhnout období, ve kterém bylo Adžrud osídleno.⁵⁶ Zmiňuje původní Meshelovu dataci do časů Atalji, ovšem z dalšího zkoumání nálezů by to časově vcelku odpovídalo. Přehození teoforního elementu ve jménu Jóáš z Bible neznáme, není to navíc jediná možnost čtení tohoto nápisu a argumentem proti jsou i chybějící další důkazy ukazující směrem k biblickému králi. Je to tedy spojnice spíše nepravděpodobná.

Trochu jiný přístup ke srovnání nálezů z Kuntillet Adžrud s biblickými doklady předvádí Ziony Zevit, a to na základě geografické terminologie. Pracuje s názvy Samaří a Téman zmíněnými v souvislosti s YHWH.⁵⁷ Navrhuje chápat tato místa jako nejsevernější a nejnižnější ohraničení kultu YHWH, což by znamenalo dobu po cca 810, kdy aramejský král Chazael ovládl část území Severního Izraele.⁵⁸ (2 Kr 8,12 apod.)

Přes tyto všechny nejednoznačnosti a různé hypotézy můžeme jasně mluvit o fénickém vlivu, zejména v motivech kreseb. Také určení původu keramiky není třeba zpochybňovat. Ale můžeme si klást otázku, zda jde nutně například o přímý vliv Féníčanů. Ve srovnání s transportem velkých skladovacích nádob z Jeruzaléma je přesun menších fénických nádob snadno řešitelným problémem. Ziony Zevit to shrnuje takto:

„Nic z obsahu nápisů z Adžrud nevyžaduje předpoklad ani přímého fénického, ani přímého izraelského vlivu. Povaha takového podniku, jakým je vytvoření komplexu v Adžrud, stejně jako strategické umístění u vodního zdroje, který sloužil judským obchodním cestám, svědčí o tom, že byl vymyšlen, udržován a bráněn významnou, centralizovanou a zainteresovanou mocí, Jeruzalémem. Přesto žádný z těchto důkazů nezamítá přítomnost Izraelitů. Mnohočetný doklad teoforního zakončení vlastních jmen $\text{—y}w$ může být použit jako argument – přestože já to tak nečiním –, že naleziště bylo primárně navštěvováno a pod kontrolou Izraelitů.“⁵⁹

V diskuzi o původu teoforní částice Zevit uvádí, že $\text{—y}w$ je sice známější jako izraelská částice, ale máme archeologické doklady z 8. stol. př. Kr. o výskytu také na jihu. V Judovi byl tento tvar neobvyklý, ale známý.⁶⁰

⁵⁵ Viz příloha II, E.1. Tam také podrobnější diskuze o navrhovaném čtení.

⁵⁶ HADLEY, str. 182.

⁵⁷ V nápisech zmíněny jako přízviska YHW(H), podrobnější diskuze o překladu a výkladu v kap. 1.2.2.

⁵⁸ ZEVIT, str. 650. K tomu je třeba dodat, že Zevitův logický postup předpokládá přijmout také jeho interpretaci nápisů, a to, že tvoří jakýsi celek, protože Samaří se objevuje na pithu A a Téman na pithu B.

⁵⁹ ZEVIT, str. 378.

⁶⁰ ZEVIT, str. 381.

Pro Zevitovu hypotézu o závislosti naleziště na Jeruzalému nejsou žádné přímé důkazy, kromě výroby zásobních pithoi z jeruzalémské hlíny. To je skutečnost, která by se dala interpretovat i jinak. Přesto se mi zdá jeho návrh odpovědi na otázku, proč komplex fungoval jen tak krátkou dobu. Pokud by jej provozovalo více zájmových skupin, při potížích jedné z nich by prostě vládu radostně převzal někdo jiný. Zatímco autorita jednoho subjektu, která by byla ve své sféře vlivu nějak významně omezena, by další provoz nemohla garantovat a nutně by tak došlo k opuštění místa. Osídlení kopce v Kuntillet Adžrud tedy pravděpodobně nepředstavovalo výhodnou pozici v souvislosti s přírodními podmínkami (navzdory vodnímu zdroji na úpatí) nebo obchodními zájmy.

1.1.6. Darb Ghazza

Cesta z Gázy k Akabskému zálivu existuje dodnes. Svazek cest, které můžeme stále vidět, ukazuje, že nevznikla podle předem daného plánu, nýbrž užíváním nejlepší možnosti, jak obejít hornatou část Negevu. „Na místech, která je těžko překonat nebo s ohledem na nějakou topografickou překážku, přechází stezky v jedinou cestu, zatímco na širokých pláních se rozprostírají v souběžnou formaci mající šířku až několik stovek metrů.“⁶¹ Cesta je v některých místech označena kamennými milníky (ovšem není jasné, z které doby, může to pocházet klidně až z doby příprav motorizace nebo z první světové války).

Zeev Meshel se zkoumání Sinaje a pohybů nomádských kmenů věnoval podrobněji. Jejich pohyb v pouštních oblastech není příliš určován cestami, přesouvají se průchodnými pásmy s cílem dojít k nějaké oáze.⁶² Kam pak můžeme zasadit „oficiální začátek“ fungování Darb Ghazza, tzn. kdy ji můžeme označit za známou cestu? „Stezka může být označena za ‚cestu‘ (*road*), když začne sloužit především lidem, kteří nejsou primárně obyvateli pouště, ale kteří chtějí přejít oblast z konkrétního výchozího bodu do určitého cíle.“⁶³ Podle nálezů z rané doby bronzové (a pozdějších) se usuzuje, že cesta začala svou mezinárodní kariéru někdy brzy poté.

Zajímavou otázkou je odkaz na tuto cestu v Bibli. Meshel vyjmenovává sedm cest zmiňovaných v Bibli, které by mohly přicházet v úvahu.⁶⁴

⁶¹ MESHEL 2000, str. 99.

⁶² Takto si Z. Meshel představuje i exodus malé skupinky „Izraele“ z Egypta. Samostatně se tím zabývá studií „An Explanation of the Israelites' Wanderings in the Wilderness“ (in: MESHEL 2000, str. 152–161).

⁶³ MESHEL 2000, str. 101.

⁶⁴ Zajímavou poznámkou je k tomu citát z výše zmíněné studie (viz pozn. 62), str. 160: „Zdá se mi, že editoři Bible již nebyli dobře obeznámeni se Sinajem a jedinou cestou, kterou znali, byla mezinárodní pobřežní dálnice, ‚cesta do země Pelištejců‘.“ (Zmíněna v Ex 13,17.)

Po stručném rozboru čtyři z nich vyřazuje. Avšak nás z nich jedna zajímat může, a to cesta k vádí Araba. Autor cituje cestopis z roku 1838, jenž ještě není ovlivněn motorismem, že cesta přes Negevské hory by byla nelogická, je snadnější je obejít. To je sice modernější argument pro vznik cesty Darb Ghazza, přesto se správnou optikou života v poušti.

Nakonec dochází k překvapivému závěru (ovšem v souladu s několika dalšími vědci, např. Y. Aharonim, B. Rothenbergem a M. Harelem), že Darb Ghazza se v Bibli nachází pod třemi jmény. Jednou pod označením „cesta k Emorejskému pohoří“ (Dt 1,19), ovšem když se jí šlo na sever, směrem na jih je skryta pod popisem „cesta k Rákosovému moři“ (Nu 14,25; Dt 2,1). Další trasa zvaná „cesta k pohoří Seiru“ (Dt 1,2) se také týká příslušné části Sinajského poloostrova, Zeev Meshel identifikuje s Darb Ghazza jednu větev této cesty mezi Chorébem a městem Kádeš-barnea.⁶⁵ Kuntillet Adžrud leží právě blízko křižovatky pouštních cest, kde se odpojuje cesta na jih Sinaje.

Z pozdní doby bronzové a rané železné nemáme na většině Sinajského poloostrova ani kolem Darb Ghazza archeologické nálezy. „Nejstarší pozůstatky biblického období zde jsou nejnižší vrstvy z Kádeš-barneje a dvě izraelské pevnosti, které byly objeveny 1975 severně od Quseimy.“⁶⁶ Více nebylo nalezeno, ale vykopávky v Esjón-geberu dokazují, že cesta v provozu byla.

Darb Ghazza nesloužila jen jako „hlavní tah“ do Ejlatu, ale i jako jižní hranice (Nu 34,3–5; Joz 15,2–4). „Můžeme generalizovat vyjádřením, že v pouštní oblasti linie nejvzdálenější cesty kontrolované politickou mocí vyznačovala zároveň hranici území onou mocí ovládaného. Vlastně v případě pochybností byla Darb Ghazza jedinou skutečně rozlišitelnou linií.“⁶⁷

Cesta dále sloužila i v době perské, nabatejské, římské a během byzantského období tudy putovali poutníci do kláštera na jihu Sinaje.

1.1.7. Co to vlastně vykopali?

Vzhledem k předchozím kapitolám, kde jsme obšírně pojednávali o náboženských zvyklostech a proprietách, by se otázka v názvu naší kapitoly mohla zdát nadbytečná. Leč není tomu tak. „Kresby a dekorace zde nalezené jsou unikátní pro Izrael doby železné, jak množstvím, tak rozličností.“⁶⁸ Ani okolí Kuntillet Adžrud neoplývalo stavebním ruchem, jehož pozůstatky by nám mohly sloužit jako srovnávací materiál. V širším okolí známe ruiny několika opevněných sídel. Y. Aharoni i Z. Meshel se domnívají, že během 11. století

⁶⁵ Podrobnější argumentace v MESHEL 2000, str. 102–103.

⁶⁶ MESHEL 2000, str. 103.

⁶⁷ MESHEL 2000, str. 104.

⁶⁸ MESHEL 1993, str. 1463.

př. Kr. vznikl v Negevu systém izraelitských pevností.⁶⁹ „Přestože by se naleziště dalo interpretovat jako pevnost, Meshel zdůrazňuje, že hlavní budova se od ostatních negevských pevností liší. Chybí jí kasematy; má *bench room* u vstupu; žádné brány; nemá přesně vymezené obývací části. Navíc, soudě podle vykopaných pozůstatků, východní budova neměla žádnou zjevně vojenskou funkci.“⁷⁰ Spíš by obranu vstupu do hlavní budovy komplikovala.

Helga Weippert to trochu z nouze nazývá poutní svatyně (Pilgerheiligtum). Ze svatostánků jiných božstev, které jsou zmíněny ve Starém Zákoně, nebyl dosud žádný archeologicky doložen. Obecně máme velmi málo dokladů kultických staveb z doby železné IIC. „Také nemůžeme vyloučit, že nám typologická kritéria k určení chrámů chybí.“⁷¹ A je tedy možné, že nějaký pozornosti badatelů unikl. Pokud vyloučíme nejistá kultovní místa, zbývá nám jeden velký oltář pro zápalnou oběť z Tell es-Seba a pět svatyní. Tato místa jsou ovšem vzdálená od hlavních měst. „Jedná se u nich buď o poutní svatyni nebo chrám v pevnosti.“⁷² Podle Helgy Weippert byla hlavní funkce Kuntillet Adžrud být stanicí na cestě, kterou cestovatelé vyhledávali i jako poutní svatyni.⁷³

Meshel svou tezi o náboženském centru v Kuntillet Adžrud podpírá těmito argumenty: „Popsaný a pokreslený materiál, zdobená omítka, zmínění několika bohů v nápisech a přítomnost votivních nádob přinesených odjinud...“⁷⁴ Také vzpomíná konflikt Aloise Musila⁷⁵, který chtěl místo navštívit, ale vyhnali ho odtamtud beduíni, aby nevstoupil na svaté místo. Meshel doplňuje, že při vykopávkách se o svatosti současní beduíni nijak nezmínili. Mezi nálezy bylo sice mnoho nádob s nápisy a požehnáními, ovšem žádné typické kultické nádoby ani místo pro oběti nalezeny nebyly. Jak říká Helga Weippert, musíme se spokojit s vágním označením „poutní místo“ (Wallfahrtsstätte) a nechat otevřené, jaké rity se tu mohly udát. Pokud to byla simultánní svatyně, mohli bychom se domnívat, že v těch okýnkách severně a jižně byly vystaveny sošky bohů nebo kultické symboly. Nápisy podle H. Weippert dosvědčují synkretistický kult.⁷⁶

⁶⁹ WEIPPERT, str. 483.

⁷⁰ ZEVIT, str. 370.

⁷¹ WEIPPERT, str. 622.

⁷² WEIPPERT, str. 623.

⁷³ WEIPPERT, str. 618.

⁷⁴ MESHEL 1978, kap. The Nature of the Site and its Date.

⁷⁵ Alois Musil (1868–1944) byl český arabista, cestovatel a spisovatel. 1881 byl vysvěcen knězem. Stal se řádným profesorem na bohoslovecké fakultě v Olomouci roku 1904, 1909 profesorem vídeňské univerzity. Byl významnou osobností Vídně na konci monarchie (např. zpovědník císařovny Zity), po vzniku Československa se přesunul do Prahy a 1920 se stal profesorem UK, kde se zasloužil o rozvoj orientalistiky. Napsal čtyřsvazkové dílo *Arabia Petraea*, z jehož druhého dílu Meshel cituje. (Z internetové verze slovníku *Kdo byl kdo. Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté.*)

⁷⁶ WEIPPERT, str. 625.

Ziony Zevit vychází ze dvou kuchyní na hlavním dvoře v Kuntillet Adžrud a neurčitých nálezů u severní zdi téměř naproti oněm dvěma kuchyním. Protože je obtížné představit si, že kultické aktivity byly směřovány ke skladištím, považuje za velmi pravděpodobné, že byly směřovány na sever.⁷⁷ V tom případě by také nepovažoval pithos B, nalezený na dvoře, za původní výstavku v *bench room*, nýbrž za součást kultického zařízení v severní části dvora.

Pro Meshela je zase důležitým argumentem nález té velké kamenné nádoby. Osoba, která ji na Kuntillet Adžrud dopravila, musela věřit ve svatost místa.⁷⁸ Zevit navíc dodává: „Popis celku artefaktů naleziště ukazuje, že bylo investováno mnoho času, nákladů a úsilí, aby se vytvořilo materiálně krásné zařízení, v němž se mohou odehrávat určité aktivity.“⁷⁹ Sice chybí jednoznačný kultický předmět, ale význam nápisů tuto výhradu vyvažuje.

Zeev Meshel shrnuje nálezy do popisu Kuntillet Adžrud jako místa, „které bylo obydleno pouze po několik málo let, obýváno malou skupinkou kněží, snad poslaných z izraelského království a vedeno osobou s titulem „sar“ (důstojník). Živili se desátky a dary, do kterých byly zahrnuty i dodávky posílané nejčastěji z Judy, a poskytovali kultické služby cestujícím.“⁸⁰ Připisuje jim i nalezené abecedy, podle něj je můžeme přiřadit činnosti kněží. Judith Hadley vidí Kuntillet Adžrud spíše jako karavanseráj či stanici u cesty. To by však zcela nevyklučovalo náboženské úkony, aniž by komplex nutně musel být svatyní.⁸¹

Právě výše zmíněné abecedy byly vodítkem pro druhou skupinu badatelů pod vedením A. Lemaira, která považuje Kuntillet Adžrud za jakousi školu. Johannes Renz vypisuje důvody, proč to podle něj není svatyně. Abecedy, které se objevují vícekrát (3× až 4×), nápisy na pithoi velmi připomínají standardní úvody dopisů (v nichž se běžně objevovala jména bohů) a také ty lavice v tzv. *bench room* mohly být školní.⁸² Renz tedy navrhuje, že to byla buď škola nebo karavanseráj.

Aniž bych vylučovala, že se tam nějaká individuální výuka mohla odehrát, trvalý školní provoz považuji za velmi nepravděpodobný. Mezi lavicemi v *bench room* byl jen úzký průchod, navíc byly omítnuté, což ukazuje spíše na slavnostnější charakter. Další otázkou by byl zdroj světla v tak podlouhlé místnosti. Mezi nálezy chybí i lokální keramika, rozhodně to tedy nemohla být škola pro místní beduínské děti. Navíc tehdy neuměl psát každý, a když už by člověk cestoval za nějakým učitelem psaní, proč nedošel přímo do Ejlatu nebo

⁷⁷ ZEVIT, str. 379.

⁷⁸ MESHEL 1978, kap. The Inscriptions.

⁷⁹ ZEVIT, str. 374.

⁸⁰ MESHEL 1993, str. 1464.

⁸¹ HADLEY, str. 184.

⁸² HAE, str. 49.

Kádeš Barneje, kde se mohl seznámit s bohatší kulturou a spíše najít zaměstnání? Také mě překvapuje, že nikdo z těch, co navrhovali jako funkci Kuntillet Adžrud karavanseráj nebo občerstvovací stanici na cestě, se nezastavil nad relativně krátkou dobou, kdy byla v provozu. Darb Ghazza byla jistě používána i nadále, cestovatelé patrně využívali i vodních zdrojů na úpatí kopce, ale již neměli důvod šplhat se nahoru na kopec. Dalo by se to snad nazvat nezdařeným podnikatelským záměrem, ale to bychom nemohli být tak hluboko v poušti.

Zajímavé vysvětlení abeced křížících nápisy na zásobních pithoi nabízí opět Ziony Zevit. Nepovažuje je za náhodné, nýbrž jako součást kouzla, které mělo nápis pod ním chránit, nebo jej vybavit účinností.⁸³ To je Zevitův argument proti variantě „škola“. Proti možnosti karavanseráje vidí také zásadní námítky v nedostatku místa, kde by se dalo uschovávat větší množství jídla i krmiva pro zvířata, žádné místo pro přenocování, vůbec výstup zvířat i lidí nahoru nebyl snadný. Také velmi zdobný styl zdí neodpovídá škole ani karavanseráji. Navíc – jak by se vysvětlila přítomnost velkých votivních darů, pakliže nebyly přineseny za zvláštním účelem?⁸⁴ To ovšem neznamená, že by Adžrud nebylo cestujícím přístupné. Výjimečnost místa podporuje i nález textilií patřících do kategorie *šatnez*. Ziony Zevit proto vysvětluje *bench room* nikoli jako učebnu, ale jako místnost, kde se vystavovaly votivní dary.

1.2. Diskutované nápisy a kresby z Kuntillet Adžrud

Pod neurčitým názvem „diskutované nápisy a kresby“ se skrývají texty obsahující jméno YHWH spolu s božskou paredros. Tedy podle některých vědců. Jiní pod slovem a/Ašera rozumí buď symbol bohyně Ašery, nebo původní symbol bohyně, který přešel do skupiny symbolů odkazujících na YHWH. Jedná se o jeden nápis fénickým písmem na spadlé omítce (D.2) a tři nápisy ze skladištních pithoi (E.1, E.2, E.4).⁸⁵ Kresby, které nás zajímají, jsou také na dvou pithoi.⁸⁶ Někdy se s nápisy překrývají, někdy jsou v takové pozici vůči textu, že se zdá souvislost mezi obrázkem a nápisem samozřejmá. Velmi intenzivně se kresbami zabývala Judith Hadley, zejména jednotlivými symboly. Ziony Zevit se naopak snažil dopracovat k celkovému smyslu kompozice na nádobě. K tomuto tématu se dostaneme při interpretaci kreseb. Nejprve se ale podíváme

⁸³ ZEVIT, str. 398.

⁸⁴ ZEVIT, str. 374n.

⁸⁵ Podrobnější informace o nápisech a bibliografických údajích jsou v příloze II včetně paleografického rozboru.

⁸⁶ Velmi přehledné nákresy z obou nádob viz ZEVIT, str. 382n.

na nápisy a jejich překlad. Některé vysvětlivky, které se týkají jen jednoho nápisu, jsou přiřazeny k němu, obecnější témata jsou shrnuta níže.

1.2.1. Překlad a komentář k nápisům

Nápis **D.2** byl nalezen na omítce, která spadla ze svého původního místa v severní části *bench room*. Je psán fénickým písmem a jeho překlad zní:

1. Ať prodlouží jejich dny a nasytí se... a dají YHWH Témanskému a (jeho) a/Ašeře
2. prokaž dobro, YHWH Témanský (a a/Ašero)

Podle Ziony Zevita se jedná o hymnus či modlitbu jménem návštěvníků místa, protože byla napsaná na omítce na velmi dobře viditelném místě. Také odkazuje na podobnost s Ž 125,4.

Další nápis pochází z pithu, který se označuje písmenem **A** nebo je uváděn jako „první pithos“. Na něm se také našla nejbohatší paleta kreseb. Dominantou jsou dvě postavy obecně určované jako dvojí zobrazení božstva Bese. Vpravo od nich, trochu menší a jakoby vzdálená, je osoba hrající na lyru. Nalevo a níže od Besů je kráva kojící telátko. Ještě více nalevo část zvířete, patrně koně. Centrem druhé scény na stejném pithu je strom života obklopený kozorožci, kteří jej spásají, pod nimi kráčeující lev, v pásu nad stromem část koně, kance a lva. Nad hlavou levého, většího Bese se nám zachoval dvouřádkový nápis, který se s hlavou postavy částečně překrývá. Jeho rekonstrukce proto není jednoduchá. Navíc je v prvním řádku velká lacuna, kterou Ziony Zevit rozpočítal na 23 znaků. Tento nápis je označen kódem **E.1**:

1. král (vl. jméno) říká: řekni (vl. jméno) a (vl. jméno) a... (23 znaků):
žehnám vám
2. před YHWH Samařským a jeho a/Ašerou

Do výše zmíněné velké lacuny nabízí Zevit doplnění ve stylu „(vlastní jméno) postavil jsem tuto místnost pro tebe“ nebo „(vlastní jméno) a žehnám ti“).

Jméno krále je právě ono výše zmíněné Jóáš, resp. Ašjó, které bylo pro Meshela vodítkem k dataci celého naleziště. Dalším zajímavým doplněním je návrh Judith Hadley ohledně druhého vlastního jména. Zachovalo se jen *yhl*, které rozšířila na Jehal[lél'el], doložené judejské jméno.⁸⁷ Což je v kontrastu s božským epitetem „Samařský“, které bychom přirozeně spojovali spíše se severním sousedem.

⁸⁷ HADLEY, str. 184.

V prvním Meshelově překladu i v některých spíše starších vydáních se ono *šmrn* chápe jako ptc. sg. m. se sufixem 1. pl. – tedy jako „střežící nás“ nebo „náš strážce“. Jako druhou možnost nám K. Jaroš, a s ním i další, nabízí toponymum „Samaří“. To ale není tak gramaticky samozřejmé, viz níže.

Na druhé nádobě, pithu **B** jsou kresby zachovány hůře. Pozornost na sebe poutá zejména skupinka osob s rukama v gestu modlitby či prosby. Pět z nich je jasně vidět, je zmiňována i šestá. Dále jsou vidět části obrázků kozorožce, lukostřelce, krávy, býka. Zde je nápisů více. Nejdlejší, s kódem **E.2**, zní:

(vl. jméno) říká: Řekni mému pánu: Je s tebou vše v pořádku? Žehnám ti před JHWH Témanským a jeho a/Ašerou. Necht' ti žehná a chrání tě a je s mým pánem...

Text se nalézá napravo od skupinky postav a překrývá kousek býka. Byl napsán do sloupce červeným inkoustem. Na stejném pithu se nalézá ještě soubor dalších kratších nápisů, z nichž nás zajímá ještě jeden, **E.4**:

pro YHWH Témanského a jeho a/Ašeru

Tento text je nad hlavami prosebníků. Snad má souvislost ještě s nápisem E.5, tam je ale jako božské jméno zmíněn tvar YHW. Podle žánru se to těžko dá určit, máme jen fragmentární tvar nápisů.

1.2.2. Témán a Samaří

Ve všech našich textech se objevuje božské jméno s přívlastkem. „Samařský“ nacházíme jednou, zatímco „Témanský“ se vyskytuje nejen ve vícero textech, ale i tvarech: *tymn*, *hty[mn]*, *tmn*, *htmn*. Varianta s *jod* jako *mater lectionis* je pravděpodobně znakem jižního dialektu.⁸⁸

V souboru nápisů z Kuntillet Adžrud je mnohem častější podoba božského jména jako „místní manifestace“. COS to komentuje: „Přestože adnominální vazba *yhwh šmrn* porušuje gramatiku biblické hebrejštiny,⁸⁹ není překvapením v hebrejštině nápisů vzhledem k důkazům v příbuzných jazycích.“⁹⁰ Gramaticky podobnou strukturu nachází Zevit v Oz 8,6, kde se mluví o tom, že ze sa-

⁸⁸ COS, str. 172.

⁸⁹ Patrně tím míní, že adnominální vazba, ve které stojí boží jméno jako *nomen regens*, se překládá tak, aby *nomen rectum* bylo ve tvaru gen. (Bůh Bét-elu), ovšem překlad jako přídavné jméno je také v některých případech možný, někdy i přesnější (samařský býček). V našich textech měl autor nápisu na mysli místní manifestaci Boha, jak byla oslavována v Samaří, tedy Samařský.

⁹⁰ COS, str. 171.

mařského býčka (*'gl šmrwn*) zbudou jen třísky. Významnější je paralela z Gn 35,7 o Jákobově vzývání Boha Bét-elu (*'l byt-'l*).⁹¹

Samaří je známé centrum Severního Izraele, jehož pádem končí i existence celého severního státu jako samostatného celku. Ziony Zevit v tom nápise vidí označení nejsevernější části území spojeného kultem YHWH, tedy v archaické představě, kam dosahovala moc Boha Izraele. Z biblických zpráv víme jen, že v Samaří existoval chrám pro Baala (1 Kr 16,32), za Jóachaze zůstal stát v Samaří posvátný kůl (2 Kr 13,6), pravděpodobně Ašeřin. Také proběhla „reforma“ za Jehúa (2 Kr 10,18–29). To vše jsou ale jen negativní zprávy, o rozsahu uctívání YHWH v Samaří se Bible nešíří.

Určit Téman je trochu složitější. Doslova to znamená „jih“. Encyklopedie ABD nabízí dvě možné varianty umístění: buď jih obecně, nebo Edóm.⁹² Podle COS popisuje slovo „Témanský“ přímo okolí Kuntillet Adžrud, kde byl YHWH uctíván.⁹³ Judith Hadley zmiňuje vícero variant, jejichž společnou otázkou je, „jak daleko na západ zasahoval tehdy vliv Edómu“.⁹⁴

1.2.3. Požehnání

Pokud by se vytvářel žebříček výskytu různých slov v epigrafických nálezech, kořen slovesa *b-r-k* by byl jistě horkých favoritem. Ani v našich nápisech není vzácností. Přesto je třeba se jím zabývat, zejména ve spojení s předložkou *la-med*.

V nápisech z Kuntillet Adžrud jsou dvě blízké struktury. Jedna je *brk* + zájmeno + *l-yhw(h)*, druhá je jenom dvouslovná, u *brk* je sufix označující příjemce požehnání: *brk-suf.* + *l-yhwh*. Zevit tuto variantu dokládá nálezem z Aradu (*brtk lyhwh*). „Pardeeho rozsáhlá analýza slovesa *brk* následovaného různými předložkami došla k tomu, že *brk* + *l* („bless to X“) znamená opakovat požehnání, tj. dát doporučení, ve prospěch někoho mluvit k božstvu, nebo způsobit požehnání někoho vyhlášením žehnající formule před božstvem.“⁹⁵

A zde se objevují různé možnosti převodu do jiného jazyka. Již v angličtině si překladatelé pomáhají dvěma předložkami – „to“ a „by“. Německé spektrum je širší, lze potkat předložky „bei“, „vor“, „durch“, „gegenüber“ i „hiermit bei / vor“. V knize *Skrytý Bůh* je inkriminovaná část nápisu E.1 přeložena

⁹¹ ZEVIT, str. 391.

⁹² KNAUF, Teman, str. 347.

⁹³ COS, str. 172.

⁹⁴ HADLEY, str. 186.

⁹⁵ ZEVIT, str. 362: „... means to iterate a blessing, i.e., to put in a good word, to speak in favor of someone to a deity or to effect a blessing on someone by declaring a blessing formula to a deity.“

„Žehnám vám samařským Jhwh“.⁹⁶ Při převodu nápisů z Adžrud do češtiny jsem se rozhodla pro méně instrumentální možnost „žehnám (...) před Y-HW(H)“. Další možností by bylo „žehnám při (...)“, jak uvádí Ondřej Stehlík.⁹⁷

Ze skutečnosti, že v žehnací formuli je předložka *lamed* i u druhého původce požehnání – *’šrth* – usuzuje Ziony Zevit, že a/Ašera je jasně odlišena od YHWH, nemůže být tedy jeho symbolem.⁹⁸

1.2.4. Souhrnný název Ašera

Nejistota ohledně a/Ašery v nápisech z Kuntillet Adžrud sleduje stejnou nejistotu biblických překladů. Slovo *’šrh* (i s plurálem 40× v Bibli) se nejčastěji překládá jako posvátný kůl, (posvátný) háj. Na některých místech se ale stejné slovo poprávu překládá Ašera, tj. vlastní jméno bohyně. Pod jedním slovem se tak sbíhají dva významy, bohyně a její symbol. Stejně by se dal shrnout i hlavní problém diskuze o nápisech z Kuntillet Adžrud – zda slovo *’šrth* znamená jméno bohyně nebo symbol, který navíc možná přešel do služby jinému bohu. A navíc, jak dalece lze tyto dvě skutečnosti, bohyni a symbol, od sebe oddělit. Není snad bohyně svým způsobem přítomná i ve svém symbolu?

Ašera je bohyně s dlouhou historií a velkým potenciálem k synkretismu, není tedy divu, že dochází k nejasnostem. „Je známa z ugaritských textů pod jménem Athirat (*’atrt*), kde působí jako božská manželka vrchního boha, Ela, a jako matka bohů.“⁹⁹ Často bývá zaměňována s Ašartou (Ašoret, ugar. *’trt*, což byla druhá manželka Baala, jejíž „genealogická linie“ vede k mezopotámské Ištar). V akkadských textech je k Athirat paralelou božstvo Ašratum, v chetitské mytologii Ašertu. V textech z Ras Šamra je Athirat občas zvána i *’ilt*, doslova „bohyně“, na základě jejího partnerství s Elem. Existuje teorie, že její jméno *’atrt* znamená „svatostánek“. V jednom mýtu úspěšně pomáhá Baalovi získat dům (chrám) u svého manžela Ela.

Mívá také přívlastek *qdš*, což je zároveň egyptské jméno bohyně plodnosti zobrazované většinou nahé, stojící na lvu, v rukou držící hada či květinu. Vyobrazení tohoto typu byla nalezena i v Palestině a Sýrii mezi lety 1700–1200 př. Kr. S největší pravděpodobností je můžeme připsat bohyni Athirat. Ačkoli v Ugaritu bylo spojení s plodností odsunuto do pozadí, ve Starém zákoně jej můžeme znovu potkat. V Bibli je také určena jako božstvo Kenaanců, tzn. těsných sousedů Izraele. Podle Urse Wintera byla z kenaanského náboženství

⁹⁶ RÖMER, str. 39.

⁹⁷ STEHLÍK, str. 161n.

⁹⁸ ZEVIT, 374. Je třeba dodat, že autor jmenuje bohyni Ašerat a Ašerata, resp. „Asherat“ a „Asheratah“.

⁹⁹ DAY, Asherah, str. 483.

převzata nejdříve v době předmonarchické, nejpozději pak za Achaba.¹⁰⁰ Verš, který jasně pojednává o bohyni, je např. 1 Kr 18,19, kde jsou jmenováni proroci Baala a Ašery. Naopak dalším přídatkem k nejistotě je výskyt jména bohyně v plurálu, např. v 1 S 12, 10, kde čteme *’šrw*. Dosud nebylo uspokojivě vysvětleno, co by „ašerót“ mohly znamenat.¹⁰¹

John Day dále osvětluje, proč by se neměla ašera překládat jako posvátný háj, lesík. V Bibli se v souvislosti s ašerou jako kultickým symbolem objevují slovesa „udělat“, „postavit“, „vztyčit“, což se nemůže týkat stromů, nýbrž věcí vytvořených lidskou rukou. Dalším dokladem je verš z Jr 17,2: „I jejich synové si připomínají jejich oltáře a posvátné kůly u zelených stromů na vysokých pahorcích.“ Jak John Day píše, kdyby Ašeřin symbol byl živý strom, nejmenoval by ho Jeremjáš jako skutečnost odlišnou od zelených stromů. Což se mi zdá přesvědčivé.

Když John Day píše o nápisech z Kuntillet Adžrud, vysvětluje a/Ašeru jako kultický symbol, spojený s bohyní Ašerou. Nepřímo z toho vyplývá, že Ašera byla manželkou YHWH. „Ovšem syntakticky je nepatřičné to, že by byla míněna sama bohyně Ašera jako ten, kdo je označen ‚jeho a/Ašera‘, protože v biblické hebrejštině nenalezneme vlastní jména se jmenným sufixem.“¹⁰²

I Karl Jaroš je stejného názoru, že se jedná o její svatý strom či kůl, „který ji ovšem může zpřítomňovat a symbolizovat v různé míře.“¹⁰³ S totožným argumentem pracuje i COS a konsekventně překládá „ašera“ s malým písmenem. „Nejpravděpodobnější je, že abstraktnímu vyjádření božské přítomnosti YHWH, jež bylo v kultu označeno dřevěným předmětem, byl dán konkrétní tvar – tj. bylo hypostazováno – a personifikováno jako žena, následně uctívána jako manželka YHWH.“¹⁰⁴ Taková interpretace by se dala zařadit spíše do konzervativní části názorové palety, která se snaží obhájit monoteistický výklad.

Ziony Zevit opět zpracovává problém zcela jinak než jiní badatelé. Slovo *’šrth* překvapivě překládá „Ašerata“ (stejně jako v nápisech z Chirbet el-Kom), zároveň pracuje s biblickými paralelami zmiňujícími a/Ašeru. Ale sledujme jeho dedukci. Z gramatického kontextu nám vznikají tři možnosti, jak vysvětlit slovo *’šrth*.¹⁰⁵ Může to být:

¹⁰⁰ WINTER, str. 559. Winter ovšem považuje a/Ašeru z nápisů v Chirbet el-Kom a Kuntillet Adžrud za symbol, který se tak odpoutal od své původní bohyně, že mohl být vnímán jako kultický předmět YHWH.

¹⁰¹ R. Patai je považuje za sloupové figurky (Säulenfigürchen), které jsou doloženy z jihu Palestiny v období 10. až 6. stol. Byly tolerovány jako pomocné veličiny YHWH. To ale zpochybňuje Urs Winter s otázkou, zda-li by se starozákonní polemika opravdu zabývala takovými figurkami. Viz WINTER, str. 557.

¹⁰² DAY, Asherah, str. 484.

¹⁰³ JAROŠ, str. 59.

¹⁰⁴ COS, str. 171.

¹⁰⁵ ZEVIT, str. 401–405.

1. obecné podstatné jméno vztahující se na kultický předmět
2. obecné podstatné jméno znamenající „kultické místo“
3. vlastní jméno, jméno božstva.

Ad 1: V rámci této interpretace nás onen sufix neruší. Z hlediska gramatiky je ještě nutné připomenout z kapitoly o slovesu *b-r-k* s předložkou *lamed*, že „paralelní struktura *l* + božské jméno, obojí řízené stejným slovesem *y]tnw* ukazuje, že Ašerat je jasně odlišená od YHWH Témanského.“¹⁰⁶ Žehnání a personalizace kultických předmětů známe z tanaitských textů, Zevit si hraje s myšlenkou, že by to byl zvyk zachovaný z doby prvního chrámu.

Ad 2: I v tomto případě bychom se se ctí vyrovnali s připojeným sufixem. Etymologické paralely bychom našli v aramejském *'tr* „místo“, které se vyvinulo z *'tr* a v hebrejštině by se objevilo nejspíš jako *'šr*, případně jako femininum *'šrt*. Dokonce bychom našli paralely v akkadštině a feničtině. Situaci ovšem zkomplikovaly nálezy z Ekrónu, kde se objevuje *l'šrt* i *mqm*, kterému musíme nutně připsat význam (svaté) „místo“, takže pro *l'šrt* zbývá význam „pro Ašeratu“. „Považovali by lidé z tohoto dějinného období svaté předměty, budovy či místa za stejně svaté jako božstva a naznačovali by to skrze gramatickou stavbu?“¹⁰⁷ Ziony Zevit si myslí, že ne.

Ad 3: Nejen, že nenalzáme vlastní jméno se sufixem v biblické hebrejštině, není to doloženo ani v nápisech z doby železné. „...chápání *'šrth* ve významu ‚bohyně Ašera patřící YHWH‘ postrádá základ v doloženém užívání hebrejského jazyka.“¹⁰⁸ M. Tsevat uvádí několik příkladů z akkadštiny, kde je sufix připojen k jménu božstva, ovšem vysvětluje to spíš jako výraz osobní zbožnosti, než posesivně. Další nálezy z eblaitštiny a ugaritštiny nám rozšiřují paletu dokladů. „(Jméno božstva) + jeho-(jméno božstva)“ máme doloženo z akkadštiny a eblaitštiny, ovšem to jsou jazyky východosemitské větve, navíc z 3. tisíciletí př. Kr. Časově blíže nálezům v Adžrud jsme u ugaritštiny (2. tisíciletí), kde bylo také nalezeno jméno božstva se sufixem. Abychom tento argument mohli vztáhnout na hebrejské nálezy, musela by být hebrejšтина stemmaticky závislá na ugaritštině.¹⁰⁹ Zevit tuto teorii shrnuje: „Avšak jestliže ugaritština a hebrejšтина nejsou takto příbuzné – a tuto pozici zastávám – tento argument, přestože filologicky udržitelný, je povážlivě slabší.“¹¹⁰

Ziony Zevit pak přichází s vlastním návrhem. Chápat *'šrth* stejně jako u Chirbet el-Kom (tam nelze *he* vysvětlit jako sufix). „Toto vysvětlení postuluje novou formu jména, ale kontextuálně spolehlivou, doloženou na více

¹⁰⁶ ZEVIT, str. 374.

¹⁰⁷ ZEVIT, str. 404.

¹⁰⁸ ZEVIT, str. 403.

¹⁰⁹ V tabulce semitských jazyků je ugaritština určena jako severokenaanský jazyk, zatímco hebrejšтина patří k jihokenaanským (KÖRNER, str. 14n). Jde o geografické rozdělení.

¹¹⁰ ZEVIT, str. 403.

než jednom místě, a filologicky pravděpodobnou.¹¹¹ Autorovi to připadá spolehlivější než táhnout paralely z ugaritštiny a eblaitštiny, navíc když nám chybí rekonstrukce společného předchůdce jazyků severozápadní semitské větve. Vzhledem k tomu, že se v Kuntillet Adžrud setkáváme s Baalem, Elem, YHW i YHWH (patrně dvě manifestace), je přítomnost další bohyně logická. Navíc s odvoláním na R. S. Hesse, který studoval různý způsob psaní jména této bohyně, dokládá, že její jméno bylo vyslovováno se samohláskou po /t/ na konci (aniž by to byla pádová koncovka). Můžeme tedy *'šrth* chápat jako variantu jména Ašera vzniklou v rámci rozvoje hebrejských dialektů.

Široký záběr jeho knihy přivádí Ziony Zevita k zajímavému shrnutí situace v izraelském náboženství:

„Interpretuji přítomnost jmen Baala a Ela v izraelské toponymii a celkovou absenci jmen YHWH a Ašery jako známku, že jména těch druhých dvou, hlav panteonu, nebyla v rámci obvyklé a rozšířené konvence používána pro taková označení. Používala se jména nižších bytostí, bůžků druhé a nižší třídy se specializovanými schopnostmi, bůžků méně vznešených, a tak spíše dosažitelných. Stálá souběžnost Baala a Ašery v deuteronomistické polemice nebyl útok na božský pár. Spíš je to cíleno proti Ašeře, božské manželce YHWH, která byla asociována s první třídou a mělo se za to, že tam má vliv (...), ačkoli patřila do druhé, a Baalovi, nejvýznačnějšímu z božstev druhé třídy, jehož božskou partnerkou byla nejspíše bohyně Baalat, jejímž jménem někteří Izraelité poctili svá sídliště. (...) Všimněme si zprávy, že když Achab vybudoval baalovský chrám v Samaří, nechal vztyčit *'ašērāh*, ale nikoli v Baalově chrámu. Jehúovo zničení baalovského chrámu zanechalo *'ašērāh* nedotčenou.¹¹²

1.2.5. K interpretaci kreseb

V kapitole 1.2.1. jsme se již seznámili s kresbami, které se našly na dvou pithoi. Ačkoli jsou v centru našeho zájmu nápisy, musíme se podrobněji zabývat i vyobrazeními, protože podle některých badatelů spolu souvisí. Dalo by se dokonce říci, že výklad kreseb je ještě méně jasný než pokusy o překlad nápisů.

Božstvo Bes není Bibli zcela neznámé, objevuje se ve vlastním jménu Besaj. Podle archeologických nálezů lze soudit, že v době železné byl Bes v Palestině znám jako démon odhánějící zlo zejména v těhotenství.¹¹³

Nejprve se soustředíme na ty dvě osoby na pithu A, které bývají za Bese považovány. Helga Weippert považuje pravou postavu za ženskou s odvoláním

¹¹¹ ZEVIT, str. 403.

¹¹² ZEVIT, str. 651.

¹¹³ DDD, str. 173; Ezd 2,49; Neh 7,52.

na dva kroužky, které mají symbolizovat prsa.¹¹⁴ COS je téhož názoru, navíc na levé osobě rozeznává býčí hlavu, kopyta na nohou a dlouhý ocas. Ve spojení s nápisem nad a skrze hlavu levé figury se jedná o „YHWH Samařského“. Menší figura, která proplétá svou ruku paží levé osoby, je jasně „jeho ašera“.¹¹⁵

Podle Thomase Römera se zdá, že mezi nápisem a kresbami žádný přímý vztah není. „Židovský badatel M. Gilula navrhuje identifikovat osobu nalevo se zvířecími znaky s Jhvh. Postava napravo by původně měla znázorňovat Ašeru, ale byla později censorsky ‚maskulinizována‘ tím, že jí byl přimalován penis. Tento výklad je však nejistou spekulací.“¹¹⁶

Mordechai Gilula v levé postavě vidí krávu či býčka, který byl podle něj symbolem YHWH v Severním Izraeli (pokud býček nebyl jeho piedestal).¹¹⁷ Většina badatelů se ovšem shoduje na tom, že je to Bes (Keel, Beck, Dever, Lemaire).¹¹⁸

Judith Hadley cituje popis typického egyptského Bese. Obvykle je vyobrazen „frontálně a zavalitě. Je nahý s výjimkou lví kůže, jejíž ocas je obyčejně viditelný mezi nohama, často také nosí korunu z peří. Ruce na stehnech a jeho výraz je obyčejně groteskní, spíše zvířecí než lidský. Obyčejně je vousatý a má vlasy jako hřívu.“¹¹⁹ Pak přidává poznámku Altenmüllera, že se občas objevuje více postav Bese vedle sebe. Zatímco v Egyptě je většinou nahý, na východě je obyčejně oblečen do suknice, někdy z vyšívaného materiálu. Jeho tělo může být také pokryto tzv. Horovými oky¹²⁰, které mohou být zjednodušeny až do teček. Bes je také příležitostně zobrazen s prsy či jako žena. „Jeho funkce byla, zdá se, hlavně apotropaická, často se také objevuje společně s ostatními bohy a polobohy.“¹²¹

Vyobrazení z Kuntillet Adžrud nepatří mezi nejklaasičtější postavy boha Bese, ale odpovídají typu. Má postavu více lidskou a na „skřítku“ hubenou, ale nos dává jednoznačně lví výraz, stejně jako uši levé figury, také najdeme náznak typické hranaté bradky. Hadley však vidí i problémy.

„Je obtížné určit význam těch teček na kresbách z Adžrud. Beck se domnívá, že se jedná o pozdější přídavek, jelikož překrývající se ruce nejsou tečkované. (...) Můj návrh je, že ony

¹¹⁴ WEIPPERT, str. 673. Na straně 672 má kresbu obou „Besů“, ten pravý nemá ocas či pohlavní úd, který je některými považován za domalovaný sekundárně, ale na jiných překresleních bývá.

¹¹⁵ COS, str. 171. Také odkaz na samařského býčka z Oz 8,6.

¹¹⁶ RÖMER, str. 39.

¹¹⁷ HADLEY, str. 188.

¹¹⁸ HADLEY, str. 189.

¹¹⁹ HADLEY, str. 189.

¹²⁰ Tento symbol se také nazývá „uzat“, „uzat eye“.

¹²¹ HADLEY, str. 190.

tečky na Besových figurách na pithu A z Adžrud tam byly nakresleny jako degenerovaná oka, aby představovaly božstvo v jeho apotropaické funkci.¹²²

I u této interpretace by mohly vzniknout pochybnosti, protože u všech známých příkladů z této doby jsou tečky po celém těle Bese. Snad se výjimka ze symbolického úzu dá připsat autorově svévůli (možná existovalo i vícero autorů).

A kdo je podle Judith Hadley ta záhadná postava hrající na lyru? Někteří ji považují za Ašeru (např. Dever). Hadley se ovšem ptá, proč by pak byla v tak podřadném postavení v rámci kompozice a proč by hrála zrovna Besovi?¹²³ Jednou z možných odpovědí na část otázky je, že ta hrající postava vůbec nesusuvisí s Besy, protože hledí jiným směrem a navíc není na stejné úrovni jako oni. Podle autorky se jedná o mužskou postavu, možná mladého prince. Jeho oblečení (tečky jsou patrně vzorek, nikoli Horova oka) nepředstavuje obvyklou ženskou sukni a také o účesu by se dalo diskutovat. Někomu připomíná ženské účesy, Judith Hadley připomíná spíše mužské paralely, resp. typickou egyptskou paruku. Také nábytek, na kterém sedí, se občas považuje za trůn, tedy trůn bohyně, ovšem nejbližší paralela, kterou Hadley našla, je židle princezny.¹²⁴

Ke spojení lyristy s postavami Bese svádí časté „hudební“ vyobrazení tohoto egyptského bůžka. Hadley ovšem nezná žádné zobrazení, kdy by mu někdo hrál a on tancoval (Judith Hadley vůbec zpochybňuje Besův tanec na všech vyobrazeních, podle ní jsou jeho pokrčené nohy spíš „skřetí“ a na nástroj hraje v rámci své apotropaické funkce – odhání zvukem zlo.)¹²⁵ I tak nám zůstává možnost, že autor kreseb spojil dvě různé předlohy do jednoho vyobrazení.

Naopak Ašera nebyla s hudbou spojována nikdy. Její specializace je bohyně plodnosti, portrétovaná jako strom života nebo strom obecně. Naše autorka tak dochází k závěru:

„Ve světle těchto paralel se domnívám, že bohyně Ašera (nebo její metafora) je opravdu vyobrazena na pithu A, ovšem jako ‚strom života‘... Je možné, že izraelitská ikonografie, minimálně v 8. stol., nedovolovala antropomorfní zobrazení hlavních bohů, ale jen menších. Proto může být na nádobě zobrazen Bes, ale YHWH a jeho ašera nemohou, s výjimkou použití jejich symbolů či metafor.“¹²⁶

¹²² HADLEY, str. 193.

¹²³ HADLEY, str. 195.

¹²⁴ HADLEY, str. 207.

¹²⁵ HADLEY, str. 202.

¹²⁶ HADLEY, str. 204n.

Zde si podle mne Hadley trochu protiřečí. „Jeho ašera“ je přeci již symbol, dle autorky dřevěný objekt.¹²⁷ Těžko by tedy např. dřevěný kůl mohl být symbolizován živým stromem s pasoucími se kozorožci. Jednoznačně však vyplývá, že Judith Hadley nepovažuje nápisy za komentář ke kresbám a předpokládá více autorů, kteří se na kresbách podíleli. Podle ní různí cestující zanechali po sobě kresbičku či nápis, jak to ostatně můžeme vidět na pamětihodnostech a veřejných místech dodnes. Ovšem pithos s kresbami Besů byl ke vstupu do budovy postaven záměrně, aby chránil ty, kteří odpočívají během své nebezpečné cesty.

Asi nepřekvapí, že Ziony Zevit se svou interpretací kreseb vymyká. Nepovažuje je za náhodný shluk, ale po vzoru antických amfor jako kompozici na více úrovních (dokládá to základní linkou, kterou si umělci z Adžrud vypořádali). „Ačkoli nebyly pithoi a kresby na zdi produktem obzvláště důležitých a nadaných umělců, byli to lidé pracující v rámci výtvarné tradice.“¹²⁸ (V poznámce pak dodává, že vzhledem k provedení by bylo lépe hovořit o řemeslné tradici.) Z toho vyplývá, že hledá celkový význam kompozice, „message“.

Scéna s Besy na pithu A „...může být interpretována tak, že představuje božství v kolektivním smyslu díky obrazové pluralitě majestátu, či jako dvě božstva, snad ‚pány zvířat‘, kterým zpívá žena, jež může být i bohyně.“¹²⁹ Postava hrající na lyru je podle něj bohyně, protože sedící jsou ve skupině většinou bohové, navíc její sedadlo vypadá jako trůn (i když to není stoprocentní). Značí ideu hudby. Zobrazení Besů považuje za typické (jasně mužské – ony kroužky nelze chápat jako ženská prsa, se lvími ocasy), ovšem není si jist, co by mohli reprezentovat. Bes byl podle něj figura, která mohla zpodobňovat více bohů, v souvislosti s nápisy asi YHWH. Ovšem neví si rady s dvojím provedením besovské postavy (snad zobrazení YHWH v nějakém jeho konkrétním aspektu).

Kompozice na témže pithu s kozorožci měla symbolizovat plodnost, pokud to množství zvířat také naznačuje motiv „pána zvířat“, máme spojení s předchozí scénkou.¹³⁰ Spolu s nápisem¹³¹ vidí první pithos jako reklamu duchovního E., který působil v Adžrud, na své služby (požehnání).¹³²

Celkový obraz na nádobě B nebyl dokončen, z modlících se postav lze vyčíst pohyb pozvedání dlaní (např. Ž 63,5) v různých fázích. Zevit jmenuje jako

¹²⁷ HADLEY, str. 204.

¹²⁸ ZEVIT, str. 384.

¹²⁹ ZEVIT, str. 389.

¹³⁰ ZEVIT, str. 390.

¹³¹ Jedná se o nápis E.1, kde jen částečně dochované vlastní jméno v úvodu Zevit zkracuje na „E.“ a neuznává doplnění dalšího slova na titul „král“.

¹³² ZEVIT, str. 392.

paralely procesí na Chíramově sarkofágu z Byblu (10. stol.) a muslimskou tradici sedmi pohybů doprovázejících modlitbu.¹³³ Z toho vyvozuje, že do Adžrud¹³⁴ byla vyslána delegace k YHWH, aby požehnal Amarya, jehož výrok je zaznamenán v nápise E.2. Možná, že právě toto jméno je to chybějící z nápisu E.10.

Všechny tyto své úvahy považuje Ziony Zevit spíše za spekulace, ovšem kresby a nápisy, i rozmístění pithoi na nalezišti, nepovažuje za akt náhody.

¹³³ ZEVIT, str. 394.

¹³⁴ V nápisech je zmiňován YHWH Témanský, možná byl Témán oblast, ve kterém Adžrud leží.

2. Komentáře k nápisům z Kuntillet Adžrud

Po seznámení s archeologickým nálezem i různými interpretacemi nápisů z Kuntillet Adžrud učiníme nyní další krok – rozhlédneme se po dalších souvislostech oněch nápisů. Osu kapitoly tvoří dva články, které s nápisy pracují rozdílným způsobem. První napsal John A. Emerton a srovnával gramatické problémy nápisů s analogiemi ze Starého zákona. Druhým autorem je William G. Dever, pro nějž je nález Kuntillet Adžrud a Chirbet el-Kom důkazem zásadního přínosu archeologie.

2.1. Chirbet el-Kom

V článcích o Kuntillet Adžrud mají tamější nápisy svého věrného souputníka – nápis z hrobu v Chirbet el-Kom. Našel se zde hřbitov z doby železné II,¹³⁵ tedy přibližně ze stejného období, do jakého spadá osídlení Adžrud. Ještě silnějším pojátkem než časové vymezení je nápis vyrytý na kamenném pilíři jednoho hrobu. Volný překlad tohoto nápisu podle Thomase Römera zní:

„Urijahu, ten bohatý, toto napsal. Ať je požehnán Urijahu od Jhvh, od jeho nepřátel jej zachránil svou Ašerou.“¹³⁶

Jak je vidět ze závěru nápisu, setkáváme se zde znovu se jménem bohyně či jejího symbolu, ke kterému je připojen sufix 3. sg. m. Vlastně bychom měli dodat, že první byl objeven právě nápis z Chirbet el-Kom a epigrafický nález v Kuntillet Adžrud byl až druhým dokladem problému, se kterým se badatelé museli vyrovnávat. Proto se tyto nálezy často zkoumají společně a jedno naleziště je prubířským kamenem interpretací nápisů z druhého.

2.2. Starozákonní souvislosti podle Johna A. Emertona

Příspěvek J. A. Emertona k diskuzi o důsledcích nálezů z Kuntillet Adžrud patří sice k trochu starším materiálům, přesto zůstává zajímavý kvůli analogiím, které čerpá z biblických zdrojů. Článek se příznačně jmenuje „Nový po-

¹³⁵ HOLLADAY, str. 98. K tomuto článku z ABD je třeba dodat, že autorství může být tiskařská chyba, protože William Dever cituje tento text jako svoje dílo (DEVER, str. 14, pozn. 9). Ze samotného článku není možné rozšifrovat, kdo z nich je opravdu autorem, protože se oba podíleli na vykopávkách.

¹³⁶ RÖMER, str. 37.

hled izraelitského náboženství. Implikace nápisů z Kuntillet Adžrud.¹³⁷ Většinou skrze poznatky ze Starého zákona osvětluje smysl nalezených nápisů, snaží se ale i naopak přispět k lepšímu pochopení idiomů a gramatiky biblické hebrejštiny díky epigrafickým dokladům. V závěru svého článku dochází ke čtyřem tezím, u nichž si hned načrtne i jeho argumentaci v celém textu.

2.2.1. „Hospodin zástupů“, mj. syntaktický problém

Fráze *yhwh šmrn* a *yhwh tmn* nalezené v nápisech z Kuntillet Adžrud umožňují rozumět biblickému *yhwh šb'wt* ve smyslu „Hospodin zástupů“,¹³⁸ nezávisle na tom, zda jej chápeme jako adnominální vazbu nebo jako výpustku slova *'lhy*.¹³⁹ K takové formulaci dospívá John A. Emerton v závěru svého článku, ovšem při podrobnějším studiu jeho argumentace a dílčích závěrů je nutné vykládat ji velmi obezřetně a hlavně umírněně. Naše nápisy opravdu obsahují stejný syntaktický jev jako „Hospodin zástupů“, nejsou však jednoznačným důkazem, že je možno onen problém vysvětlovat výše zmíněným způsobem, jen tuto možnost dále otevírají.

Ale začněme od začátku. Obrat *yhwh šb'wt* by byl pěkným příkladem adnominální vazby (v Bibli dokonce i s *hšb'wt*), kdyby nebylo velké překážky. První slovo takové genitivní vazby musí být ve *statu constructu*, a to u vlastních jmen nejde.¹⁴⁰ Z toho důvodu považují někteří tuto frázi za přístavek.¹⁴¹ Známe ale i případy, kdy jméno místní se zdá být adnominální vazbou, např. Ur Kaldejský, Gibeá Saulova. To lze vysvětlit buď jako výpustku v adnominální vazbě – „Ur (město) Kaldejských“, nebo bližším určením nejednoznačného názvu – „Gibeá pojmenovaná po Saulovi“. I v druhé variantě se dostáváme do blízkosti adnominální vazby, ovšem s vysvětlením, že se u její první části již nejedná o vlastní jméno v nejužším smyslu. Podle definice je jméno osoby či věci jednoznačné a není třeba jej dále určovat. (To v semitských jazycích probíhá prostřednictvím adnominální vazby nebo sufixem.) Jestliže je tře-

¹³⁷ Viz seznam literatury.

¹³⁸ V anglickém originále „YHWH of *šba'ôt*“. V češtině by se takto strukturovaný obrat dal převést na 2. pád podstatného jména, ale i přídavné jméno, záleželo by na konkrétním případě.

¹³⁹ EMERTON, str. 19.

¹⁴⁰ Emerton k tématu cituje pasáže z anglického překladu Geseniovy-Kautzschovy gramatiky, konkrétně §125, který se tímto problémem podrobně zabývá.

¹⁴¹ Podívejme se na další možnosti překladu – v německém jazyce vyjmenovává varianty THAT, str. 503: Frázi lze chápat jako adnominální vazbu, tzn. „der YHWH der *šba'ôt*“ (to odpovídá českému úzu Hospodin zástupů), nebo atributivně jako „YHWH, (der) *šba'ôt* (ist)“ (YHWH, jenž je zástupy). I autor článku z THAT uznává možnost adnominální vazby u vlastních jmen. Další alternativou by bylo „YHWH, der Kriegerische“ (YHWH, Bojektivý) dle W. R. Arnolda, což je gramaticky možné, ale sám Arnold uznává, že to významově neodpovídá použití v prorockých textech.

ba dovysvětlit, která Gibeá je míněna, ztrácí svou výlučnost a opouští tak kategorii vlastních jmen. (V češtině jde o známý jev Horní Dvorce – Dolní Dvorce.)

Ač by se daly klást otazníky za neoblomnost pravidel hebrejského jazyka, můžeme jasně říci, že se vlastní jména ve *st. cs.* v Bibli nevyskytují. Gesenius proto vysvětluje *yhwh šb'wt* výpustkou, z čehož by nám vyšlo „Hospodin (Bůh) zástupů“. Tato věta zní jistě povědomě. V Bibli nalezneme obě varianty, dvouslovnou i trojčlennou, tu delší však výrazně méně často. Podle Emertona nelze mluvit o vývoji od delší verze ke zkratce. Je možné, že šlo o výpustku zamýšlenou od začátku.¹⁴²

Na analogii toponym, která vypadávají z kategorie vlastních jmen, by se dalo postavit i vysvětlení *yhwh šb'wt*, a to dokonce třemi způsoby. Buď jméno YHWH sdílelo vícero bohů (tento názor si nezískal širší oblibu), nebo jde o různé manifestace téhož Boha, či slovo YHWH ztratilo během času význam vlastního jména a znamená obecně „bůh“. Pravděpodobně nemůžeme tento třetí případ odvodit ze Starého zákona, s naprostou jistotou jej ale můžeme odmítnout na základě obratu „Hospodin Bůh zástupů“, jenž se od své kratší formy významem tolik nelišil.¹⁴³

Zajímavou teorii o jménu YHWH objevil J. A. Emerton u Lienharda Delekata a Martina Rose, kteří považují kratší formu jména, tj. YHW, za původnější. Proto v moábském¹⁴⁴ nápise Měšovy stély (KAI 181) čtou *yhw-h*, tj. vlastní jméno YHW + sufix. Emerton však tento doklad přesvědčivě vyvrací na základě syntaxe. Protiargument nachází i v časové rovině. Delší varianta byla podle Delekata zavedena mezi lety 722–621 př. Kr., Rose zmiňuje dokonce až vládu krále Jóšijáše. Ovšem jestli je datování nápisů z Kuntillet Adžrud správné – a dle obecného míněno tomu tak je –, vyvrací tento nálezný Delekatovu, tak Roseho teorii, protože tam nacházíme delší i kratší variantu jména YHWH v korpusu nápisů z doby kolem roku 800 př. Kr. Martin Rose uplatnil svou teorii i při překladu nápisu z Chirbet el-Kom, který čte „ať je požehnán Urijahu od svého YHWH a od své Ašery“. Takové interpretaci se ale nápisy z Adžrud vzpouzejí, protože tam není slovo, na který by sufix mohl odkazovat.¹⁴⁵

Johna Emertona více zaujal Godfrey R. Driver, který se snažil vyvrátit pravidlo, že vlastní jména nemohou být ve *st. cs.* na základě dokladů z různých semitských jazyků i dvou biblických míst. Driverův přístup ovšem narazil na tvrdou kritiku M. Tsevata, jenž jeho přístup označil za příliš vágní, protože

¹⁴² EMERTON, str. 4.

¹⁴³ EMERTON, str. 5.

¹⁴⁴ Moábsština je hebrejštině natolik příbuzný jazyk, zejména co se týče gramatiky, že by to byl významný nálezný i pro naše pojetí biblické hebrejštiny.

¹⁴⁵ EMERTON, str. 5n.

musíme rozlišovat použití *st. cs.* a pronominálního sufixu. Tsevat tak dochází k výstižné formulaci, že „hebrejščina a další starověké semitské jazyky se vyhýbají jistému druhu přílišné determinace podstatných jmen“.¹⁴⁶ Co se ale týče jmen bohů, mnoho členů orientálního panteonu bylo dle Tsevata ohroženo ztrátou identity, patrně kvůli obecnému významu svých jmen. Vezměme si příklad mezopotámské bohyně Ištar, jejíž jméno znamenalo zároveň „bohyně“ obecně. Baal také nikdy neztratil svůj druhý význam „pán“. Proto bylo třeba je dále určit. M. Tsevat naproti tomu chrání výlučnost YHWH, neboť „není naprosto žádná onomatologická potřeba determinovat jméno YHWH způsobem i z důvodů, kvůli kterým jsou determinována jména zmíněná výše.“¹⁴⁷

Diskuze před nálezem Kuntillet Adžrud onen syntaktický problém nevyřešila. Hledala se přesvědčivá hebrejská paralela. Avšak ani nápisy z Adžrud podle Emertona debatu neukončily. Podle mého názoru se autor v samotném vyhodnocení příliš drží pregnantních formulací, aby jasně vyjádřil změnu ve výkladu fráze *yhwh šb'wt* v souvislosti s jejími epigrafickými obdobami. Na jednu stranu tvrdí, že po objevení Adžrud nelze mít syntaktické námitky proti adnominální vazbě v tomto obratu.¹⁴⁸ Naopak to dokonce můžeme srovnávat s texty v jiných semitských jazycích. Ale na druhou stranu to nemusí být nutně pravda a klidně to může být vysvětleno jako přístavek a už vůbec nám to nepomáhá objasnit samotný význam slova „zástupů“ v tomto rčení. V posledním tvrzení bych mu přitakala. Nevíme, co přesně znamená „Hospodin zástupů“ a Kuntillet Adžrud nám v tom nepomůže, protože v této vazbě používá jména místní. Ale jak může zamítnout syntaktické námitky, když nedospěl k větší jistotě, než že nám Adžrud „does establish the possibility“¹⁴⁹ chápat zkoumanou frázi jako adnominální vazbu „Hospodin zástupů“?

2.2.2. Manifestace v Samaří

Poté, co se John Emerton zabýval syntaktickým problémem *yhwh šmrn* a *yhwh tmn*, obrací svou pozornost k otázce, jak tyto obraty vysvětlit z hlediska náboženství. Začíná u nám již známého M. Giluly¹⁵⁰ a jeho teorie, že existovaly dvě různé tradice uctívání YHWH. Jedna nazývala svého boha *yhwh šb'wt* a byla spojena se schránou smlouvy v Šílo, později přesunutou do Jeruzaléma, druhá byla spojena s YHWH Samařským – tzn. oblastí severních kmenů. Také měly

¹⁴⁶ EMERTON, str. 6. Emerton pracuje s Tsevatovým článkem *Studies in the Book of Samuel IV*, HUCA, 1965, 36, 49–58.

¹⁴⁷ EMERTON, str. 8.

¹⁴⁸ EMERTON, str. 9.

¹⁴⁹ „Ustavuje možnost“ (EMERTON, str. 9).

¹⁵⁰ Setkali jsme se s ním v kapitole 1.2.5., kde interpretuje dvě postavy „Besů“ jako přesnou ilustraci k nápisu „YHWH a jeho Ašera“.

mít ony tradice rozdílné kultické symboly.¹⁵¹ Další publikace textů z Kuntillet Adžrud, kde se objevuje i YHWH Témanský, ovšem Gilulovu teorii komplikuje.

Emerton se dále obrací ke zkoumání kenaanského náboženství, přesněji Baala. Starý zákon někdy zmiňuje toto jméno i v plurálu, je ovšem otázkou, jak to chápat – zda sami Kenaanci věřili na více Baalů nebo zda je můžeme nazvat různými manifestacemi jednoho božstva. J. A. Emerton volí pojem manifestace, abychom se vyhnuli diskuzi, co se přesně pod tímto slovem skrývá. Podle autora máme k pochopení tehdejšího náboženství jen omezený přístup, jelikož nás odděluje příliš velký časový úsek. Když se podíváme do dalších oblastí, kde byl Baal uctíván, nalézáme texty, ze kterých vyplývá existence více bohů téhož jména. Emerton míní fénické nápisy ze Zincirli a Karatepe,¹⁵² kde je několik Baalů s různými přívlasky, a z textu se zdá, že není míněno jedno božstvo. Ovšem to nemusí protirečit pojetí, kdy se jménem Baal s různými přívlasky označuje jedno význačné božstvo. „V ugaritských mytologických textech se *b'l* objevuje prakticky jako vlastní jméno boha, jenž je také znám jako *hd* (patrně **haddu*, tj. Hadad).“¹⁵³ I z Bible známe různé manifestace Baala: Baal smlouvy, Baal-gád, Baal-chermon, Baal-peór, Baal-zebub – některá složená jména byla použita i jako toponyma. Baal byl patrně oslavován různými způsoby a na různých místech, v zásadě se ale jednalo o téhož boha.

Emerton dále cituje Herberta Donnera, podle nějž by nás nemělo překvapit, že kult YHWH v lidové zbožnosti kopíroval Baala v mnoholicnosti místních manifestací.¹⁵⁴ Emerton tento názor porovnává s nálezy z Kuntillet Adžrud. Ani zde nelze podle něj hovořit o přesvědčivém dokladu, ale vyjadřuje Donnerovu návrhu jistou podporu. Karl Budde dochází k podobnému závěru jako Donner. Ve svém komentáři k Samuelovým knihám píše: „Nacházíme se v době, kdy byl rozlišován [tentýž] Bůh podle různých kultických míst a také rozdílně posuzován.“¹⁵⁵

Z diskuze, kterou jsme mohli sledovat v této podkapitole, dochází Emerton k následujícímu závěru. Autorem nápisu *yhwh šmrn* z Kuntillet Adžrud je osoba, která se účastnila kultu v městě Samaří. Navíc je tak podpořena teorie o několika manifestacích YHWH, přestože opět nemáme v ruce jednoznačný důkaz.¹⁵⁶

¹⁵¹ EMERTON, str. 10. Na symboly navazuje svou interpretaci kreseb na pithu A.

¹⁵² Zincirli: cca 825 př. Kr. (KAI 24); Karatepe: cca 720 př. Kr. (KAI 26).

¹⁵³ EMERTON, str. 11.

¹⁵⁴ Donner vyjmenovává Dan, Bét-el, Šekem, Jeruzalém, Beer-šebu atd.

¹⁵⁵ EMERTON, str. 12. Emerton uvádí Buddeho příklad 1 S 1,3 vs. 2 S 15,7.

¹⁵⁶ EMERTON, str. 19.

2.2.3. Z Témamu přichází Bůh...

Význam obratu *yhwh tmn* musíme vysvětlit jinak než Samaří. V Bibli se „Téman“ používá téměř jako synonymum země Edóm. Známe jej také z Abakukovy modlitby v paralele k hoře Páranu.¹⁵⁷ Podle Johna Emertona však YHWH Témanský neoznačuje někoho jiného než YHWH Samařského nebo Jeruzalémského. Stále se jedná o téhož Boha, jen s přízviskem Témanský. Možná se ale „požehnání pro cestujícího na jih, které užívá jeho jméno (YHWH Témanský – pozn. A.K.), dovolává ochrany Boha, který z jižního regionu přichází.“¹⁵⁸ Taková tradice původu YHWH by mohla být doložena výše zmíněným veršem z Abakuka.

V minulé podkapitole jsme se zabývali různými manifestacemi YHWH na území Palestiny. Samozřejmě tak vzniká otázka, proč by Téman nemohl reprezentovat další z nich? Bylo by možné, že to značí kult YHWH v Edómu? Na tuto otázku by mohli kladně odpovědět zastánci tzv. Kénijské hypotézy,¹⁵⁹ tedy že YHWH byl uctíván nomády v jižních oblastech, ovšem i tak bychom trvání tohoto kultu museli protáhnout až do roku 800 př. Kr., abychom jej mohli spojit s nápisy z Kuntillet Adžrud.

2.2.4. Dřevěná Ašera

Ve frázi „YHWH a jeho Ašera“ je podle Johna Emertona míněn dřevěný symbol stejnojmenné bohyně.¹⁶⁰ Není to překvapivé, protože ve Starém zákoně spojení ašeríných symbolů s kultem YHWH nalézáme.¹⁶¹ S odkazem na texty ze starověké Elefantiny nepřipadá Emertonovi překvapivé, že by o čtyři století dříve byl YHWH uctíván spolu s božskou manželkou. Ale i jemu je překážkou onen pronominální sufix, který se u vlastních jmen nepoužívá. Neměli bychom být sice tak dogmatictí, co se týče naší definice pravidel hebrejštiny, avšak

¹⁵⁷ Abk 3,3: „Z Témamu přichází Bůh, z hory Páranu Svatý.“

¹⁵⁸ EMERTON, str. 19.

¹⁵⁹ Kénijská (neboli Midjánská hypotéza) se nazývá po Kénijských, neizraelské nomádské skupině, která možná zprostředkovala YHWH-náboženství Mojžíšovi – byl s nimi spřízněn sňatkem. Jsou zmiňováni ve více biblických textech, někdy jako Midjánci, jindy pod jménem Kénijsci. Bývají spojováni s jihovýchodní částí Palestiny (hranice s Edómem). Ze Starého zákona se také dovídáme o jakési kultické spolupráci mezi Izraelci a Kénijsci. Pravděpodobně jim byly vyhrazeny svatyně podél cesty na horu Sinaj. „Kromě jména YHWH Témanský, zastoupené v Kuntillet Adžrud, nenechal jejich duchovní úřad žádné archeologické nebo biblické stopy.“ Viz HALPERN, str. 20. (O takovém propojení mezi Edómem a oblastí kolem Adžrud teoretizovali také jiní autoři, ovšem nepředpokládali jeho trvání do roku 800 př. Kr.)

¹⁶⁰ Ačkoli mluví o symbolu, píše Ašera s velkým A. Proto bude jeho zvyklosti dodržovat i tato podkapitola.

¹⁶¹ Dt 16,21; 2 Kr 21,7; 23,4.6n.

podle našich dosavadních znalostí to neodpovídá ustáleným zvyklostem užívání jazyka.¹⁶²

Ke svému názoru dochází autor rozpracováním tří možností, které jako výklad slova „Ašera“ nabízí článek Zeeva Meshela z roku 1979.¹⁶³ První možností by byl obecný význam „manželka“, pak by toto slovo mohlo nést sufix. „Niméně, ačkoli nemůžeme vyloučit možnost takového obecného významu (slova „Ašera“ – pozn. A.K.), nezdá se, že bychom pro to měli nějaký důkaz.“¹⁶⁴

Druhou možností je stejný význam, jaký známe ze Starého zákona – dřevěný objekt ve tvaru stromu. Uvádí stručně diskuzi o tom, zda se v případě biblických textů opravdu jedná o předmět, nebo jestli jde o živý strom, a stejně jako J. Day¹⁶⁵ upřednostňuje to první. Dřevěný předmět je podle Emertona v souladu s nápisy z Kuntillet Adžrud.

Třetí možnost Meshel zmiňovaná a Emertonem podrobně pojednaná je návrh E. Lipiínského, že „Ašera“ znamená „místo“, ve Starém zákoně přeneseně „svatyně“, „kultovní prostor“. Lipiínski zkoumal bohyni Athirat v textech z různých zemí i jazyků a popírá, že by se pro ni používalo biblické „Ašera“.¹⁶⁶ Zpochybňuje dvě biblická místa, kde by „Ašera“ měla znamenat jméno bohyně. Nejprve Sd 3,7, kde se mluví o modloslužbě baalům a ašerám. Podle Lipiínského tam má být *h'strwt*, jako to opravují starší biblické verze podle podobných veršů. Druhým místem je 1 Kr 18,19, kde jsou jmenováni Ašeřini proroci spolu s Baalovými, ovšem v dalším příběhu nehrají ti Ašeřini žádnou roli, Lipiínski to tedy považuje za pozdější vsuvku. Význam „svatyně“ nalézá v příbuzných jazycích i v 2 Kr 21,7. Tento verš chápe tak, že do svatyně (ašera) byl dán symbol (pesel). Lipiínski psal svůj článek před objevením nálezů z Kuntillet Adžrud. Sice by bylo možné jeho pojetí „Ašery“ při jejich překladu použít (tedy v jiném významu, než se používá v Bibli), ovšem jeho exegeze starozákonních textů je velmi pochybná.¹⁶⁷

J. A. Emerton považuje za nejlepší vykládat naše nápisy podle starozákonních zvyklostí. Celkově přistupuje k nálezům z Kuntillet Adžrud tak, že nám vlastně nepřinesly nic nového, žádný úkaz, který bychom již neznali. Vědělo se už předtím, že Ašera byla v některých kruzích spojována s YHWH.

¹⁶² EMERTON, str. 14n. Nabízí také příklady z biblických textů, jak by vypadalo, kdyby autor chtěl napsat „a jeho manželka Ašera“. Avšak ve Starém zákoně se tato fráze týká „lidských“ manželek. Abychom mohli Emertonův návrh uznat, bylo by potřeba prozkoumat, zda představy o „rodinných poměrech“ mezi bohy odpovídaly „lidským“ zvyklostem.

¹⁶³ Tzn. rok po publikaci muzejního katalogu k nálezům z Kuntillet Adžrud.

¹⁶⁴ EMERTON, str. 15.

¹⁶⁵ Viz kap. 1.2.4.

¹⁶⁶ Opak Daye! Viz předchozí pozn.

¹⁶⁷ EMERTON, str. 16n.

2.2.5. Zhodnocení Emertonova příspěvku

John A. Emerton přispěl do diskuze o Kuntillet Adžrud důležitými biblickými paralelami, ze kterých může těžit i sama starozákonní věda. Podle jeho mínění rozšiřují nápisy z Adžrud množinu úkazů, které by se snad daly vykládat určitým způsobem,¹⁶⁸ ovšem ani v těchto nápisech jsme nezískali přesvědčivý důkaz, že je takový výklad správný.

William Dever – další autor, kterým se budeme zabývat – by mohl mít radost z tak otevřeného přístupu k novým náhledům. Emerton vsutku považuje leccos za možné a neodsuzuje to jako nepřipadné. Nejvíce ale jeho příspěvek připomíná titul jedné knihy: Možná, možná ne. Je chvályhodné, že se nenechá jen tak pro nic za nic nadchnout určitým výkladem, ovšem jeho snaha „krýt si záda“ jej nutně zanechává u velmi neurčitých formulací. Dalšímu bádání by spíš pomohlo, kdyby označil nějakou možnost za nejpravděpodobnější. Při útržkovitosti korpusu hebrejských napsů nám opravdu často nezbyvá nic jiného, než pracovat na úrovni domněnky nebo pravděpodobnosti. Ale pokud je označen za pravděpodobný, zůstává takový názor seriózním vědeckým výsledkem.

2.3. William G. Dever – dialog mezi textem a nálezy

2.3.1. Etablovaná bohyně

William G. Dever se našimi nápisy zabývá ve svém článku „Archeologie a starověký izraelitský kult. Jak ‚Ašeřiny‘ texty z Chirbet el-Kom a Kuntillet Adžrud změnilы obraz.“¹⁶⁹ Autor vychází z nálezů v el-Kom, protože sám vedl záchranné práce na tomto nalezišti, a to již v roce 1967. Některé nálezy byly tehdy velmi neobvyklé, ale byly později doloženy paralelami z jiných nalezišť.¹⁷⁰ Osídlení Chirbet el-Kom bylo identifikováno jako biblická Makeda, osídlení vesnice trvalo podle archeologických nálezů mezi 10. a 7. stoletím př. Kr.¹⁷¹ Je zajímavé, že hřbitov nalezený u vesnice skrýval spíše elitní hroby.

Samotné čtení náhrobního napsu, ve kterém byl Urijahu zachráněn Ašerou, je obtížné. Nejen z hlediska hebrejské gramatiky (stejně potíže jako u napsů

¹⁶⁸ Tj. že v některých kruzích byla vedle YHWH uctívána i Ašera jako jeho božská manželka a „Hospodin zástupů“ je v rámci hebrejské gramatiky zvláštní případ adnominální vazby.

¹⁶⁹ Originální anglický název je v seznamu literatury.

¹⁷⁰ Podrobněji DEVER, str. 9.

¹⁷¹ DEVER, str. 9.

z Kuntillet Adžrud), ale i technicky. Při samotném vyrývání nápisu vzniklo mnoho škrábanců¹⁷² a některá písmena jsou úmyslně přepsána. To je skutečnost, která – podle autora – dosud nebyla dostatečně uchopena. Konečnou verzi nápisu čte William Dever bez zmínky o a/Ašeře¹⁷³ a ptá se, jaký byl důvod tohoto přeznačení. „Mohu pouze nadnést, že zmínka o a/Ašeře ve spojení se jménem YHWH, navíc v jasném kontextu požehnání, se pro někoho z Judy během 8. století př. Kr. stala teologickým problémem – stejně jako je tomu u některých komentátorů dnes...“¹⁷⁴

Badatelé se dnes ovšem nezabývají ani tak tím, jak přesně číst výše zmíněný nápis, nýbrž kdo přesně boháče Urijahu zachraňuje. A. Lemaire vztáhl slovo „a/Ašera“ na strom, který symbolizuje Ašeru. Tento návrh přejímají i mnozí další vědci. Jemně se odlišuje Peter K. McCarter, který také mluví o symbolu, ten měl ale představovat hypostazi YHWH, a tak jeho „kulticky dostupnou přítomnost“.¹⁷⁵

Nezbytně se dostáváme k otázce, jak kultický symbol funguje. Můžeme mluvit o „pouhém symbolu“, jenž je zbaven své přímé návaznosti na božstvo? Měl by tak vůbec ještě nějakou účinnost? „Oddělit náboženský symbol od toho, co symbolizuje, jak to činí McCarter i mnozí jiní, znamená uvalit na minulost moderní, racionální rozlišení, které znásilňuje holistický pohled na svět, jak jej známe ze starověkého Izraele a vlastně i z Kenaanu a celého starověkého Blízkého východu.“¹⁷⁶ Proto je W. Dever přesvědčen, že Ašeřin strom byl chápán jako bohyně sama. „Je to ona *bohyně* Ašera, kdo přináší požehnání, a nezáleží na tom, zda byla chápána jako nezávislé božstvo, nebo manifestace YHWH a jeho moci.“¹⁷⁷

W. Dever přisvědčuje S. Olyanovi, že „Ašera byla v severním království známá jako božská manželka YHWH v náboženství státním i lidovém od nejranějších dob.“¹⁷⁸ Pak byla reformními kruhy zdiskreditována spojováním s Baalem místo s YHWH. Během 8. až 6. století tak můžeme pozorovat boj proti bohyni Ašeře i jejím symbolům.

William Dever uvádí i minoritní výklady slova a/Ašera v našich nápisích. E. Lipiński se domnívá, že to značí „svatyni“, avšak staví na sporných fénických paralelách. Dalším zmiňovaným autorem je nám dobře známý Ziony Zevit, který překládá „Ašrata“ (koncové *he* není sufix), což je jméno známé fě-

¹⁷² Kdosi (buď sám autor, nebo pozdější návštěvník) ještě navíc obkreslil některá písmena (pravděpodobně nehtem), takže vznikl zdvojený obraz (ghost image). Ani písmena původního nápisu nejsou vyryta stejně hluboko, což komplikuje srovnávání. (ZEVIT, str. 360.)

¹⁷³ Deverův úzus psaní slova Ašera v určitých případech.

¹⁷⁴ DEVER, str. 10.

¹⁷⁵ DEVER, str. 11.

¹⁷⁶ DEVER, str. 11.

¹⁷⁷ DEVER, str. 11.

¹⁷⁸ DEVER, str. 11.

nické bohyně.¹⁷⁹ Jak Dever poznamenává, Zevitova varianta bývá přehlížena, ovšem nezaslouženě, rozhodně by neměla být vyřazována z palety plauzibilních vysvětlení.

Kromě Ziony Zevita se všichni badatelé museli nějak vyrovnat s tím, že na slovo „a/Ašera“ byl napojen sufix. William Dever se odvolává na doklady z Ugaritu a Elefantiny (tam nejde o sufix, ale frázi „Anat-jahú, tvář/přítomnost Baalova“). Takové konstrukce, které obsahují božské jméno, jsou známy i z hebrejské Bible. Podle Devera to ukazuje, že stále existovalo pojetí, kdy božstvo něco „vlastní“. Přestože v Chirbet el-Kom a Kuntillet Adžrud je to vyjádřeno jinými gramatickými prostředky. Takový rozdíl není zas tak veliký problém, protože naše pravidla pro biblickou hebrejštinu jsou do jisté míry svévolná. Podle Devera naše nápisy nepředstavují spisovnou hebrejštinu a ani vyšší jazykové úrovně dosáhnout nemusely, protože typický čtenář, kterému byly nápisy určeny, vládl jen funkční gramotností.

„Jestliže tomu tak je, mohli bychom vyřešit jeden problém: Jak vysvětlit *obtěže*, které mají moderní, dobře trénovaní hebraisté a odborníci v epigrafii při dešifrování a vlastním porozumění stále se rozrůstajícímu *korpusu* nápisů z doby železné, který je nám nyní k dispozici. Proč tolik *rozličných* interpretací, když souhláskový text je obvykle stanoven v podstatě jako jistý?“¹⁸⁰

Podle Davida N. Freedmana je v nápise sufix u vlastního jména schválně, aby bylo jasné, že Ašera patří k YHWH a ne Baalovi, jak tvrdí deuteronomisté. William Dever s ním souhlasí v tom, že jde o úmyslné psaní. Ale vysvětluje to jinak. Kdyby dal pisatel *he* na začátek, šlo by jasně o kultický symbol (se členem určitým), ale když jej přidal na konec jako posesivní sufix, chtěl zdůraznit, že se jedná o bohyni Ašeru, navzdory většinovému užití v Bibli.

Současný rozmach knih o lidovém náboženství Izraele je podle Devera následkem rozpoznání, že nová archeologická fakta jsou k tomuto tématu relevantní a v mnohých případech i rozhodující. „Byla to nová archeologická data, jež donutila biblické odborníky znovu promyslet charakter izraelského mono-teismu i možnou existenci Ašery jako božské manželky YHWH...“¹⁸¹ Někteří badatelé (např. Miller, Coogan, Ackerman, Binger) dnes podle nápisů i biblických textů usuzují na plně rozvinutý kult Ašery v lidovém náboženství Izraele.

¹⁷⁹ Z. Zevit ve své práci z roku 2001 čte „Ašerata“ a vysvětluje to v rámci vývoje hebrejských dialektů.

¹⁸⁰ DEVER, str. 13.

¹⁸¹ DEVER, str. 12.

2.3.2. Hlas pro archeologii

Dever je především obránce archeologie. Z nalezených dokladů mu připadá jasné, že Ašera byla ve své době bohyní s plně rozvinutým kultem v Severním království a o tuto pozici přišla později zásahem monoteistických kruhů. Také je známa její pozice manželky YHWH nejen z archeologických nálezů, ale i z Bible. Autor v podstatě nechápe, jak by bylo možno proti tomu namítat: „Nemyslím si, že ve vzdělaných kruzích by ještě mohly být přesvědčivé *teologické* námitky.“¹⁸²

První otázka, která nás asi napadne, zní: Proč zrovna teologické? Základním studijním materiálem teologie je Bible, v tomto konkrétním případě Starý zákon. A ačkoli se starozákonní věda nezříká studia archeologických nálezů, mají jen pomocnou funkci pro porozumění dobových zvyklostí. Patří proto samozřejmě mezi nástroje exegeta, ovšem od výkladu jednoho biblického oddílu k celkovému teologickému uchopení Bible vede dlouhá cesta.¹⁸³ Pokud tedy mluvíme o rozvinutém kultu Ašery, který prosakuje i do textu Starého zákona, mění to něco na teologii? Do jisté míry, ovšem ne tolik, jak by si asi William Dever přál. Archeologie stále zůstává jen pomocnou vědou. Vlastně není z probíraného článku jasné, jak si autor představuje změnu v teologii na základě uznání role Ašery v Izraeli do 8. století.

Rozhodně ale můžeme přitakat Deverovu hodnocení epigrafického bádání. Pravidla, která vyvozujeme z nápisů i z biblické hebrejštiny, by nám měla být oporou, ale nikoli mříží. Autoři hebrejských textů jistě nepsali s myšlenkou na lingvisty pracující o 2000 let později, kteří jejich výtvar podrobí gramatické a syntaktické analýze.

Také musíme souhlasit s tím, že nám archeologie o dějinách Izraele zprostředkovává vzácné informace, které bychom z jiného zdroje nezískali. Například o praktikování náboženství ve starověkém Izraeli. Můžeme jen dodat, že i v tomto případě bychom se neměli nechat strhnout nadšením, protože stejně jako text, také vykopaný materiál je třeba nějak interpretovat. Zdánlivá solidnost hmotných nálezů v nás totiž může snadno vyvolat falešný pocit jistoty.

2.4. Shrnutí 1. a 2. kapitoly

Po výtkách Johnu Emertonovi, že je třeba se k problému nějak vyjádřit, přichází doba na zametání před vlastním prahem. Pomocí mi bude shrnutí diskuze o Kuntillet Adžrud, které sepsal Christian Frevel ve své disertační práci.¹⁸⁴ Specializované otázky byly zpracovány v příslušných podkapitolách, zde se

¹⁸² DEVER, str. 13.

¹⁸³ Toto téma zpracoval v článku pro Teologickou reflexi Filip Čapek. Viz seznam literatury.

¹⁸⁴ Jde o dvousvazkové dílo *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, v odkazech označované jako FREVEL 1 a FREVEL 2. Viz seznam literatury.

pokusíme shrnout komplexnější problémy. I tak je to krok do nejistoty: kterýkoli autor je závislý na dobovém stavu bádání, objevených nalezištích a jakési převládajícím myšlenkovém proudu (nechceme-li přímo říci ideologii). Pokušíme se zde tedy dobrat závěru s tím, že se brzy může objevit nález, který to celé popře.

Co se týče datování, pokud se spokojíme s širším intervalem, dospěli badatelé ke konsenzu: od poloviny 9. století do poloviny 8. století, a to na základě paleografie, keramiky a šířeji i stavebního stylu. Laboratorní datace mezi lety 830–750 př. Kr. tak vypadá velmi důvěryhodně.¹⁸⁵ Bohužel Ziony Zevit neuvádí podrobnější přehled, které nálezy konkrétně byly zkoumány. K propojení stavby s některým z judských či severoizraelských panovníků nám chybí doklady. Skladištní pithoi pocházely z okolí Jeruzaléma, můžeme tedy téměř najisto počítat se zásadním vlivem Judského království. Christian Frevel s tímto ohledem poukazuje na první polovinu osmého století, kdy byly výhodné politické a hospodářské podmínky.¹⁸⁶

Jiným problémem, mnohem závažnějším, jehož vyřešení je nejspíše v nedohlednu, je určení funkce Kuntillet Adžrud. Rozhodně můžeme škrtnout školu. Zdá se až překvapivé, že je ona hypotéza brána tak vážně, i když staví jen na několika málo textech interpretovaných jako nácvik psaní a školních lavicích, mezi kterými se těžko dalo projít, nemluvě o zdroji světla pro psaní.¹⁸⁷ Není to ani pevnost, jaké se jinak v Negevské poušti vyskytují. Plán stavby to vylučuje. Kuntillet Adžrud navíc nestojí přímo u hlavního tahu do Ejlatu, pro střežení Darb Ghazza je tedy nevhodné. Cesta na jih Sinajského poloostrova zase nebyla tak frekventovaná a významná, aby mělo cenu ji hlídat.

Nejčastěji se mluví o karavanseráji nebo poutní svatyni. Hlavním argumentem proti kultickému rázu je, že „zcela chybí signifikantní kultické náčiní nebo nádoby“.¹⁸⁸ Takové vybavení však bylo vyrobeno z kvalitních materiálů a nákladněji, je otázkou, zda by tam po opuštění místa zbylo. Frevel zmiňuje další důvody, proč naše naleziště nepovažuje za svatyni.¹⁸⁹ Omítnuté lavice nejsou jen v *bench room*, ale také ve vstupním prostoru, těžko je proto podle Frevela vysvětlíme jako odkládací plochu pro votivní dary. Dále byla v existenci budovy fáze, kdy lavice v *bench room* ještě nebyly. Navíc cituje Johna S. Holladaye, kterému vstupní prostory připadají srovnatelné s bránou pevnosti v Aradu – ovšem v menším měřítku, vidí podobnosti i s Gezerem, Danem

¹⁸⁵ Viz kap. 1.1.5.

¹⁸⁶ FREVEL 2, str. 869.

¹⁸⁷ A. Lemaira – autora této hypotézy – patrně svedla na scestí práce na monografii o starověkých školách.

¹⁸⁸ FREVEL 2, str. 862.

¹⁸⁹ FREVEL 2, str. 863–865.

a Mispou.¹⁹⁰ „Nemůžeme tedy předpokládat ani kultický charakter celého komplexu, ani (výlučně) kultické využití vstupního prostoru.“¹⁹¹ Tyto jeho námitky můžeme shrnout jako stavební. Pro určení funkce Kuntillet Adžrud mi připadá irelevantní poukazovat na pozdější dostavbu lavic v *bench room* a vchodu, jelikož byly vytvořeny s velkou péčí – byly omítnuty. Navíc mi přijde nejisté, že by se lavice k sezení vylepšovaly vápnem. Zajímavým příspěvkem se mi také zdá úvaha Ziony Zevita, že se hlavní kultický provoz neodehrával v *bench room*, ale na dvoře. Také bych ráda znovu vzala do hry téměř nezachovanou východní budovu. Ačkoli z jejích trosk nemůžeme odhadnout ani půdorys, zachovaly se velice zdobné nástěnné kresby.

Přes tyto argumenty musíme uznat, že klasifikace Kuntillet Adžrud jako kultického místa je problematická. V nápisech se objevují jména několika bohů. Žádný typický znak nemáme, vše jsou jen „nepřímé důkazy“. Na druhou stranu se musíme ptát, jak by měla vypadat „typická svatyně z přelomu 9. a 8. století“ – ze souhrnných archeologických prací, např. Helgy Weippert či Ziony Zevita vidíme, že srovnávacího materiálu není mnoho, takže ani nemáme nějaký prototyp, jak by měla vypadat.

Ovšem jako nejvýznamnější nepřímý důkaz je úvaha nad karavanseráji nebo stanicí na cestě. Jak upozorňuje i Frevel, zůstává zde paradox mezi krátkým provozem Adžrud a jistě dlouhodobějším užíváním cest k Eljatu.¹⁹² To je jedna pochybnost nad zásobovací stanicí na cestě. Podle mě se musíme přidat k názoru Z. Zevita, že se stavba jako karavanseráj nehodila – jsou tam sice zásobní místnosti, ale ne tak velké, aby mohly sloužit většímu počtu cestovatelů. Navíc ani výstup na samotnou horu nebyl snadný.¹⁹³

¹⁹⁰ Jde o Holladayův příspěvek „Religion in Israel and Judah Under the Monarchy. An Explicitly Archaeological Approach“ v souborném díle MILLER, Patrick D. (ed.), *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia: Fortress Press 1987, 249–299.

¹⁹¹ FREVEL 2, str. 863.

¹⁹² FREVEL 2, str. 865.

¹⁹³ Typickým dopravním zvířetem starověku byl velbloud. Při promyšlení možnosti existence karavanseráje na Adžrud se nyní přesuneme do oblasti divokých spekulací, ale i ty mají své opodstatnění, alespoň v poznámkách pod čarou. Bohužel jsem nenašla žádný spolehlivý zdroj informací o pohybu velbloudů v horách, jen necitovatelnou poznámku, že se jim chodí špatně do kopce. Pokud si vybavíme pohyb tohoto mimochodníka, prudké stoupání je pro něj očividně náročné. Přístupová cesta archeology objevena nebyla, takže nevíme nic o tom, kudy se tam šlo, tedy zda by to bylo schůdné i pro velká zvířata. Rozhodně musíme odmítnout myšlenku, že by nějaký velbloud vstoupil na vnitřní dvůr západní budovy. Vstup je příliš úzký a zalomený, proto jím nemohlo vstoupit ani menší nákladní zvíře. Jediný zachovaný prostor, kam mohli vstoupit, je „plaza“ mezi oběma budovami, při průměrné délce 3 metrů by se tam pohodlně vešlo tak 8 velbloudů. Známe současný stav komplexu, kdy se východní budova částečně zřítíla kvůli erozi okraje plošiny, tehdejší rozměry plošiny byly určitě větší. Rozumější by mi přišlo postavit stanicí na úpatí kopce, kam se snadněji přijde, a přesto by byla ze strany chráněna.

Na základě dosud zveřejněných faktů se kloním spíše ke kultickému charakteru místa, i když při přítomnosti tolika různých božských jmen poněkud podezřelému. Nevyklučuje to ani praktické služby cestovatelům, ovšem jen v omezeném měřítku. Idea tohoto zařízení i jeho udržování pocházela od jedné autority, nejspíše samotného judského krále, jehož hospodářské či politické příčiny donutily místo opustit.

Také nesdílím tak velké pochybnosti nad *šmrn* a *tmn* v nápisech. Sice neodpovídají přesně gramatice biblické hebrejštiny, přesto je jejich význam jasný. Religionisticky je to trochu obtížnější, ani u jednoho nejde přímo o místa kultem YHWH proslavená. Přesto mají obě s tímto kultem jisté spojení, i když prostor pro různé teorie zůstává.

Jak se vyrovnat s Ašeřiným sufixem? Zde mi připadají schůdné dvě varianty. Buď Zevitova „Ašerata“ – tzn. nejedná se o sufix nýbrž *mater lectionis*, nebo „jeho Ašera“ se sufixem ukazujícím na YHWH, v každém případě se jedná o samotnou bohyni a nikoli její symbol (o přesunu symbolu k jinému božstvu nemluvě). Hlavním důvodem je podle mne úvaha nad tím, kdo požehnání dává. Není to symbol, tuto moc má božstvo, případně skrze symbol přítomné. Považuji tudíž za příliš abstraktní postup, aby v nápise bylo slovem odkazováno k symbolu, skrze který by bohyně měla předat požehnání. Navíc, když je zmíněna vedle jiného boha.

Obtížnější rozhodnutí je u kreseb. Zde se opravdu budeme pohybovat jen na úrovni dohadů. Považuji za nejpravděpodobnější, že nápisy a kresby nemají užší souvislost. Také jednotlivé kresby nevytvářejí kompozici (viz Z. Zevit). Pro výklad nejproblematičtější scény, tj. „Besové a lyristka“ na pithu A, považuji za přesvědčivou verzi Judith M. Hadley. Setkáváme se s vcelku klasickým vyobrazením poloboha Bese. Druhý byl možná domalován později, ale ani vícenásobné zobrazení není u této figury nemožné. Hudebníkem či hudebnicí je osoba z vyšších vrstev, ale nikoli božstvo. U spojení s Ašerou by zůstalo nevysvětlené, na jakém základě by získala spojení s hudbou.

Christian Frevel se domnívá, že dozrál čas k sepsání dějin diskuze o nálezech z Kuntillet Adžrud. Neboť iracionalita a „občas také idealistickým myšlením poháněná povrchnost často určovaly recepci nálezů z Kuntillet Adžrud“.¹⁹⁴ Myslím, že na tento krok je brzy. Dříve by měla být konečně vydána oficiální edice nálezů z Kuntillet Adžrud, která by jistě umožnila zpřesnění některých závěrů. Toto naleziště není výjimečné svými „ašerovskými nápisy“ – na seznámení s verzí kultu, kterou pracovně nazýváme „lidové náboženství“, nebylo třeba čekat na novodobé nálezy. Vždyť kolik biblických proroků chválí věrnost lidu a kolik jich kritizuje modloslužbu?!

¹⁹⁴ FREVEL 2, str. 855.

Kuntillet Adžrud je výjimečný svým celkem a stářím nápisů. Netypická budova, netradiční místo, nezřetelná funkce, neočekávaný objev množství textilních zbytků, neznámé spojení s konkrétním panovníkem – to vše vytváří zájem, který by neměl být přebit nějakou senzacechtivostí.

3. Dějiny náboženství a Kuntillet Adžrud

V třetím tématickém okruhu této práce se seznámíme s různými pohledy na vznik uctívání jediného Boha v Izraeli, abychom mohli zhodnotit možnosti výkladu „ašerovských“ nápisů v tom kterém konceptu. Protože teorií a hypotéz je mnoho, bylo nutno podle nějakého klíče vybrat jen několik z nich. Takovým příhodným průvodcem džunglí se ukázal být článek Matthiase Köckerta „Od jednoho k jedinému Bohu. K diskuzi o dějinách náboženství Izraele.“¹⁹⁵ Tento autor nalézá tři varianty modelů vzniku monoteismu, *redukci*, *integraci* a *identifikaci*, od kterých se další nárysy odvozují. Sám pak nabízí vlastní pohled na dějiny náboženství.

Vzhledem k tomu, že v centru zájmu zde mají zůstat nápisy z Kuntillet Adžrud, Köckertův návrh bude jen stručně uveden. Nejprve ale necháme promluvit zástupce jednotlivých modelů.

3.1. Langova redukce

Model redukce zastupuje Bernhard Lang a Manfred Weippert. Tato podkapitola pracuje s Langovým článkem ze sborníku „Jediný Bůh“ – který také sám sestavil.¹⁹⁶ Začíná popsáním historie pojmu monoteismus, ovšem s ní se seznámíme podrobněji níže u M. Köckerta, který ji rozpracoval systematictěji. Oba dojdou ke Gerhardu von Radovi, jehož nástin dějin víry v YHWH již patří spíše do kategorie „dějin bádání“.¹⁹⁷ Bernhard Lang mu vyčítá dogmaticnost deuteronomistické provenience a ptá se po skutečně historickém hodnocení.¹⁹⁸

Langův obraz dějin je malován temnými barvami s jemnou příměsí ohňově žluté (pálení model) a krvavě červené (likvidace oponentů).¹⁹⁹ Staví na tezi,

¹⁹⁵ Viz seznam literatury.

¹⁹⁶ Název článku a bibliografická citace v seznamu literatury.

¹⁹⁷ Nutno poznamenat, že oba autoři (Lang i Köckert) jsou vůči svým kolegům kritičtí. Köckert směřuje na Langa i ironickou poznámku pod čarou (viz pozn. 296). K Langovu článku je však třeba dodat, že tato poznámka je to nejjemnější, co lze vyslovit k jeho práci, neboť jeho jednostranné hodnocení dějin se nezakládá ani tak na analýze, jako spíše na rádoby boření mýtů. A to aniž by si všiml, že mu pod rukou vznikl útvar hrozivě ideologický a tak jednostranný, že mu hrozí samozřícení. Myslím si, že v některých případech B. Lang již překročil hranici vědecké kritiky.

¹⁹⁸ LANG, str. 49n.

¹⁹⁹ Vědomě se tak staví do opozice vůči autorům jako je Ulf Oldenburg (jedině Izraelité udrželi svou původní víru v jediného Boha proti polyteismu dalších národů), Ernest Renan (monoteismus pouště), Norman K. Gottwald (díky monoteismu byla v Izraeli před utvořením státního celku sociální rovnost v kontrastu vůči hierarchickým městským státům), kteří mají velmi optimistické pojetí historie (LANG, str. 50–52).

kteřou vypracoval Morton Smith, jenž vidí v dějinách Izraele působení a střídavě úspěšný boj menšinové skupiny postavené na myšlence kultu jediného Boha.²⁰⁰ Začátek tohoto přesvědčení považuje Smith za nerekonstruovatelný. Náš autor pak počítá s různými zájmovými skupinami – králi, kteří si podporou určitého kultu získávají vlivné příznivce, či obchodníky, kteří bohatnou na provozu souvisejícím s poutními místy, tradiční nomádské asketické kruhy jsou naopak zainteresované na zániku kultu plodnosti atd.

Jak tedy vypadá výchozí situace náboženských dějin Izraele, s jehož výsledkem se dnes setkáváme ve třech monoteistických náboženstvích? „Ve čtyřech a půl stoletích, ve kterých existovala jedna či dvě izraelské monarchie (cca 1020–586 př. Kr.)²⁰¹, převládá v nich polyteistické náboženství, které se neodlišovalo od náboženství jejich okolí.“²⁰² Různí bohové měli také různé postavení a pole působnosti. Každý měl svého boha ochránce, jehož resortem bylo zdraví a rodina, YHWH pak byl národní bůh oslovovaný zejména v otázce míru a války, a pak byli ještě specializovaní bohové – na počasí a déšť, plodnost žen apod. „YHWH, bůh národa a země, není zároveň bůh Stvořitel.“²⁰³ S tím byl až později identifikován prohlášeními, jaké známe z Am 9,6. (Tedy nešlo o boj proti Elovi, nýbrž o identifikaci.) Lang dále přidává drobné komentáře k dalším náboženským aspektům tehdejší doby, zmiňuje lidské oběti, které ovšem byly prováděny jen výjimečně. Mnohem častějším úkazem byla chrámová prostituce. Lang odmítá kultický rozměr soulože,²⁰⁴ podle něj byla prostituce dalším zdrojem chrámových příjmů.²⁰⁵

S odkazem na Lv 10,1–5 upozorňuje, „že se v kultu Izraele vyskytovaly i spory, které neměly nic společného s otázkou uctívání jedině YHWH. Jako každá jiná oblast společenské činnosti je také kult hřištěm lidského soupeření.“²⁰⁶ Takto vidí autor v podstatě celé dějiny. Jakousi ideu můžeme hnutí „jediného Boha“ připsat, v Langových očích se však jedná o netolerantní ideologii, která svého vlivu využívá k likvidaci nepřátel a nevyhýbá se ani brutálnějších způsobům (např. v osobě krále Jehú). Je to boj o moc.

²⁰⁰ Německý pojem: YHWH-allein-Bewegung.

²⁰¹ A. Jepsen uvádí Saulovo narození až v roce 1051 a konec Jeruzaléma v roce 587.

²⁰² LANG, str. 53.

²⁰³ LANG, str. 55.

²⁰⁴ Lang nedodává žádný argument, proč si myslí, že chrámová prostituce neměla kultický význam. Považuje to prostě za neprokázané. Musíme se ovšem zamyslet nad mnohem zásadnějším problémem – zda vůbec kdy nějaká „sakrační prostituce“ na Blízkém východě existovala (viz ANTALÍK 1999).

²⁰⁵ Lang, str. 56n, v tom vidí zároveň sociální pomoc ženám na okraji společnosti (možnost výdělku), jeho slovy: „Vermutlich bietet das Tempelbordell mancher Frau Unterkunft und Auskommen, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht mehr mit der Hilfe ihrer Sippe rechnen kann. Von daher gesehen ist das Tempelbordell durchaus eine ‚humanitäre Einrichtung‘.“ I v souvislosti s předchozí poznámkou to považuji za nepodložené.

²⁰⁶ LANG, str. 57.

Vývoj k monoteismu rozděluje do šesti fází. Stručně si je načrtne. První nazval autor „Boj proti Baalovi v 9. století“. Klíčovou postavou k dějům tohoto období (1 Kr 18; 2 Kr 3,2n) je královna Jezábel, sidónská princezna, se kterou se oženil Achab, aby ukázal svou přátelskou politiku vůči její domovině. S ní vzrostla podpora Baalovi i u královského dvora. Lang nachází důvody (které mohly působit společně), proč toto se jednání setkalo s kritikou. Předně to mohla být konkurence původem zahraničních Baalových kněží vůči domácím, nebo opozice vůči fénickým obchodníkům, jejichž střediskem měl být Baalův chrám. Dalším důvodem mohlo být přeorientování se krále Jehú na asyrské spojence. Snad se opravdu také Baalovi kněží pokusili prosadit svého boha i na pozici boha národního.²⁰⁷ V 9. století celkově vidí Lang začátky myšlenky fanatického monoteismu, není však ještě vědomá. Veškeré jednání tímto směrem vysvětluje rivalitou zájmových skupin.

Druhou fází představuje působení proroka Ozeáše. Již před jeho vystoupením vzniká „hnutí jediného YHWH“. „Kniha Ozeáš musí být považována za nejstarší a klasický dokument onoho hnutí; jeho vliv není problém dokázat ještě o dvě století později.“²⁰⁸ Pozdější vývoj hnutí byl také do knihy zapracován. Jeho pravost, i když ne v jednotlivostech, a umístění do 8. století vyvozuje autor z faktu, že se v ní nenachází typické myšlenky 7. a 6. století (omezení obětního kultu na Jeruzalém a monoteismus). Zatím se ještě nejedná o polemiku se zobrazením božstev, tu považuje Lang za pozdější dodatky knihy Ozeáš.²⁰⁹ Druhým zdrojem je kniha Ámos, v níž ještě polemika s modloslužbou není – tedy ne každý vyznavač YHWH je zároveň stoupenec myšlenky výlučného kultu. Pro vysvětlení vývoje od situace 9. stol. k rozvinuté Ozeášově teologii se autor opírá o práci asyrologa Adriana van Selmsse o dočasné monolatrii. K němu dochází v časech nouze, kdy obrácením se jen na jediné božstvo má být od něj účinněji vymáhána pomoc.²¹⁰ „Když vyjdeme z toho, že ‚dočasná monolatrie‘ byla v Izraeli známá a někdy i praktikovaná, můžeme jí pro hnutí jediného YHWH pravděpodobně přisoudit roli prototypu.“²¹¹

Třetí fází je Chizkijášova reforma, kdy jsou odstraněny kultické symboly (zlatý býček atd.) Další reforma o níž máme zprávy, Jóšijášova, je také svědectvím o vlivu sledovaného hnutí, které tentokrát ožívá v mnohem větší míře. Bernhard Lang se kloní k názoru, že nalezená kniha Zákona byl podvrh od mo-

²⁰⁷ LANG, str. 62, autor hodnotí jednání Asyřanů ohledně jejich národního boha: „Solche Aktionen entspringen einem bornierten Nationalstolz und der bekannten Eigenart aller einfachen Völker, alles Fremde als barbarisch zu brandmarken und abzulehnen...“

²⁰⁸ LANG, str. 63.

²⁰⁹ LANG, str. 66.

²¹⁰ Lang tento jev nalézá i v Da 6; 1 S 7,2–14; Jr 44,18.

²¹¹ LANG, str. 68.

noteistického hnutí.²¹² Následně dochází k centralizaci a očištění kultu. I od „ašery“, posvátného stromu, který znázorňuje vegetativní žehnající moc YHWH.²¹³ Nové uspořádání kultu se stalo dokonce státním zákonem. Po Jóšijášově smrti vliv hnutí opět upadá a vynořuje se až v exilu spolu s Ezechielem a v Jeruzalémě působícím Jeremjášem.

Pátou fází vývoje nazývá autor „průlomem monoteismu“.²¹⁴ Dochází k institucionalizaci, která se projevuje v dodržování šabatu. Nalézá pedagogický zájem na dalších generacích (Dt 31,9–13) a rozvinutí kontroly nad náboženským chováním. V Dt 13,7nn vidí vytvoření dozoru, jenž zasahuje i do rodiny. Náboženské společenství se tak stává důležitějším než rodinné svazky, což přežívá v křesťanství či islámu. Politickým programem je znovuvybudování Jeruzaléma. Skrze popření ostatních bohů je pracováno na přetvoření monolatrie na opravdový monoteismus. Lang považuje překvapivě verš Dt 6,4 ještě za monolatrický. Po znovuvybudování zůstává jeruzalémský chrám v rukou kněží, kteří vyznávají pouze YHWH.

Bernhard Lang zmiňuje ještě jakési „polyteistické zbytky“, se kterými se Izrael musí vyrovnat – činí tak zejména očerňováním vlastní historie (kritika všech, kteří neodpovídali profilu monoteistického hnutí). Bohyni Moudrost, jejímž resortem je škola, přetvoří v poetický boží aspekt, jenž pozbyl své předchozí úcty.²¹⁵ Je zajímavé, že z Langova hlediska směla boží personifikovaná moudrost zůstat, ačkoli již za Chizkijáše byly vymýceny kultické symboly jako byl bronzový had – „léčivá a omlazující moc YHWH“.²¹⁶

V náboženských dějinách Izraele „vidí řetězec revolucí, které vedly v rychlém sledu boje proti týrskému Baalovi v 9. stol. přes ideu jediného YHWH 8. století k prosazení monolatrie v pozdním 7. století a k monoteismu 6. století“.²¹⁷ Pokud bychom tedy v Langově rámci měli interpretovat Kuntillet

²¹² LANG, str. 71, vlastními slovy: „Wenn man den Fanatismus und die Kompromißlosigkeit der Jahwe-allein-Predigt einiger Propheten in Rechnung stellt und gleichzeitig die Geschichtsblindheit, mit der Israels Vergangenheit in der Bewegung beurteilt wird, dann fällt das ‚Fundstück‘ keineswegs aus dem Rahmen. Der religiöse Eifer schreckt vor keinem Mittel zurück.“

²¹³ LANG, str. 72.

²¹⁴ LANG, str. 73: „Als Jerusalem 586 in Trümmer sinkt, schlägt die große Stunde der Jahwe-allein-Bewegung. Das polytheistische Israel ist tot, und aus seiner Asche erhebt sich das Judentum, das ganz auf die Lehren dieser Gruppe gegründet ist.“ Při srovnání s ostatními „komplimenty“ o tomto hnutí je překvapivé, že byl tento článek publikován v Německu, kde se u jistých témat setkáváme s hyperkorektností.

²¹⁵ LANG, str. 81, o jejím smutném osudu: „Vielleicht war die Schulgöttin eine viel zu blasse Gestalt und bei den Schülern trotz ihrer erotischen Attraktivität wenig beliebt; gar zu offensichtlich legt man ihr Spr 1,20–33 die Mahnreden der Schulmeister in den Mund. So kann sie der Jahwe-allein-Theologie kaum gefährlich werden und fristet nun, zur poetischen Gestalt herabgestuft, im Schulbuch auch der nachexilischen Beamten ein kümmerliches Leben.“

²¹⁶ LANG, str. 69.

²¹⁷ LANG, str. 83.

Adžrud, výskyt více bohů v celém objektu by neměl být problémem. Ašera zmíněná v nápisech znamená symbol YHWH, tudíž nemusíme zpracovávat žádný syntaktický problém se sufixem ve spojení „jeho ašera“.

Kdyby nebylo na Langa tak často odkazováno, snad bychom se jím ani nemuseli zabývat. Stručný nástin jeho teorie i doplňkové citáty pod čarou dostatečně ukazují jeho eklektický výběr textů a tendenční výklad. Zatímco monotelistickou myšlenkou vedeným kruhům nepřiznává žádnou motivaci kromě mocenských choutek, polyteistický svět v něm vzbuzuje poetické nadšení.²¹⁸ To je zcela v pořádku. Je ale otázkou, zda je vědecká práce pro tuto nostalgii vhodným žánrem. Proto můžeme podepsat poslední větu Langova článku: „Snad může další bádání porozumět této vpravdě nejnapínavější kapitole předkřesťanských dějin náboženství ještě lépe, než je to pro nás doteď možné.“²¹⁹

3.2. Integrace – Othmar Keel

Model Köckertem nazvaný jako *integrace*, vytvořili Othmar Keel a Christoph Uehlinger. Velká část práce obou autorů se týká náboženských symbolů. Podrobněji se projdeme článkem O. Keela „Bůh bouře – Bůh slunce – jediný“.²²⁰ I v tomto článku hrají významnou roli symboly – pečetě královských úředníků, reliéfy, skarabeové – vedle biblických textů. Podle autora se v první polovině 1. tisíciletí př. Kr. v osobě YHWH spojila dvě velká božstva – bůh počasí a bůh slunce (v egyptské verzi Sutech a Re), čímž získal svou významnou pozici.

Předpokládané nejstarší texty (Sd 5; Ž 68) mluví o YHWH jako bohu bouře a války, který zasahoval příležitostně, v dobách největšího nebezpečí přicházel z jihu na pomoc. „Raný YHWH bývá dnes často označován jako ‚bůh počasí‘.“²²¹ Othmar Keel upozorňuje, že nesmíme zapomenout na spojení Sutecha a Baala, kenaanského boha počasí, na přelomu 13. a 12. století. Tím se Baal posunul do role bojovníka proti veškerému nebezpečí – suchu, moři, temnotě. Podobně bojovný byl i YHWH, ochránce Izraelitů, kteří se v 11. a 10. století uspořádávali do územních svazů, ovšem zasazoval se spíše proti lidským nepřátelům než kosmickým silám. V této době také sledujeme symbolické vyobrazení bohyň jako kojícího zvířete nebo svatého stromu. Od devátého do sedmého století se tato zobrazení udržela jako manifestace YHWH.²²²

²¹⁸ LANG, str. 82: „Ein nostalgischer Rückblick auf die heidnische Götterwelt ist einem Schiller, aber nicht einem Juden möglich.“

²¹⁹ LANG, str. 83.

²²⁰ Celý název článku viz seznam literatury.

²²¹ KEEL, str. 83.

²²² Tak vysvětluje Keel i nápisy z Kuntillet Adžrud.

Jinou tradici nacházíme v Jeruzalémě. Podle Othmara Keela nevybudoval Šalomoun chrám na „zelené louce“, nýbrž patrně jen renovoval předchozí stavbu, která asi byla chrámem slunečního božstva. Odpovídala by tomu jeho orientace východ – západ. Odkazuje také na samotné jméno „Jeruzalém“, v němž se skrývá bůh soumraku či večernice. Dalším zdrojem je mu tzv. Kniha písní, ve které nalézá stopy konfliktu YHWH se slunečním bohem z Jeruzaléma.²²³ To můžeme podle Keela vidět i na stylizaci božského trůnu v jeruzalémském chrámu. Prázdný trůn, doložený ze slunečních kultů 11. a 10. století, byl doplněn cheruby, kteří měli pravděpodobně představovat mrákotu, ve které chtěl YHWH přebývat.²²⁴

Z biblických zpráv O. Keel usuzuje, že David na jeruzalémském kultu mnoho neměnil. „Ani chrám ani schrána historického Davida příliš nezajímaly.“²²⁵ V jeho vládě byli „funkcionáři“, které si David přivedl s sebou, i ti, kteří pocházeli z jeruzalémských starousedlíků. V Šalomounově kabinetu nachází autor už jen Jeruzalémské.²²⁶ „To neznamená, že by YHWH, bůh Davidův, nebyl dále uctíván. Naopak, stal se dynastickým bohem a, jak jsme ukázali, hlavním obyvatelem chrámu. Ale jako takový nepřevzal jen prázdný, trochu modifikovaný trůn jako hlavní symbol, nýbrž také funkce slunečního boha.“²²⁷ Takto s ním byly spojeny důležité vlastnosti dynastického boha – spravedlnost a právo.²²⁸

Výlučné postavení dynastického boha ještě neznamená výlučnost boha jediného. Té bylo dosaženo revolucí, jakýmsi *finale* delšího předchozího vývoje. První známky nalézá O. Keel u Elijáše a Eliši,²²⁹ tzn. Severním království 9. stol. Během 8. stol. získává YHWH přesnější obrysy, jak čteme v Ozeášovi. Odkazuje se na dlouhou společnou historii lidu a jeho Boha (Ozeáš, Deuteriozajáš). Dalším stupněm vývoje je deuteronomistická škola, která se inspirovala vazalskými smlouvami asyrských králů. „Skrze použití tohoto formuláře (uzavření smlouvy – pozn. A.K.) dosáhli deuteronomističtí teologové geniálním

²²³ Název knihy odvozuje z řeckého textu 1 Kr 8,53. Spojuje ji s Knihou Přímého, jež se objevuje v Joz 19,12 a 2 S 1,18.

²²⁴ Srov. 1 Kr 8,12; Ž 18,11.

²²⁵ KEEL, str. 86. Autor odkazuje na 2 S 15,25nn. Ačkoli můžeme očekávat určitou glorifikaci nejoblíbenějšího krále, není jasné, proč Keel tento text vykládá jako Davidův nezáměr o schránu.

²²⁶ Čerpá z 1 Kr 4,1–4.

²²⁷ KEEL, str. 87.

²²⁸ Tyto skutečnosti nedokládá autor jen vlastními jmény, kde se opakuje kořen *š-d-q*, ale i během zničení Sodomy, konkrétně Gn 19,15.24. Ničení ohněm a sírou, navíc za východu slunce, jednoznačně odkazuje na sluneční božstvo. Dvojí představy shledává i v porovnání Iz 28,21 a Iz 18,4.

²²⁹ Odkaz na článek B. Langa, který známe z podkapitoly 3.1. Keel tyto počátky nazývá „hnutí YHWH a ne Baal“.

způsobem striktní a exkluzivní spojení Izraele s jeho Bohem, ovšem za cenu, že YHWH převzal rysy asyrského velkokrále, ...²³⁰

Othmar Keel pak obrací svou pozornost k Chizkijášově modlitbě v 2 Kr 19,15–19 (= Iz 37,16–20). „Myslím, že v tomto textu se velmi přibližujeme podmínkám, ve kterých bylo poprvé formulováno judské monoteistické vyznání.“²³¹ Týká se události z roku 701, stylizováno bylo přibližně o sto let později, mezi lety 600 a 587 př. Kr.²³² Narozdíl od předchozích formulací je v této konkrétní důvod k vyznání – „vítězství“ nad Sancheribem. Zůstalo i po dalších událostech, které jeho důvěryhodnost nalomily, bylo ale deuteronomisty nově zdůvodněno.

Zajímavým dodatkem k tomuto nárysu dějin je podle autora politováníhodné zesílení aspektu společenské, právní a politické role YHWH v řeckém překladu „Kyrios“. Tím se ztratil rozměr božstva otevřeného pro nové zkušenosti. Možná to v době perské a helénské můžeme chápat jako pokrok, z dlouhodobého hlediska se ale jedná o ztrátu.²³³

Vrátíme-li se k našim nápisům z Kuntillet Adžrud, je jejich interpretace z hlediska O. Keela jasná. Jedná se o symbol YHWH, jeho žehnající síly. To se týká i stylizovaného stromu s pasoucími se kozorožci. Pakliže směr výkladu obrátíme a uplatníme náš výklad nápisů (je míněna samotná bohyně) na koncept Othmara Keela, překvapí nás jeho soustředění na hlavní bohy. Představa, že ještě kolem roku 800 byla uctívána i Ašera a vůbec že náboženství té doby bylo mnohvrstevné, se zdá pravděpodobnější. Možná je to i iluze o nás samých, vidíme-li náš novodobý vývoj náboženství jako návrat k zapomenutým rozměrům.

3.3. Baalšamímův²³⁴ příklad podle Herberta Niehra

Krátce se zastavíme i u článku H. Niehra „YHWH v roli Baalšamíma“, kde se autor ptá po způsobu, jak se z boha počasí mohl YHWH dostat na pozici nejvyššího boha izraelitsko-judského náboženství. A již v nadpisu jeho studie máme obsaženu odpověď. Odporuje tak spojování s ugaritskými božstvy Baalem a Elem, protože není doloženo přímé propojení mezi pozdněbronzovým Ugaritem a izraelským náboženstvím rané doby železné. Niehr se raději rozhlíží po susedech a současnicích. A tu vystupuje do popředí role Fénicičanů.

²³⁰ KEEL, str. 89.

²³¹ KEEL, str. 90.

²³² Nebúkadnesarovo tažení do Egypta (podle A. Jepsena 601) a pád Jeruzaléma.

²³³ KEEL, str. 92. Autor zde upozorňuje na feministickou teologii.

²³⁴ Český přepis inspirován knihou A. Jepsena (vynechán apostrof naznačující *ajin*).

Ve fénickém náboženství prvního tisíciletí nezastává roli nejvyššího boha ani Baal ani El. Původně mělo každé město svůj panteon a nejvyšší pozici zastávala různá božstva (neexistovala ani jednotná fénická říše). Z poloviny 10. stol. máme zprávu, že nový král v Byblu prohlásil do té doby neznámého Baalšamíma za nejvyšší božstvo tamního panteonu. Bylo nalezeno ještě několik podobných zpráv – je jim společný fakt, že Baalšamím je ochráncem krále, často uzurpátora trůnu. Další zprávou je smlouva ze 7. stol., kde je Baalšamím nejvyšším bohem Týru. Herbert Niehr to dává do souvislosti s týrským kultem Dia Olympia, o kterém mluví Josephus Flavius.²³⁵ Nejmladší je nápis až z roku 132 př. Kr. Autor výslovně zmiňuje pozdní reflexi fénického náboženství, kterou sepsal Filón z Byblu.²³⁶ Tam se setkáváme s Baalšamím v monoteistické koncepci. K té se Baalšamím mohl dopracovat také díky tomu, že jej neprovázela božská manželka. „[J]ako nebeský bůh (počasí) představuje typ univerzálního boha.“²³⁷

Ve fénické a punské ikonografii se s Baalšamím setkáváme v podobě vousatého muže sedícího na trůnu, v levici drží sekeru, v pravici žezlo. V druhé polovině 1. tisíciletí může být představován i jen prázdným trůnem.

„Přesné okolnosti vstoupení YHWH do role Baalšamíma se již nedají vypátrat.“²³⁸ V pozadí tohoto procesu vidí autor vliv Féníčanů na náboženství severního a jižního království. Po zvratech v dosavadní situaci způsobených náporom mořských národů získala fénická města v Palestině výsadní pozici. Šalomoun byl na nich závislý.²³⁹ Ale ať už jde v příslušných biblických textech o historickou skutečnost nebo pozdější projekci poměrů 9. a 8. století, fénický vliv na chrám se netýká jen architektury, ale i způsobu, jakým byl YHWH v jeruzalémském chrámu uctíván. Tento názor je postaven na frázi „trůnící nad cheruby“²⁴⁰, kterou dává do spojitosti s trůnem se sfingami, jenž je znám z fénické ikonografie. „Z toho poznáváme, že YHWH byl v jeruzalémské říšské svatyni uctíván po vzoru soudobého fénického náboženství.“²⁴¹

Ještě silnější vliv Féníčanů můžeme pozorovat za Omriovců. H. Niehr přemítá o možném dokladu ve verši 1 Kr 16,32, který v sobě snad skrývá opravu. Původně měl Achab postavit Baalovi oltář v domě YHWH. Autor zmiňuje úvahu Otto Eißfelda z roku 1939, zda Baalem ze Samaří není přímo Baalša-

²³⁵ Podle Niehra bylo zavedení kultu Dia Olympia v podstatě navázáním na předchozí vývoj. Viz NIEHR, str. 320n.

²³⁶ Bibliografická citace viz NIEHR, str. 310.

²³⁷ NIEHR, str. 310. To vyvozuje autor z nápisu z Karatepe (KAI 26).

²³⁸ NIEHR, str. 311.

²³⁹ Tak vysvětluje H. Niehr text v 1 Kr 5,25 a z *lectio difficilior* verše 15 též kapitoly v Septuagintě.

²⁴⁰ 1 S 4,4; 2 S 6,2 apod. I fráze sama variuje.

²⁴¹ NIEHR, str. 313.

mím.²⁴² „S tím harmonizuje Achabovo nábožensko-politické opatření, které nespočívá v nevysvětlitelném zavedení nějakého nového božstva, nýbrž se dá smysluplně vysvětlit uctíváním vlastního říšského boha YHWH ve formě fénického Baalšamíma.“²⁴³

Obecnou recepci Baalšamíma v Judovi a Izraeli nachází Herbert Niehr i v dalším aspektu – v astralizaci jejich náboženství. Od 8. století dochází k solarizaci koncepce YHWH. Za tím stojí kromě obecného trendu semitských náboženství té epochy i významný vliv Egypta. Nejprve se s tím setkáváme v ikonografii,²⁴⁴ později i v textech. „Na tomto pozadí se na rovině oficiálního kultu již s Baalšamím ztotožněný YHWH stal ‚pánem nebes‘, kterému jsou mocnosti nebe podřízeny.“²⁴⁵

Jmenování „YHWH Samařského a jeho Ašery“ na pithu A²⁴⁶ můžeme spojit s 1 Kr 16,32n (posvátný kůl). Pronominální sufix nevádí, protože známe paralely z Ugaritu.²⁴⁷ Ašera byla také známa jako „královna nebes“. Zdá se, že byla paredros státního boha YHWH, který byl uctíván jako Baalšamím. Patrně přechkala nedotčená i Jehúovu revoluci.

Tituly YHWH spojené s nebem můžeme sledovat i v poexilní době,²⁴⁸ v elefantinských papýrech i v deuterokanonických spisech.²⁴⁹ Řecké znění posledních jmenovaných dokladů souzní s obrazy uvedenými ve fénické historii sepsané Filónem z Byblu. H. Niehr již předem vyvrací námitku, že se jedná pouze o převzetí titulu a dokládá to kontinuitou souboru motivů, které YHWH plně převzal.

Na rozdíl od předešlých autorů v nápisech z Kuntillet Adžrud vidí zprávu o bohyni, která byla družkou Samařského YHWH. Jak se staví k YHWH Té-manskému, se z tohoto článku nedovíme, to již vybočuje z jeho tématu. Herbert Niehr se sice brání interpretaci jím vyčíslených dokladů jako pouze převzetí titulu, zcela přesvědčivé však jeho myšlenky nejsou. Vliv fénického náboženství na jeruzalémský a samařský kult zní velmi logicky, tudíž můžeme počítat s nápodobou či převzetím ikonografických motivů, titulů, metafor. Podle mého mínění ale autor nedodává jednoznačný důkaz, že došlo k identifikaci YHWH s Baalšamím.

²⁴² NIEHR, str. 315.

²⁴³ NIEHR, str. 315.

²⁴⁴ Viz motiv okřídleného slunce, se kterým pracuje i Keel.

²⁴⁵ NIEHR, str. 317.

²⁴⁶ Nápís E.1.

²⁴⁷ NIEHR, str. 317, pozn. 65. Je pozoruhodné, že ačkoli se brání spojovat Izrael a Judu doby železné s Ugaritem v rovině náboženskodějinné, v otázce vývoje jazyka se tomu nevyhýbá.

²⁴⁸ Např. Ezd 1,2; Neh 1,4; Da 5,23.

²⁴⁹ Např. Tób 6,18; 7,13.

3.4. Matthias Köckert – zastávky na cestě k monoteismu?

Touto otázkou nadepisuje M. Köckert závěrečnou část svého článku. Monoteismus, poznávací znak tří abrahamovských náboženství, byl až donedávna samozřejmou a bezproblémovou skutečností. Ovšem s dalekosáhlými důsledky. S rozprouděním diskuze, jak se vyvíjelo náboženství Izraele, vznikly i otazníky nejen nad obrazem izraelských dějin, ale i nad kořeny naší vlastní víry a dokonce i současným vnímáním světa.²⁵⁰ Proto je diskuze o monoteismu tak důležitá.

„Do doby přibližně před 20 lety²⁵¹ se zdály nejdůležitější otázky, každopádně při celkovém pohledu, objasněny a odpovědi zhuštěny do uzavírající syntézy v ‚Teologii Starého zákona‘ Gerharda von Rada. Adekvátně malý byl i zájem o toto téma. To se rázem změnilo, když se na konci sedmdesátých let staly známé vzrušující nápisy a kresby z Kuntillet Adžrud a Chirbet el-Kom, jejichž interpretace okamžitě vyvolala nesmiřitelnou diskuzi, dodnes neuzavřenou. Ve světle těchto nových nálezů dostaly leckteré starozákonní zprávy nový výraz.“²⁵²

Vyšlo mnoho článků a dokonce i monografií na téma uctívání jediného Boha v kontextu archeologických nálezů, nový pohled na biblické zprávy,²⁵³ své místo našlo také srovnání náboženství okolních národů. Vcelku logicky došlo k posunu datování vzniku víry v jediného boha. V současné diskuzi o vzniku monoteismu můžeme vysledovat tři modely: „YHWH, jeden z mnoha bohů starého Orientu, se stal jediným bohem skrze redukci, integraci či identifikaci.“²⁵⁴ Matthias Köckert představuje ve svém článku nejprve tyto modely,²⁵⁵ aby se pak vrátil zpět v čase a popsal vývoj klasického obrazu monoteismu i jeho následnou erozi. Sám se pak pokusí zhodnotit zdroje, ze kterých by mohly čerpat nové náčrty dějin náboženství starověkého Izraele.

²⁵⁰ M. Köckert vychází z křesťanského úhlu pohledu. Upozorňuje na další dopady diskuze o monoteismu. V rámci naší pluralistické společnosti je to podezření z monoteistického totalitarismu a fundamentalismu, v němž má svoboda jednotlivce vedlejší roli. Dále byl svět skrze monoteistický koncept „Stvořitele“ odbožštěn, a tak vystaven vykořisťování, s jehož následky dnes musíme bojovat – alespoň takto někteří lidé argumentují, když zavrhnou monoteismus.

²⁵¹ Köckertův článek je z roku 1998.

²⁵² KÖCKERT, str. 138.

²⁵³ Výčet v KÖCKERT, str. 139, pozn. 5–7.9.12. Dnes pozorujeme posun ke zkoumání „lidového náboženství“, tzn. konkrétní podobě kultu v různých společenských vrstvách.

²⁵⁴ KÖCKERT, str. 140.

²⁵⁵ KÖCKERT, str. 140–141.

3.4.1. Modely vzniku monoteismu v současné diskuzi

Zde si stručně zopakujeme koncepty, s nimiž jsme se podrobněji seznámili již na začátku této kapitoly.

První model, *redukci*, zastupují Bernhard Lang a Manfred Weippert. Podle nich se na vzniku intolerantní monolatrie podílelo více faktorů. YHWH byl jako státní a dynastický bůh upřednostňován králi, k tomu se připojují tendence k monolatrickému kultu v krizových dobách a každopádně skupina „hnutí jediného YHWH“, jejímiž prvními představiteli byli Eliáš a Ozeáš. Tato původně malá skupinka získala na důležitosti během Jósijášovy reformy, definitivně se prosadila v době poexilní.

Othmar Keel a Christoph Uehlinger vytvořili model *integrace*. Již během doby železné IIB²⁵⁶ je YHWH povětšinou uctíván monolatricky. Původně byl uctíván v jižní Palestině jako bůh počasí. Byl ovlivněn Sutechem²⁵⁷, egyptským válečným bohem, obráncem proti nebezpečí, i kenaanských bohem počasí Baalem, jenž měl navíc božskou manželku. Integrací těchto aspektů a přibráním starosti o právo a spravedlnost – funkcí slunečního boha – se při přesunu do Jeruzalémského chrámu z boha bouře a boje stal vypočitatelný dynastický a univerzální bůh. Původně pokojná integrace byla od 7. století překryta exkluzivně-polemickými tendencemi. Othmar Keel v tomto procesu předpokládá také revoluční obraty. První náznaky najdeme u Eliáše a Eliši, pak u Ozeáše a konečně v deuteronomistickém hnutí od dob Chizkijáše.

Třetí model se nazývá *identifikace*, jelikož roli nejvyššího boha získá jihopalestinský bůh počasí YHWH díky ztotožnění s fénickým Baalšamímem. Tento proces je ukončen teprve po exilu, kdy se také k uctívání YHWH přidávají další motivy – shromáždění bohů, boží bydliště na Sijónu či Severu²⁵⁸, stvoření a boj s chaosem. YHWH je nejprve uctíván jako bůh počasí v Jeruzalémě a Samaří (rozdílným způsobem). Vzestup YHWH na pozici říšského a dynastického boha proběhl také rozdílně, právě v závislosti na místech kultu. Autorem této teorie je Herbert Niehr. V nápisu z Chirbet el-Kom čte, že v Jeruzalémě byl YHWH uctíván podle fénického vzoru jako vládce trůnicí na cherubech,²⁵⁹ s Ašerou jako paredros. V Samaří je YHWH jako říšský a dynastický bůh přímo s Baalšamímem ztotožněn. Jeho jméno mohlo znít „YHWH Samařský“. Také tento měl paredros Ašeru, jak H. Niehr vyvozuje z nápisů z Kuntillet Adžrud. Asi byly vzývána i božstva Bét-el a Anat-jahú. Proti této identifikaci

²⁵⁶ Köckert uvádí interval let 925–720 př. Kr. Další variantou je v první kapitole citované datování Helgy Weippert, která dobu železnou IIB ukončuje o 130 let dříve.

²⁵⁷ Anglicky a německy „Seth“, česky někdy „Set“, častěji „Sutech“. Jeho atributy objevují někteří badatelé i v biblických textech (spojován zejm. s behemótem). Viz DDD, str. 748–749.

²⁵⁸ Viz Iz 14,13. Jde o název hory, kde mělo být sídlo Boha.

²⁵⁹ Viz 1 S 4,4 aj.

se brzy zvedl odpor v osobě Elijáše. Niehr navíc odmítá velmi rané spojení YHWH s Elem.

Matthias Köckert upozorňuje, že nad uctíváním samotného YHWH nevzniká jen otázka diachronní – otázka vzniku, ale i synchronní pohled, tj. jak vypadaly rozličné úrovně náboženského systému a kultické praxe. Zejména v rodinném náboženství nelze mluvit o exkluzivitě. Velkou roli v něm hrál kult předků, čímž je již předem zaměřeni na jedno božstvo vyloučeno. Vztah mezi oficiálním a soukromým kultem popisují Keel a Uehlinger: „Vždy znovu se (...) ukázalo, že se rozdílné oblasti mnohonásobně nacházely v téměř osmotické výměně, takže (...) se ‚oficiální‘ náboženství a ‚osobní‘ zbožnost stále vzájemně ovlivňovaly.“²⁶⁰ Podobně nepřehledná a obtížně kategorizovatelná je diskuze o monoteismu. M. Köckert se proto soustředil jen na základní pozice. Nejdříve se ale ohlédneme zpět na to, co současné diskuzi předcházelo.

3.4.2. Předchozí teorie a jejich eroze

Veškeré zkoumání náboženství je silně ovlivněno převládajícími názory příslušné doby i jejími hodnotovými žebříčky. Jejich vývoj není přímočarý, zažíváme různé návraty, nebo můžeme opakovaně potkávat se stálicemi. Matthias Köckert vidí v dnešní diskuzi svým způsobem opakování varianty, se kterou jsou spojena jména Henry St. John Bolingbroke²⁶¹ a David Hume již od konce 18. století: monoteismus se mohl rozvinout až na vyšším stupni lidství, neboť vyžaduje také rozvinutější myšlení. Špatná pověst polyteismu vydržela i do počátku 20. století.²⁶² Pak se do této diskuze přimíchali etnologové se svými novými poznatky a došlo ke změně. Našli domorodý kmen na jihovýchodě Austrálie, jehož víra byla jasně monoteistická. Tak bylo otřeseno nejen přesvědčení o vývoji monoteismu z animismu přes polyteismus, ale i zaprášená teorie o pra-monoteismu získala znovu na oblibě. Autor pak stručně opakuje historii různých pojmů kategorizujících náboženství od monolatrie přes henoteismus, henolatrii k monoteiotetismu²⁶³. Přestože je pojmů mnoho, pestrý svět náboženství je stále širší. Proto M. Köckertovi připadá lepší pracovat

²⁶⁰ KÖCKERT, str. 143. Z KEEL, Othmar, UEHLINGER, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gotessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen.*

²⁶¹ 1678–1751, anglický politik a filosof.

²⁶² KÖCKERT, str. 144, cituje z 3. vyd. RE (1904): „Polyteismus, učené jméno pro to, co jinak nazýváme modlářství, modloslužba či pohanství.“

²⁶³ KÖCKERT, str. 145. Tento pojem razil Benno Landsberger pro učení o jednom božství, které může přejít z jednoho boha na jiného. Stručně řečeno, za různými božstvy se skrývá jedno jediné. Odkaz na LANDSBERGER, Benno, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, Islamica*, 1926, Bd. 2, 355–372.

s „vylučujícími“ (exkludierende) a „zahrnujícími“ (inkludierende) koncepcemi Boha podle Fritze Stolze.²⁶⁴

Popis dějin náboženství Izraelem byl ovlivněn výše popsány modely. Wellhausen načrtává vývoj takto: „Monoteismus byl ve starém Izraeli neznámý... (YHWH – pozn. M.K.) byl přesněji řečeno původně bůh Izraele a až později se stal univerzálním bohem;...“²⁶⁵ – nenápadně se tak přidal k „evolučnímu modelu“ (Evolutionsmodell). Výsledky starozákonní vědy před Juliem Wellhausenem ukazovaly spíše na „model úpadku“ (Dekadenzmodell), jenž se do diskuze vrátil s tezí, že existuje souvislost mezi nomádstvím a monoteistickou formou víry, která vyústila ve formuli „monoteismus pouště“.²⁶⁶ „Ač v pozměněné podobě, je stále ještě dobře rozeznatelná v utváření starozákonních teorií, které v polovině našeho století (20. stol. – pozn. A.K.) dalece ovlivňovaly katedry i kazatelny a které jsou spojeny se jmény Alt, Noth a von Rad.“²⁶⁷

Gerhard von Rad ve své „Teologii“ začíná nástinem dějin náboženství, který probíhal „[o]d čirých začátků víry v YHWH (...) přes její přibývající kenaanizaci v době královské, která byla uvedena v pohyb obsazením země a ještě posilněna utvářením státu, až k ‚vítězství nad Baalem‘ v Dt a konečně k popření existence jiných bohů u Deuteroizajáše.“²⁶⁸ Von Rad staví zejména na prvním přikázání desatera, které bylo zasazeno do polyteistického prostředí, ovšem bez jehož působení by vývoj k monoteismu nebyl možný. Teprve za asyrského ohrožení vznikla otázka, kdo je pánem nad dějinami, a s ní se mohl rozvinout i plně vědomý monoteismus.

Sám YHWH, stejně jako kmeny pozdějšího Izraele, nepochází z Palestiny. YHWH byl spojován s horou Sinaj a byl uctíván mimo jiné Midjánci.²⁶⁹ Tam

²⁶⁴ F. Stolz tyto pojmy používá nejdříve pro popis používání pojmu monoteismus v dějinách. Exkluzivní charakter představuje Henry More (1614–1687) ve vymezení vůči „deistickým“ konceptům křesťanství, inkluzivní přístup pak Henry Bolingbroke (viz pozn. 261), jenž považoval původní lidskou zkušenost za monoteistickou. (STOLZ, str. 4n.) Pro doplnění STOLZ, str. 5n: „*Seit dem Aufkommen des Monotheismus-Begriffs in der Aufklärung stehen also exklusive und inklusive Konzepte des Monotheismus nebeneinander. Beide Konzepte sind wirksam geworden, und zwar nicht nur als philosophisch-normative, sondern auch als historisch-deskriptive Kategorie; meist ist aber der fundamentale Gegensatz zwischen inkludierender und exkludierender Verwendung des Begriffs nicht deutlich geworden. Dies hat in hohem Maße zur Unschärfe der Monotheismuskonzeption beigetragen.*“

²⁶⁵ KÖCKERT, str. 146, podle WELLHAUSEN, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*.

²⁶⁶ M. Köckert odkazuje na stoupence této teze Ernesta Renana.

²⁶⁷ KÖCKERT, str. 147.

²⁶⁸ KÖCKERT, str. 147.

²⁶⁹ Viz Kénijská hypotéza v pozn. 159.

se s ním také setkaly skupiny, které se později připojily k Izraeli.²⁷⁰ Každoroční obnovení smlouvy v Šekemu bylo pak pojítkem mezi spojenými kmeny. K němu patří i sinajská tradice a dekalog. „Již u kolébky Izraele nestál nikdo jiný než YHWH, sám.“²⁷¹ Albrecht Alt na základě označování Boha v praoteckých příbězích (a srovnání s nabatejskými i palmyrenskými analogiemi) dospěl k názoru, že víra v jediného Boha měla předchůdce v náboženství předmojžíšovského kultu předků. Jeho nomádský původ se ukazuje ve svobodě vůči jakémukoli navázání na určité místo. S takovým nomádským dědictvím tedy postupně vstoupily izraelské kmeny do Kenaanu.

Země Kanaan nebyla liduprázdná, místní obyvatelé měli navíc plně rozvinuté náboženství, vybudované svatyně – podle Alta a von Rada – pro bohy plodnosti a počasí, jak je pro zemědělské obyvatelstvo přirozené. Došlo k vzájemnému ovlivňování i převzetí některých původně kenaanských svatých míst pro kult YHWH. Dramatičtější formy setkání izraelského a kenaanského kultu najdeme u Elijáše a Ozeáše. Nejzásadnějším prostředkem při ovlivnění uctívání YHWH bylo vybudování státní svatyně, která převzala syro-fénické vzory, čímž vystavila izraelské náboženství silnému synkretistickému vlivu. Také mezinárodní politické a obchodní vztahy přinesly další vnější vlivy. Krize byla překonána díky zásahu proroků, kteří během 8. stol. postupně vrátili oblast práva, hospodářství a disponování politickou mocí zpět do rukou YHWH. „Výlučnost jednoho Boha se ukazuje přímo jako červená niť dějin náboženství Izraele od jejich nomádské prehistorie.“²⁷²

Problém von Radova dějinného obrazu je podřízenost kanonickému vnímání Starého zákona jako celku. „Tato ‚historická rekonstrukce‘ je veskrze malována barvami, které míchali deuteronomisté.“²⁷³ Staví na zásadním protikladu mezi Izraelem a Kenaanem, nomádstvím a usedlostí, monolatrií a polyteismem. Ovšem sloupy, na kterých toto vše stojí, přestávají být postupně nosné. Matthias Köckert to ukazuje na příkladu používání „malého dějinného kréda“, označení „Boha otců“, teorie obsazení země postupnou infiltrací a nakonec vysvětlení počátků Izraele jako „amphiktyonie“.

Ono „Malé dějinné krédo“ (Dt 5,9b–10) spolu s analogickými Dt 6,20–24 a Joz 24,2b–13 představuje pro von Rada vyznání, jehož místo bylo v rámci kultu, a zároveň tvoří zárodek hexateuchu. Gerhard von Rad pracoval s Gunkelovou kritikou formy a domníval se, že se dostal za literární prameny hexateuchu jako celku. Köckert k tomu má výhrady. Nalézají chyby v metodě,

²⁷⁰ G. von Rad měl na mysli tzv. Rácheliny kmeny. Tato hypotéza počítá s přidáním se Rácheliny kmenů k šesti tzv. Leiným kmenům, které již vytvořily svazek pod jménem Izrael. Myšlenka svazu kmenů jako YHWH-amphiktyonie pochází od Martina Notha (srov. Joz 24).

²⁷¹ KÖCKERT, str. 149.

²⁷² KÖCKERT, str. 151.

²⁷³ KÖCKERT, str. 151.

navíc upozorňuje na absenci jakéhokoli pozitivního důkazu pro stáří oné tradice. Pozdější zkoumání výše zmíněných oddílů ukázalo, že se jedná spíše o shrnutí praoteckých příběhů a příběhu exodu v rámci vytváření teologického systému. Nepatří tedy mezi texty s dlouhou předchozí tradicí, na nichž by hexateuch stavěl.

Další problematikou, které se M. Köckert dokonce velmi podrobně věnoval,²⁷⁴ je nalezení starších tradic víry, kde ještě není jmenován YHWH. Autorem této teorie je Albrecht Alt. Tento starozákoník analyzoval pojmenování Boha v obrazech „Bůh Izákův“ apod., „Bůh tvého otce Abrahama“ apod., „Strach Izákův“²⁷⁵ a „Přesilný Jákobův“²⁷⁶. Na základě této analýzy dochází k autentickému nomádkému typu náboženství. Jmenování praotcové byli příjemci zjevení a zakladatelé kultu. Albrechtem Altem zdůrazněné vlastnosti takto nazvaných „bohů“ ukazují na podobnost s YHWH. Nazývá je proto vychovateli – „*paidagogoi*“ k většímu Bohu, který později vstoupil zcela na jejich místo“.²⁷⁷ Köckert si ale myslí, že bychom se s touto myšlenkou měli rozloučit. Na tomto pojmenování Boha neshledává nic specificky nomádkého. „Z označení, ve kterém je zmíněn praotec, vyplývá toliko úzký vztah Boha k člověku, který je nazván jménem nebo oním ‚otec‘, a do jehož vztahu k Bohu se syn vědomě staví.“²⁷⁸ Takové označení Boha, s jakým se zde setkáváme, je navíc třeba přičíst genealogickému myšlení, kterému bylo vyprávění o počátcích lidu Izraele – tedy jakási rodinná historie – přizpůsobeno. Vypravěč praoteckých příběhů nemínil narušit kult YHWH, naopak chtěl podpořit jeho kontinuitu.

Bible často pracuje s motivem zaslíbené země, do které Izrael teprve přišel, tzn. „nenarodil se“ v ní, nepatřila mu odedávna. Z podrobnější analýzy biblických textů, archeologických nálezů i zkoumání zeměpisných skutečností té doby ovšem vznikly pochybnosti nad „historičností“ tohoto vyprávění. Modelů, jak to mohlo ve skutečnosti proběhnout, vzniklo vícero, ale nejvlivnějším se stal návrh Albrechta Alta. Představoval si onen proces jako postupné pronikání do země v průběhu sezónního střídání pastvin, které bylo zpočátku nenásilné.²⁷⁹ Altova teorie má v základech tři sloupy, které byly postupem bádání notně narušeny. V první řadě je to evoluční představa, že nomádi pěstující brav

²⁷⁴ Viz Köckertova monografie *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

²⁷⁵ Srov. Gn 31,42.53.

²⁷⁶ Srov. Gn 49,24; Iz 1,24; 49,26; 60,16.

²⁷⁷ KÖCKERT, str. 154, citováno z ALT, Albrecht, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 1, München: Beck 1953, 1–77 (zde konkrétně str. 63), kde je přetištěna studie „Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion“ z roku 1929.

²⁷⁸ KÖCKERT, str. 154.

²⁷⁹ Podrobněji v Altových studiích „Die Landnahme der Israeliten in Palästina“ (1925) a „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina“ (1939), obojí přetištěno ve sborníku *Kleine Schriften*, viz pozn. 277.

jsou předstupněm k usazeným zemědělcům. Za druhé sezónní změna pastvin, tzv. transhumance není pro 2. a 1. tisíciletí př. Kr. ve Starém Orientu doložena. A naposled je to již výše zmíněný protiklad mezi nomády a usedlíky, kteří však podle novějších poznatků museli žít spolu, aby vůbec mohli přežít – byli tudíž součástí stejné společnosti.

Z porovnání nových faktů vychází M. Köckertovi toto: „Osídlení (nové osady mimo vliv původních městských států, které zaznamenáváme na přelomu 12. a 11. století – pozn. A.K.) nevzniká díky kolonizátorům z vně Palestiny, ale také ne bezproblémově z obyvatel městských států.“²⁸⁰ Köckert počítá spíše s lidmi, kteří již žili v Palestině, ale mimo města. Albrecht Alt proto může mít částečně pravdu (usazování nomádů), ovšem nikoli příšedších z okolních zemí. Navíc k tomu došlo v relativně krátkém časovém rozmezí. Proč došlo ke krizi městských států, se zatím nepodařilo nikomu spolehlivě vysvětlit.

Poslední autor, jehož teorie na dlouhou dobu usměrnila starozákonní bádání a její platnost už také vypršela, je Martin Noth. Zabýval se tím, jak vypadal Izrael před zřízením království. Došel ke konceptu tzv. amphiktyonie, volného svazku 12 kmenů, které spojuje společné kultovní místo. Tam uctívali YHWH a střídali se v péči o svatyni. Pravděpodobně uctívali k tomu ještě svá kmenová božstva. I od této hypotézy se ustoupilo. Předně byla postavena na analogii kultických svazků jinak autonomních městských států v Řecku a starověké Itálii, což je časově i kulturně příliš odlišná oblast, navíc chybí ona centrální svatyně (ta byla zavedena až za Jóšijáše). Vedle toho tzv. Debóřina píseň, jediný relativně jistý doklad společné činnosti kmenů jich vyjmenovává jen deset. Musíme se proto vyrovnat s tím, že popisovaná jednota dvanácti izraelských kmenů byla spíše programovým prohlášením než historickou skutečností. „Jeden Izrael, který by pojímal sever i jih, existoval v Palestině – pokud vůbec – v těch několika Davidových a Šalomounových letech.“²⁸¹

Z předchozích odstavců vidíme, že starozákonní věda přišla v 60. a 70. letech do období určité krize, kdy se dříve bezpečné klidné vodní plochy měnily v divoké víry. Matthias Köckert ukazuje v další části své studie na oblasti, odkud přišly podněty pro novou práci.

3.4.3. Nové podněty

Změny ve vládnoucích hypotézách, které jsme si načrtli v předchozích odstavcích, nebyly způsobeny jen novými archeologickými nálezy, ale i novým přístupem k biblickým textům. Gerhard von Rad a další datovali pro historickou rekonstrukci nosné texty do velmi časných dob. V německé teologii se tak

²⁸⁰ KÖCKERT, str. 157.

²⁸¹ KÖCKERT, str. 159.

etabloval pojem „raná datace“, který je již napevno spojen s těmito souvislostmi.²⁸² Matthias Köckert to přičítá dodání přílišné vážnosti některým metodickým postupům („Überlieferungsgeschichte“, „Traditionsgeschichte“). I když největší vliv podle něj mělo „myšlení, které dává veškerou váhu počátkům a pozdější je s to chápat již jen jako rozvinutí toho, co bylo v rozhodujících počátcích přinejmenším založeno.“²⁸³ V poslední době zase naopak můžeme sledovat sklony k velmi pozdnímu datování.²⁸⁴ Naštěstí se ale můžeme osvobodit od přílišného tlaku různých datování s tím, že stáří není samo o sobě rozhodujícím činitelem rozhodnutí o pravosti, originálu či epigonství. Tím získala také perská a helénská doba na vážnosti a mohly se zbavit podezření z napodobování a neoriginality. Zesílilo také přesvědčení, že dějinný obraz zrcadlený v Bibli je především teologický konstrukt. Někteří z toho vyvodili, že spolehnout se lze jen na primární prameny, tedy nápisy a archeologické nálezy. Jakkoli pozitivně můžeme hodnotit zájem o staroorientální texty, ani ony se neobejdou bez interpretace, neboť i v nich je skrytý určitý teologický a politický záměr. A stejně jako je třeba vykládat texty, musíme vykládat i materiální archeologické nálezy.

Z pochybností o některých hypotézách, jak jsme si je představili v kapitole 3.4.2., vzniká také otázka, jak máme rozumět striktní hranici mezi Izraelem a Kanaanem. Setkáváme se s ní v Bibli velice často. Matthias Köckert zařazuje Izrael z hlediska dějin náboženství jako část „Kenaanu“. Kanaan tak rozhodně není národ, kmen, ale spíše ideologický konstrukt, vše, co Izrael být nemá.²⁸⁵ Izraelskému náboženství tedy můžeme rozumět v rámci náboženských systémů Syropalestiny. Nemůžeme však počítat s tím, že na začátku izraelské víry v jediného Boha byl Izrael nepopsaným listem. Na závěr tohoto odstavce ocitujme Herberta Donnera: „Izrael se vytvořil teprve v osídlené palestinské zemi a s ním i jeho náboženství. U kolébky tohoto náboženství stál ovšem Baal.“²⁸⁶

Rozšíření kulturního rámce na celou Syropalestinu znamená větší význam mimobiblických textů. To se týká zejména nálezů ze starověkého Ugaritu, kte-

²⁸² „Frühdatierung“. Význam tohoto pojmu dospěl později až do rozměrů „stranické příslušnosti“.

²⁸³ KÖCKERT, str. 159n.

²⁸⁴ Jen na okraj, a tudíž bez překladu, ukázka Köckertova komentáře: „In den letzten Jahren beobachtet man dagegen eine zunehmende Tendenz zu Spätdatierungen, bislang wenigstens noch in vorösterliche Zeit.“ (KÖCKERT, str. 160.)

²⁸⁵ KÖCKERT, str. 162, zmiňuje Manfreda Weipperta, který dokonce uvažuje o tom, že tímto zobrazením nesmiřitelnosti Kenaanu a Izraele pisatelé z deuteronomistické školy zpracovávali konflikty uvnitř Izraele – M. Köckert čerpá z WEIPPERT, Manfred, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: ASSMANN, Jan, HARTH, Dietrich, *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, 143–179.

²⁸⁶ KÖCKERT, str. 162, cituje Donnerovu knihu *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1, 2., durchges. u. erg. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, tento citát na str. 171. (Poprvé vyšlo 1984.)

ré máme k dispozici až od roku 1929. Z těchto a dalších textů zjišťujeme, že během prvního tisíciletí dochází k redukci dříve velmi bohatých panteonů. Přesto takové zúžení nedošlo až k monoteismu. Epigrafický materiál z oblastí Izraele a Judy je velmi skromný. Z toho několik málo vzbudilo velký zájem, neboť je v nich jmenován YHWH spolu s Ašerou. Míněny jsou nám dobře známé nápisy z Kuntillet Adžrud. (Köckert považuje objekt za karavanseráj.)

Autor se podrobněji zabývá jen nápisy na pithoi.²⁸⁷ Zmiňuje problém, jak rozumět obratu *yhwh šmrn*. Na základě paralely *yhwh tmn*, která označuje oblast, chápe obrat „YHWH Samařský“ nikoli za označení lokálního boha, nýbrž za týkající se celé oblasti. „Na izraelský ‚polyjahvismus‘ v době královské, kterému by se postavilo vyznání *Šema Jisrael* za Jóšijáše, se z těchto nápisů usoudit nedá.“²⁸⁸

Zásadnější otázkou je interpretace zmínky o Ašeře. Podle Matthiase Köckerta se jedná o samu bohyni. Staví zejména na souřadném použití předložky *lamed* u obou jmen. Ta je navíc ve Starém zákoně používána pouze v případech, kdy se jedná o požehnání od božské osoby. Samotnou Ašeru v souvislostech požehnání známe z Ekrónu 7. století a také z Chirbet el-Kom. Syntaktický problém sufixu, jenž je spojen s vlastním jménem, nepřipadá Köckertovi tak závažný, známe jej z Ez 8,14 – *htmz* (!)²⁸⁹ a Měšovy stély – *dwdh*.

Prohlásit „Ašeru“, resp. „ašeru“, pouze za symbol, je dle M. Köckerta pouze zdánlivé řešení, jen zeslabení problému, protože kultický symbol nelze oddělit od božstva. Navíc tomuto řešení stojí v cestě sám onen sufix. Jde o sufix 3. sg. m., tzn. váže se ke jménu v mužském rodě. To by spíše podporovalo další možnost výkladu, tj. že se v nápisu jedná o „ašeru“, která přešla mezi symboly YHWH. (Tuto diskuzi známe již z první kapitoly.) Köckert k tomu uvádí argument, se kterým jsme se zatím nesešli. Totiž pochybnosti, že by „ašera“ byla bez nějakého dalšího určení zcela odlišným symbolem, který s bohyní „Ašerou“ nemá nic společného. Navíc nemáme z jiných textů či kreseb doklady o spojení ašery, stylizovaného stromu či kůlu, s YHWH.

Leccos tedy mluví pro uctívání Ašery během 9. a 8. stol. př. Kr. Tomu odpovídají i biblické předexilní texty, které napadají Baala, ale nikoli Ašeru. Pro Köckerta je prvním textem, který se staví vůči Ašeře polemicky, Dt 16,21n. Tím se dostáváme k celé řadě otázek: „Kým byla Ašera uctívána? V jakých funkcích? Jak byl chápán vztah mezi YHWH a Ašerou?“²⁹⁰ Přesto se

²⁸⁷ Nápisy cituje podle HAE, jemně upravuje překlad. V příloze této práce jde o kategorii E.

²⁸⁸ KÖCKERT, str. 164.

²⁸⁹ Zde se nejedná přímo o sufix, ale o určitý člen a předsazenou *notu accusativi*, *'t-htmzw*. Tyto gramatické úkazy ale můžeme spolu se sufixem spojit v jednu problematiku další determinace vlastních jmen. Viz kap. 2.2.1.

²⁹⁰ KÖCKERT, str. 166. Těmito otázkami se zabývá množství literatury posledních let, v našem seznamu literatury toto téma reprezentují FREVEL a WINTER.

Köckert odvažuje připojit ji ke kultu YHWH Samařského v Severním království. Co se týče Ašery a YHWH z Kuntillet Adžrud, „[p]isatelé jimi mobilizovali téměř plnost požehnání. Ochranné vedení a splnění proseb se naproti tomu očekávalo od YHWH, který tím zastupuje zjevně funkci osobního ochránce.“²⁹¹

3.4.4. Uvážlivý vstup monoteismu na scénu

Změny v chápání dějin náboženství Izraele přivádí Matthiase Köckerta i ke změně hodnocení Eliášova boje na Karmelu a proroka Ozeáše, kteří dosud platili za předchůdce Jóšijášovy reformy. Nejdříve se ale autor zabývá textem z 2. Mojžíšovy 34, kde se jedná o obnovu smlouvy.²⁹²

Z celé perikopy vybírá Köckert oddíl Ex 34,12.14–16, který dle jeho analýzy²⁹³ již předpokládá Jóšijášovu reformu dle 2 Kr 23, stejně jako Dt 16,21n. Zejména Ex 34,12a nedává smysl v začátku dějin Izraele smysl a odkazuje na zkušenosti Severního Izraele ke konci jeho existence. Zákaz uctívání jiných bohů (v. 14a) neodepírá jiným bohům moc, ale jen úctu. Dal by se tedy charakterizovat jako monolatrický, ovšem ještě ne monoteistický.²⁹⁴

K posouzení Elijášovy role ve vývoji monoteismu vybral autor texty z 1 Kr 17–19 a 2 Kr 1. Druhý text vykazuje známky deuteronomistického přepracování v popření, že Baal z Ekrónu je vůbec bohem. Tím překračuje i první přikázání, které ještě počítá s mocí jiných bohů. Podobně cyklus z První královské věčně předpokládá deuteronomistický rámec královských příběhů (prozrazuje se hodnocením Achaba). Scéna na Chorébu je ukázkou apologie klasického prorockví soudu. Neptá se, který bůh je nejmocnější, nýbrž kdo vůbec je bohem? „Karmelská scéna je naprosto prodchnuta monoteistickým duchem, jemuž jsou bozi mimo YHWH již jen předmětem výsměchu.“²⁹⁵ I tato stanice na cestě k monoteismu se proto ukazuje být až za cílovou rovinkou deuteronomistické redakce.

„Když už ne Elijáš, tedy nejpozději Ozeáš platí téměř *una voce* za průkopníka víry v YHWH očištěné od jakéhokoli kenaanského odcizení, pokud uvěříme komentářům a příručkám.“²⁹⁶ Ovšem začneme-li zkoumat, proti čemu konkrétně se prorok obrací, názorové pole se nám rozrůzní. Cílem kritiky může

²⁹¹ KÖCKERT, str. 166.

²⁹² Německý popis biblického oddílu zní „Privilegrecht“.

²⁹³ Zejm. „Überlieferungsgeschichte“.

²⁹⁴ KÖCKERT, str. 168.

²⁹⁵ KÖCKERT, str. 170n.

²⁹⁶ KÖCKERT, str. 171. Autor v této kapitole zmiňuje koncept „YHWH-allein-Bewegung“ Bernharda Langa (viz seznam literatury), ke kterému na okraj dodává: „B. Lang..., der durchaus mit längerer Nacharbeit durch jene Bewegung an Hos rechnet, ohne jedoch an genauere Textarbeit Kraft zu verschwenden.“

být Baal, syrsko-kenaanský bůh počasí jak jej známe z Ugaritu, nebo se jedná o souhrnný název různých božstev. Podle Jörga Jeremiase představuje „Baal“ v Oz bohoslužbu ovlivněnou kenaanskými zvyklostmi, nebo se naopak jedná o polemiku mezi různými úrovněmi kultu (státní kult versus místní kult). Všechny tyto otázky se v posledu týkají literárních dějin knihy Ozeáš, neboť předpokládají relativně velký korpus, který pochází od samotného proroka. Autor s odkazem na disertaci Henrika Pfeiffera,²⁹⁷ který rozlišil vícero textových vrstev. Nejstarší vrstva, jež pochází od Ozeáše, ohlašuje konec samašského býčka, ale nevysvětluje to exkluzivní monolatrií YHWH, ani zákazem obrazů, nýbrž vinami státního kultu. Předdeuteronomističtí tradenti také nepolemizují se zobrazením, ale s teologickými koncepcemi, které byly s tímto kultickým symbolem spojeny (Oz 10,5). Jasně odmítnutí zobrazení přichází až s texty, které stojí v deuteronomistickém horizontu. Proto musíme i Ozeáše odmítnout jako zlom v náboženském vývoji starověkého Izraele.

„Nejstarší tradice spojené s YHWH jej vykreslují v obrysech boha počasí, jehož původní domov leží někde v jižní Palestině, mimo Izrael a Judu.“²⁹⁸ Touto svou funkcí byl přímo bohem nebes, navíc měl při místním typu zemědělství přímý vstup k univerzálnímu významu. V tomto smyslu byla kumulace či integrace božských charakteristik na jednu postavu nasnadě. „Nový je naproti tomu výlučný tón, se kterým se v hymnice setkáváme i u jiných božstev Starého Orientu, tam ale není obvyklý. Zjevně se k exkluzivně-polemické monolatrii nedochází evoluční cestou.“²⁹⁹ Kdy tedy dochází k onomu hledanému zlomu? Matthias Köckert jej vidí nejdříve v Dt 6,4b, hymnickém paralelismu, který lze volně přeložit „YHWH je náš jediný Bůh“.³⁰⁰ Patrně jej můžeme zařadit do časů mezi Chizkijášem a Jóšijášem. „Nepřekvapí, že zrovna v Dt začíná odmítání všeho kenaanského. Strategie vymezování je jen odvrácenou stranou uctívání jediného.“³⁰¹

3.5. Coda

Když se z hlediska nálezů v Adžrud podíváme na výše rozebrané články, musíme konstatovat, že Kuntillet Adžrud nepřineslo zásadnější argument pro tu nebo onu teorii, spíše se používá jako podpora pro již hotový názor. Je ale za-

²⁹⁷ KÖCKERT, str. 172: *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, Berlin 1997. Knižně vyšlo v řadě FRLANT, sv. 183, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

²⁹⁸ KÖCKERT, str. 173.

²⁹⁹ KÖCKERT, str. 174.

³⁰⁰ KÖCKERT, str. 174.

³⁰¹ KÖCKERT, str. 174.

jímavé, že ti autoři, kteří horují pro polyteismus, interpretují „a/Ašeru“ jako symbol YHWH (Lang, Keel) a nikoli jako známou bohyni.

Pro další zasazení nálezů z Kuntillet Adžrud do náboženských dějin Izraele je třeba nejen větší jistota ohledně celkového nárysu dějin (politických zájmů, chrámového provozu), ale i zařazení jednotlivých nápisů a kreseb do příslušné úrovně – státní, soukromé. Přestože jsem toho názoru, že Adžrud jako celek bylo zřízeno nějakou oficiální mocí, nemusí být všechny nálezy na této úrovni, může se jednat i o zcela soukromá vyjádření.

Závěr

Vedlejším účinkem psaní diplomové práce, leč pro mne velmi významným, byla možnost rozšířit si „epigrafický rozhled“ sledováním analýzy nápisů, zejm. autorů J. Renze, J. Emertona a Z. Zevita. Také čtení různých archeologických pojednání názorně ukázalo, že výsledky archeologického průzkumu je třeba interpretovat stejně pozorně jako text. Možná i obezřetněji.

Principem textu je přenést zprávu. Můžeme tedy vycházet z toho, že je v něm taková sjednocující myšlenka obsažena. Zato materiální nález svou hmotou – „uchopitelností“ – jen namlouvá, že je snadno rozluštitelný. Ani on se neobejde bez výkladu. Navíc ona sjednocující myšlenka v něm nemusí být vůbec obsažena. To vidíme i na příkladu Kuntillet Adžrud, z jehož nálezků sestavili autoři rozličné rekonstrukce účelu jednotlivých místností i celého komplexu.

V závěru práce je třeba se zabývat tím, co zůstává otevřeno dalšímu bádání. Jednoznačně je to vydání oficiální edice textů a kreseb, stejně jako podrobný popis naleziště. Např. v některých plánech jsou zaznamenány u severní zdi dvora konstrukční detaily, které v jiných nárysech nejsou, není jasné, kde byla nalezena velká kamenná mísa atd.³⁰² Publikace jistě pomůže v některých dílčích problémech, co se ale týče funkce celého objektu, budeme si patrně muset počkat, zda se objeví nějaká paralela, jejíž zařazení buď k svatyním nebo stanicím pro cestující bude jednoznačné.

Mnohem pravděpodobněji nás očekávají epigrafické studie a práce o hebrejštině, které by také mohly osvětlit jazykové problémy nápisů. Záměrně nepíšu „biblické hebrejštině“. Domnívám se – i na základě setkání s nápisy z Adžrud, že je třeba věnovat pozornost rozdílům mezi hebrejštinou Starého zákona a hebrejštinou nápisů. Ačkoli je Starý zákon rozsáhlá kniha, nebyl rozhodně koncipován tak, aby obsáhl veškeré gramatické jevy. Navíc texty vznikaly v různé době, svou roli sehrála i redakce, zachycují tedy především mladší fáze jazyka než tomu bylo kolem roku 800 př. Kr. Stejně tak je třeba se zabývat vztahem hebrejštiny k ostatním jazykům. Mnozí autoři si při řešení otázky suffixů u vlastních jmen vypomáhali paralelami ze vzdálených jazyků, časově i geograficky, na základě společné severozápadní semitské větve. Z toho můžeme ale vyvodit jen fakt, že je to v této jazykové větvi možné, ale nelze z toho odvodit, že hebrejštiny tuto možnost využila. Tím je třeba se dále zabývat.

Kuntillet Adžrud – „Autobahnkirche“³⁰³ nebo motorest? Určení funkce Kuntillet Adžrud je zároveň otázkou po různých úrovních kultu – státním, ofi-

³⁰² Podnět k tomu možná bude i přesun nálezů do Egyptského muzea v Kairu. To alespoň předpokládá Othmar Keel v poznámce o zásobním pithu A v článku z roku 1994. (KEEL, str. 85.)

³⁰³ Dálniční kostel.

ciálním, rodinném, soukromém. Proto i autoři prací na téma lidové náboženství v Palestině rádi odkazují na nápisy a kresby z Adžrud. Také Ašera zažívá rozkvět v monografiích a člancích, občas i jako eso feministické exegeze. Proto získalo Kuntillet Adžrud špatnou pověst tématu, kterým se zabývají spíše bojovně založení autoři. Je to však vlastnost samotného nálezu? Fritz Stolz píše na téma Kuntillet Adžrud a badatelů:

„Nepochybně by si nápisy nevíšali takovým způsobem, kdyby tak jako tak nebyla v pohybu nová orientace (mohly se odbyt jen jako synkretisticky ovlivněné marginální projevy); takto ale měly katalytický účinek na diskuzi, která došla až tak daleko, že dnes někteří izraelské náboženství v předexilní době obecně označují jako ‚polyteistické‘ (...), což by bylo před dvaceti lety zcela nemyslitelné.“³⁰⁴

Pevné spojení Kuntillet Adžrud s tímto vývojem je trochu nespravedlivé. Hlavně však zabraňuje zabývat se tímto nálezem bez „stranické příslušnosti“. Což je škoda, protože Kuntillet Adžrud nejsou jen ašerovské nápisy, ale i vzácné zbytky textilií ve vzácně velkém množství a jeden z nejstarších dokladů raněhebrejského písma.

Kuntillet Adžrud má pevné, i když nejasné místo v dějinách náboženství Izraele. Když se ohlédneme za třetí kapitolou, je třeba upřímně říci, že v dnešní době vůbec se jen pokusit načrtnout dějiny náboženství Izraele znamená takřka hrdinský čin. V labyrintu různých datací, odlišných hodnocení vztahu Izraele a Kenaanu (vůbec definice, co Kanaan znamená) a vykopávek, není jednoduché určit nějakou kontinuitu. Jedinou jistotou je, že se po publikaci ozve dostatek kritických hlasů.

Co tím ztrácíme, co získáváme? Bouřlivé diskuze znamenají, že starozákonní věda je opět v pohybu a hlavně v zájmu širšího okruhu lidí.³⁰⁵ Původcem tohoto zájmu nejsou jen nově představené výsledky starozákonního bádání, přispělo k tomu i celkové ovzduší humanitních věd, které reflektují možnosti skutečné *rekonstrukce* dějinných událostí i jejich interpretaci.³⁰⁶ Jedním z těchto paradigmat, které v poslední době utrpěly na věrohodnosti, je přesvědčení, že ideální stav musíme umístit buď na začátek nebo na konec popisovaného vývoje.³⁰⁷

Z vnějšího pohledu je zvláštní, že jsou diskuze o monoteismu tak vášnivé. Pro M. Köckerta to překvapivé není, „s danými odpověďmi se přeci nedebatuje

³⁰⁴ STOLZ, str. 2.

³⁰⁵ To má i své negativní vedlejší účinky, např. tolik příspěvků k tématu, že se diskuze snadno stává nepřehlednou, na druhou stranu můžeme těžit z interdisciplinárního rozhovoru atd.

³⁰⁶ Viz PRUDKÝ, str. 121.130; ČAPEK, str. 70nn.

³⁰⁷ STOLZ, str. 3. Takovou strukturu skrývají i teorie o pra-monoteismu nebo návrh Davida Huma.

jen o rekonstrukci dějin náboženství Izraele, nýbrž také o jednom z kořenů naší víry, ano, dokonce o současném vnímání světa.³⁰⁸ Z mnoha příspěvků lze opravdu vyčíst poplašné podprahové sdělení, že přeformulováním začátků víry, v jejíž kontinuitě stojí křesťanská víra, se musí změnit i křesťané (a židé – boj proti netolerantnímu monoteismu je zacílen pravděpodobně spíše na křesťany). Stejně jako Christian Frevel neočekávám převratné příspěvky k debatě o Kuntillet Adžrud, ale spíše dějiny bádání na toto téma, které by zpracovaly předporozumění utvářející jednotlivé výklady. A snad se dostane i na reflexi následků nových nárysů dějin náboženství.

³⁰⁸ KÖCKERT, str. 137.

Seznam literatury

A. Kuntillet Adžrud

- DAVIES, Graham I., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, 1. publ., digital print, Cambridge: Cambridge University Press 2004
- DAVIES, Graham I., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 2004
- HADLEY, Judith M., Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud, *Vetus Testamentum*, Vol. 37, Leiden: Brill 1987, 180–213
- HALLO, William W., *The Context of Scripture II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden, Boston, Köln: Brill 2000
- JAROŠ, Karl, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1982, 58–59
- MESHEL, Zeev, *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*, Israel Museum Catalogue, No. 175, Jerusalem: Israel Museum 1978
- MESHEL, Zeev, Kuntillet 'Ajrud, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, New York: Doubleday 1992, 103–109
- MESHEL, Zeev, *Sinai. Excavations and Studies* (BAR International Series 876), Oxford: Archaeopress 2000, Chapter V, The History of Darb Ghaza – the Ancient Road to Eilat and Southern Sinai, 99–117
- MESHEL, Zeev, Teman, Ḥorvat, in: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 4, Jerusalem: Israel Exploration Society & Carta 1993, 1458–1464
- RENZ, Johannes, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bd. 1. Die althebräischen Inschriften, Teil 1. Text und Kommentar, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995

RENZ, Johannes, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bd. 3. Texte und Tafeln, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995

RÖMER, Thomas, *Skrytý Bůh. Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*, dle 2. rozšířeného vydání přeložil J. Dušek, Jihlava: Mlýn 2006

STEHLÍK, Ondřej, Hospodin a (jeho?) Ašera, *Teologická reflexe*, 2000, č. 2, 159–169

WEIPPERT, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Mit einem Beitrag von Leo Mildenberg, *Handbuch der Archäologie, Vorderasien 2*, Bd. 1, München: Beck 1988

ZEVIT, Ziony, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London, New York: Continuum 2001

B. Komentáře k nálezům a diskuze o monoteismu

DEVER, William G., Archaeology and the Ancient Israelite Cult. How the Kh. el-Qôm and Kuntillet 'Ajrûd „Asherah“ Texts Have Changed the Picture, in: *Frank Moore Cross Volume* (Eretz – Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies, Vol. 26), Jerusalem: Israel Exploration Society 1999, 9–15

EMERTON, John A., New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrûd, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Bd. 94, Berlin, New York: de Gruyter 1982, 2–20

FREVEL, Christian, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, Bonner biblische Beiträge 94 (1+2), Weinheim: Beltz Athenäum 1995

KEEL, Othmar, Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen, *Bibel und Kirche*, 1994, 2/3, 82–92

KÖCKERT, Matthias, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, *Berliner Theologische Zeitschrift*, 1998, 15. Jahrgang, Heft 2, 137–175

LANG, Bernhard, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: LANG, Bernhard, *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München: Kösel 1981, 47–83

NIEHR, Herbert, JHWH in der Rolle des Baalšamem, in: DIETRICH, Walter, KLOPFENSTEIN, Martin, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Orbis Biblicus et Orientalis 139, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 307–326

C. Obecné pomůcky

C.1. Monografie a články

ANTALÍK, Dalibor, Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele, *Religio*, 1996, č. 2, 127–138

ANTALÍK, Dalibor, O kenaanské „sakrační prostituci“ aneb o dějinách jednoho mýtu, in: „*Pouštěj svůj chléb po vodě...*“. *Sborník pro Milana Balabána*, Brno: CDK 1999, 66–93

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad, 6., přepracované vyd., Praha: Česká biblická společnost 1995

Biblia hebraica Stuttgartensia, 5., verbesserte Aufl., Studienausgabe, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997

COWLEY, Arthur, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, ed., with translation and notes, Oxford: Clarendon 1923

ČAPEK, Filip, Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele. Několik poznámek, *Teologická reflexe*, 2001, č. 1, 66–74

DAY, John, Asherah, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, New York: Doubleday 1992, 483–487

DAY, John, Ashtoreth, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, New York: Doubleday 1992, 491–494

- DONNER, Herbert, RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Mit einem Beitrag von O. Rössler, Bd. II. Kommentar, 2., durchges. und erw. Aufl., Wiesbaden: Harrassowitz 1968
- DRIVER, Samuel R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), 3. ed., Edinburgh: Clark 1996, Commentary XXII. 9–12, 252–254
- FLEISSIG, Jiří, BAHBOUH, Charif, *Základy moderní spisovné arabštiny. Díl I.*, 2. vyd., Praha: Dar Ibn Rushd 2003
- GESENIUS, Wilhelm, KAUTZSCH, Emil, BERGSTRÄSSER, Gotthelf, *Hebräische Grammatik*, 7. Nachdr. der 28. Auflage, Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1995
- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unverändr. Neudr. der 1915 erschienenen 17. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer 1962
- Große Konkordanz zur Lutherbibel*, Stuttgart: Calwer 1979
- HALPERN, Baruch, Kenites, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, New York: Doubleday 1992, 17–22
- HELLER, Jan, *Biblický slovník sedmi jazyků*, 4. rozš. vyd., Praha: Vyšehrad 2000
- HOLLADAY, John S., Jr., Kom, Khirbet el-, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, New York: Doubleday 1992, 97–99
- JENNI, Ernst, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, 3. Auflage, Basel: Schwabe 2003
- JENNI, Ernst, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann, Bd. II, München: Kaiser 1976
- JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu. Prameny k dějinám starověké Palestiny*, 4., doplněné vyd., Praha: Vyšehrad 1987
- KNAUF, Ernst A., Teman, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, New York: Doubleday 1992, 347–348

- KÖRNER, Jutta, *Hebräische Studiengrammatik*, 2., durchges. Aufl., Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie 1986
- MEYER, Rudolf, *Hebräische Grammatik*, unveränd. photomechanischer Nachdr., Berlin, New York: de Gruyter 1992
- MILGROM, Jacob, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, vol. 3A), New York: Doubleday 2000, V. 19. Unit 9: Mixtures, 1656–1665
- NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník*, 2. přepr. a rozš. vyd., 1. a 2. díl, Praha: Kalich 1956
- PETRÁČKOVÁ, Věra, KRAUS, Jiří et al., *Akademický slovník cizích slov*, dotisk 1. vyd., Praha: Academia 2000
- PORTEN, Bezalel, YARDENI, Ada, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Vol. 2. Contracts (+ Foldouts), Winona Lake: Eisenbrowns 1989
- PORTEN, Bezalel, YARDENI, Ada, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Vol. 3. Literature, Accounts, Lists (+ Foldouts), Winona Lake: Eisenbrowns 1993
- PRUDKÝ, Martin, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, *Teologická reflexe*, 2003, č. 2, 117–159
- SCHWERTNER, Siegfried M., *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, 2., überarb. und erw. Aufl., Berlin: de Gruyter 1994
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Bundesbuch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1994, 794
- STOLZ, Fritz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Sonderausg., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005
- VAN DER TOORN, Karel et al., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2., extensively rev. ed., Leiden: Brill 1999

WINTER, Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Orbis biblicus et orientalis 53), 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983

C.2. Elektronické zdroje

Internetová jazyková příručka, Ústav pro jazyk český Akademie věd ČR, v. v. i. ©2008 [cit. 22. února 2009]. Dostupný z www:
<http://prirucka.ujc.cas.cz/>

KOLMAŠ, Josef, KRUPA, Viktor, OPATRŇY, Josef, *Kdo byl kdo. Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté* [online]. Heslo Alois Musil. Praha: Libri 1999 [cit. 11. prosince 2008]. Dostupný z www:
<http://www.libri.cz/databaze/orient/list.php?od=m&start=31&count=10>

Rejstřík

Seznam zkratek

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AHI	DAVIES, Graham I., <i>Ancient Hebrew Inscriptions</i> . (sv. 1+2)
AP	COWLEY, Arthur, <i>Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.</i>
BO	<i>Beiträge zur Orientalistik</i>
COS	HALLO, William W., <i>The Context of Scripture II</i>
ČEP	<i>Bible. Český ekumenický překlad</i>
DDD	VAN DER TOORN, Karel et al., <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (řada)
HAE	RENZ, Johannes, <i>Handbuch der althebräischen Epigraphik</i> (pokud uvedeno bez dalšího určení, jde o sv. 1)
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
KAI	DONNER, Herbert, RÖLLIG, Wolfgang, <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i>
RE	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>
TAE	PORTEN, Bezalel, YARDENI, Ada, <i>Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt</i>
THAT	JENNI, Ernst, <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>

Přílohy

I. Tabulka transkripce

א	'
ב	b
ג	g
ד	d
ה	h
ו	w
ז	z
ח	ħ
ט	ṭ
י	y
כ	k
ל	l
מ	m
נ	n
ס	s
ע	'
פ	p
צ	ṣ
ק	q
ר	r
ש	ś
װ	š
ת	t

II. Přehled nápisů z Kuntillet Adžrud

Jde o syntézu dat z různých edic, které uvádějí nápisy z Kuntillet Adžrud. Nápisy, kterým se věnuje tato práce, jsou podrobněji zpracovány v kapitole 1.2. Diskutované nápisy z Kuntillet Adžrud. Kompletní přehled publikovaných textů je zde kvůli kontextu, jenž nám může pomoci posoudit různé argumenty k nápisům s Ašerou i při pokusech vysvětlit funkci nalezených budov.

Český překlad nevybočuje z navržených variant v edicích textů, je jen pracovní. Vlastní jména do češtiny nepřevádím, jejich výslovnost je nejistá a pro nás vedlejší. Více jsou rozpracovány jen texty důležité pro téma diplomové práce, kde jsou také komentovány možnosti překladu i významu – a to v příslušných kapitolách.

Kategorizace A–E sleduje rozdělení v MESHEL 1978, kterého se drží i většina dalších autorů. Kódy, pod kterými jsou nápisy uváděny, představují jen vlastní pomocné číslování, je však jimi odkazováno. V dalším řádku je výčet relevantních knih, které konkrétní nápisy citují, a číslování v nich užitých. Jde o tyto publikace:

- MESHEL 1978
- MESHEL 1992
- MESHEL 1993
- AHI
- COS
- HADLEY
- HAE
- ZEVIT.

Pod zkratkou AHI se skrývají dva svazky *Ancient Hebrew Inscriptions*. Druhý díl je doplněním prvního podle novějších nálezů a publikací. Týká se to našich nápisů číslo 8.024 až 8.028 (oddíly C a E).

Vybrala jsem právě tyto knihy, protože články Zeeva Meshela jsou hlavním zdrojem všech dalších článků o Kuntillet Adžrud a AHI, COS a HAE jsou standardní edice textů. Judith Hadley se zabývala několika nápisy velmi podrobně, takže její čtení a poznámky jsou citovány v dalších publikacích. A nakonec Ziony Zevit mě přesvědčil svou velmi podrobnou prací, kde navíc přesně uvádí, odkud získal informace.

Mezi další často citované autory patří M. Weinfeld a S. Ahituv. Jejich články o nápisích z Kuntillet Adžrud byly zdrojem některých z výše zmíněných publikací, takže je v obecné rovině také máme podchycené.

A. Písmena vrytá do keramiky před vypálením

A.1

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.001; HAE: KAgr(9):1; ZEVIT: str. 379

ʾ (*alef*)

Většina písmen, která byla vryta do skladovacích nádob ještě před vypálením, byla právě *alef*. AHI přímo samotné písmeno *alef* neuvádí, patrně jde jen o chybu tisku.

A.2

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.002; HAE: KAgr(9):1; ZEVIT: str. 379

י

Vyskytuje se méně. HAE čte také *lamed jod* (a nad *l* kroužek – znak pro nejisté písmeno). Zaznamenává jej jako *lamed* i v paleografické tabulce. Je pravda, že na kresbě je vidět tvar podobný *lamed* a *jod* je navíc na témže stěpu velmi zkosené. Dle mého soudu by to *lamed* bylo zkosené až příliš, k jednoznačnému soudu však podle nákrese nelze dospět.³⁰⁹

A.3

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.003; HAE: KAgr(9):1; ZEVIT: str. 379

qr

Objevuje se dvakrát.

Shrnutí:

O obsahu nebo určení oněch nádob bylo rozhodnuto předem, již v rámci výroby, tzn. ještě před vypálením. Díky neutronové aktivační analýze materiálu se zjistilo, že pithoi byly vyrobeny v okolí Jeruzaléma.³¹⁰ Nápisy A.1–3 nesla většina pithoi ze skladišť, nádoby jiného typu takto označeny nebyly.³¹¹ Meshel se proto oprávněně snažil nalézt systém těch zkratek. Zmiňuje paralelu s nálezy z Masady, kde byly nádoby označeny písmenem *taw* (odpovídá to návodu z mišny a tosefty pro popisování obětí a desátků), i když si je sám vě-

³⁰⁹ HAE, sv. 3, tabulka 4. Nákreš v HAE, sv. 3, tabulka II, č. 7.

³¹⁰ MESHEL 1992, str. 106–7.

³¹¹ MESHEL 1993, str. 1461.

dom problematického časového rozpětí osmi set let, které naše nálezy dělí. U Meshela to ale hraje důležitou roli při určování funkce Kuntillet Adžrud jako argument pro svatyni (navrhuje *qr* pro korbán, *y* jako desátek a *alef* pro první či nejlepší sklizeň).³¹²

J. Renz v HAE k tomu má výhrady. I když uznává, že jednotlivé zkratky jsou z náboženského prostředí, nevyskytují se v rámci jednoho systému.³¹³ Navíc je nepravděpodobné, aby písmena fungovala jako číslovky (*jod* – 10), před 2. stol. př. Kr. to nemáme doloženo.³¹⁴

B. Nápisy vryté do keramiky po vypálení

B.1

MESHEL 1978; AHI: 8.004; HAE: KAgr(9):2

'yr' (vlastní jméno)

B.2

MESHEL 1978; AHI: 8.005; HAE: KAgr(9):2

'dh (vlastní jméno)

MESHEL 1978 to v anglické části katalogu uvádí již v přepisu jako „*'Adah*“.

B.3

MESHEL 1978; AHI: 8.006

(*vlastní jméno*)

Meshel – a po něm AHI – zmiňuje jen jakési vlastní jméno bez bližšího určení.

B.4–7

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.007–10; HAE: KAgr(9):2; Zevit, str. 380 (pozn. 59)

lśr 'r (*patřící*) představenému města

³¹² MESHEL 1978.

³¹³ HAE, str. 53–54.

³¹⁴ HAE, str. 52.

Objevuje se čtyřikrát. Zeev Meshel zmiňuje podobné buly s textem „správci města“ v Jeruzalémě.³¹⁵

Shrnutí:

V této skupině je celkem sedm nápisů raně hebrejským písmem v horní, nejširší části nádob na skladování (cizojazyčné zdroje používají pro popis místa nápisu „shoulder“, „Schulter“). Čtyři z nich zmiňují jakéhosi představeného. „Zdá se, že alespoň některé z dodávek byly poslány k tomuto úředníkovi nebo byly na tom místě (Kuntillet Adžrud – pozn. A.K.) registrovány na jeho jméno.“³¹⁶

C. Nápis vyryté na okrajích kamenných nádob

C.1

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.011; HAE: KAgr(9):3; ZEVIT: str. 380

l'bdyw bn 'dnh brk h' lyhw (patřící) (vlastní jméno) synovi
(vlastní jméno), necht' je požehnán
před³¹⁷ YHW

J. Renz (HAE) píše kroužek (znak pro nejisté písmeno) nad první a třetí *bet*.³¹⁸ Také uvádí, že na konci nápisu je ještě vidět vodorovný rys, snad část písmene *he*. Toto poslední písmenko tam přidává i Z. Meshel v překladu.³¹⁹ Jiní (AHI, ZEVIT) tam to písmenko nepřidávají. Paleografická analýza v HAE řadí písmena spíše k archaickým formám, jež jsou pro vyryté nápisy příznačné. *Bet* občas chybí dolní tah, stejně tak i *jod*, autor měl asi problémy s materiálem, do kterého ryl. Kamenná nádoba, která nese tento nápis, vážila víc než 200kg. Byla nalezena u jižního skladiště.³²⁰

³¹⁵ MESHEL 1978.

³¹⁶ MESHEL 1993, str. 1461. Podobnými slovy i MESHEL 1992, str. 107.

³¹⁷ K překladu předložky *lamed* v souvislosti s požehnáním viz kap. 1.2.

³¹⁸ Zcela oprávněně, chybí jim dolní délka, trojúhelník není u třetího uzavřen a u prvního má nezvyklý sklon.

³¹⁹ MESHEL 1993, str. 1461.

³²⁰ V tomto případě vzniká nejasnost, MESHEL 1992, str. 106, a ZEVIT, str. 380, uvádějí, že byla nalezena u vchodu do jižního skladiště. Zeev Meshel však ve svém článku o rok později tvrdí, že se našla na vršku suti zaplňující improvizovaný sklep v jižním skladišti (MESHEL 1993, str. 1459). Zevit také nesouhlasí s Meshelovým tvrzením, že nádoba byla ke vchodu u jižního skladiště dotáhnuta z *bench room*, byla tam kvůli přípravě obětí (Zevit obecně určuje funkci

C.2

MESHEL 1978; AHI: 8.012; HAE: KAgr(9):4; ZEVIT, str. 381

šm 'yw bn 'zr (vlastní jméno) syn (vlastní jméno)

Zevit s odvoláním na MESHEL 1992 říká, že tento nápis byl nalezen v *bench room*. (MESHEL necituje přesné znění tohoto nápisu, proto není uveden v literatuře výše, jen udává obecné informace, kde byl jaký typ keramiky nalezen).

C.3

MESHEL 1978; AHI.1: 8.013; HAE: KAgr(9):5; ZEVIT, str. 381

hlyw (vlastní jméno)

Meshel jej v anglické části katalogu 1978 rovnou přepisuje jako „Helyau“. Stejně jako u předchozího, Zevit uvádí místo nálezu v *bench room*.

C.4

AHI: 8.027

'lyw (vlastní jméno)

Tento nápis uvádí pouze G. Davies, jeho komentář nás také nedovede dále, zní: „vlastní jméno, neznámý kontext“. Odkazuje se na R. Zadoka, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* a informace Z. Meshe-la. (Do skupiny C jsem jej zařadila jen odhadem – stejně tak mohl být nalezen na keramickém střepu, tzn. skupina B.)

C.5

AHI: 8.028

'š' (vlastní jméno)

Platí to samé, co je uvedeno u nápisu C.4.

Shrnutí:

jižní části dvora jako přípravný – byla tam ohniště i snadný přístup ke skladovaným potravinám).

MESHEL 1992 uvádí čtyři nápisy na nádobách tohoto druhu, cituje ale jen nápis C.1 jako nejlépe zachovaný. „Tyto kamenné mísy byly zjevně věnovány Bohu Izraele dárce, kteří usilovali o jeho požehnání.“³²¹ Vhledem k dalším nápisům, kde se objevují i jména dalších bohů, není jisté, komu byly darovány tyto nádoby (s výjimkou C.1). Jejich funkce je ale velmi pravděpodobná.

D. Nápisy na omítce černým nebo červeným inkoustem

D.1

MESHEL 1978, 1993; AHI: 8.014; HAE: (D – č. 1); ZEVIT: str. 372

(nečitelné)

Tento nápis byl napsán fénickým písmem černým inkoustem, ale zachoval se nám jen jako příliš zlomkový a vybledlý útvar, než aby byl rozluštitelný. Byl nalezen *in situ* na severním sloupku dveří mezi *bench room* a dvorem.

D.2

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.015; COS: 2.47C; HAE: KAgr(9):6; ZEVIT: str. 373

I. varianta MESHEL 1978

- | | |
|----------------------------------|--|
| 1. ... <i>brk.ymm.wyšb 'w...</i> | AHI: Nejisté první <i>bet</i> (var. <i>alef</i>) ³²² |
| 2. ... <i>hyṭb.yhwh...</i> | HAE: nejisté <i>he</i> na začátku |
| 3. <i>ytnw.l...</i> | AHI, HAE: nejisté <i>jod</i> (možná ještě na zač. <i>he</i>) |
| 4. <i>'šrt...</i> | AHI: dává na začátek lacunu |

II. varianta MESHEL 1992³²³ + ZEVIT³²⁴

- | |
|---|
| 1. [... <i>y</i>]' <i>rk(w).ym(y)m.wyšb 'w[...]</i> <i>tnw.l[y]hwh[]tymn.wl[]'šrt[h]</i> |
| 2. [...] <i>hyṭ(y)b.yhwh.hty[mn.w'šrth...</i> |

překlad varianty II.

³²¹ MESHEL 1992, str. 107.

³²² AHI tento nápis rozděluje na dva řádky (předěl mezi 1. a 2. ř. v našem přepisu).

³²³ Meshel 1993: 1. ř.: kroužky nad prvním *alef* a *taw* ve slově *tymn*, vynechává poslední *he* v závorkách; 2. ř.: *ht* před závorkou na konci nejisté.

³²⁴ ZEVIT: 1. ř.: na začátku v záorce *tet*, nemá *matres* (*waw* a *jod* v závorkách), do další hranaté závorky dodává *.wy*, před *tymn* umísťuje do závorky tečku, na konci bez *he*; 2. ř.: vynechává dodané *jod* v záorce, *hty* uvádí jako *h^ot^oy* (tzn. s vloženými dvěma neurčitelnými písmeny), neuvádí poslední slovo (*.w'šrth*).

1. Ať prodlouží jejich dny³²⁵ a nasytí se... a dají³²⁶ YHWH Témanskému³²⁷ a (jeho)³²⁸ a/Ašeře
2. prokaž dobro, YHWH Témanský (a a/Ašero)

Nápis byl nalezen blízko severní zdi *bench room*, ze které spadl. Písmo bylo určeno jako fénické. Text musel být zrekonstruován z více než 20 kousků.

J. Renz (HAE) se blíže zabývá tím, proč by písmo mělo být určeno jako fénické. Odkazují na to hlavně formy *jod*, ale do jisté míry i *bet* a *waw*. Slovesa by se dala určit v rámci obou jazyků – fénického i hebrejského. Jméno YHWH a *plene* psaný závěr slova *ytw* by odpovídal spíše hebrejštině. Jeho závěr zní: hebrejský nápis, eventuálně psaný fénickým písmem. (Podle nákresu v HAE, sv. 3, tabulka III, se jedná opravdu o starší formy písmen.)

D.3

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.023; COS: 2.47D; HAE: KAgr(9):7; ZEVIT: str. 372

1. ...]/wbzr(w)ḥ.ʾl.br[...
2. ...]/wymś(w)n.hr(y)m/wyd(w)k(w)n.gbn(wny)m[...
3. ...]wšdš.ʾly[...
4. ...]lbrk.bʾl.by(w)m mlḥ[mh]
5. ...]lšm(.)ʾl.by(w)m mlḥ[mh]

1. a když El se zaskvěl...
2. a hory se rozpustí / pahorky budou rozmáčkny
3. a...³²⁹
4. velebit Baala ve dni boje
5. jménu Ela ve dni boje

³²⁵ Jde o známou frázi překládanou v ČEP nejčastěji jako „budeš dlouho živ“. Spojení sloves *brk* a *šbʾ* v Ž 91,16.

³²⁶ Tak to přeložíme, pokud dodáme na začátek *wy* jako Zevit.

³²⁷ Diskuze o překladu – viz kap. 1.2.

³²⁸ Pokud dodáme na konec řádku *he* (není tam část písmena, ale lacuna), bude fungovat jako sufix 2. sg. m. Není však obvyklé, aby vlastní jméno mělo sufix, k tomu také diskuze v kapitole 1.2.

³²⁹ Zevit překládá první slovo jako „šest“ (vyvozuje ze semitských jazyků obecně). Také poznamenává, že podle pozice v nápisu by mohlo jít i o jméno božstva. Druhé slovo chápe jako předložku odvozenou od slovesa *ʾ-l-h* (v dialektické formě). Je otázkou, zda je rozumné se pouštět do překladu, když nevíme, co následuje.

Takto, v pěti řádcích, byl nápis publikován 1992 Z. Meshalem.³³⁰ AHI tento text uvádí ve skromnější variantě – řádky 1, 5 a 6 bez doplňků v závorkách (jako zdroj uvádí M. Weinfeld, Kunttillet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance, *Studi Epigrafici e Linguistici* 1, 1984, 121–130). Ziony Zevit zmiňuje katalogové vydání, kde Meshel publikuje pouze tři řády z udávaných pěti (ve tvaru: *wb'rh. 'l.b / brk.b 'l.bym.ml / šm. 'l.bym.ml*). Mezistupněm k nápisu v tabulce je varianta J. Renze v HAE.³³¹ Zevitem citované čtení nápisu podle S. Ahituva uvádí text v šesti řádcích (druhý řádek dělí na dva). Zároveň dodává ke konci řádků u 1. [*šy hrm*, ke 2. [*kdng tḥth* a k 3. [*bhr bšn*. Toto rozšíření textu pochází patrně z jeho zkoumání materiálů Izraelského muzea. COS navrhuje místo *gbnm* na konci druhého řádku *pbnm* – churritské slovo pro „horu“. Před tímto slovem čte *wyrkn* („změknout, zjihnout“).

Je možné, že tento nápis je součástí D.1 nalezeným *in situ*. Byl také objeven v *bench room* (u vchodu do dvora) a rovněž je psán fénickým písmem. Byl nalezen na jediném kusu omítky (odpadají otázky nad pořadím řádků).

Podle COS, vzhledem k tomu, že jazyk je hebrejský, můžeme slovo „El“ chápat jako označení pro boha Izraele a také „Baal“ jako titul téhož.³³²

D.4–5

MESHEL 1978, 1993; HAE: (D – č. 2–3); ZEVIT: str. 374

(nečitelné)

HAE zmiňuje tyto nápisy, ale mimo svůj „systém“, stejně jako je tomu u nápisu D.1. Byly nalezeny u vchodu do západního skladiště,³³³ písmo bylo určeno jak starohebrejské. Pod těmito dvěma „nápis“ se skrývají dvě nečitelná písmenka psaná červeným inkoustem. Vedle je kresba, snad profil lidské hlavy. Nápis je od ní nalevo. Ziony Zevit čte první písmenko *m(/s [?])*, druhé jako *p/b* (?). Nezůstaly ovšem v takové podobě, abychom si mohli být jisti, ona čtení jsou spíše dohady.

Shrnutí:

V této skupině se nám již rekonstrukce a čtení nápisů zkomplikovaly, jak je vidět na zmnožení variantních čtení. Kromě nečitelného D.1 byly všechny nalezeny v sutí, spadané ze svého původního místa. Zajímavou poznámkou

³³⁰ V 5. ř. je druhé písmeno *sin/šín*, v MESHEL 1992 omylem přepsáno jako *samek*. MESHEL 1993 uvádí jako nejistá písmena v 1. řádku *reš* na konci a ve 2. ř. *gimel* i *nun* před poslední závorkou. V řádcích 4 a 5 kroužek nad oběma *chet*.

³³¹ Stručně lze říci, že neuvádí písmena v kulatých závorkách a vynechává řádky 2. a 3.

³³² COS, str. 173. Stejná debata se měla odehrát nad Samařskými ostraky.

³³³ Meshel 1992, str. 107.

Z. Meshela je odkaz na biblický návod v Dt 6,9: „Napišeš je také na veřejnosti svého domu a na své brány.“ To se konkrétně týká *Šemá Jisrael*, Meshel v tom ale vidí souvislost s našimi nápisy, také nalezenými na zárubni dveří.

E. Nápisy s kresbami na keramických nádobách (2 pithoi)

PITHOS A

V horní části měl vyryto písmeno *alef* (viz A.1). Jsou na něm kresby krávy kojící tele, hráč na lyru, 2 postavy Bese, část koně, na druhé straně je strom života spásaný kozorožci, lev, kanec a část koně a lva.

E.1

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.017; COS: 2.47A; HADLEY: č. 1; HAE: KAgr(9):8; ZEVIT, str. 390

1. 'mr '[šy]w hm[ʔ]k 'mr lyhl[]wlyw 'šh wl[] brkt(y) 'tkm
2. lyhwh šmrn wl' šrth

1. král (vl. jméno) říká: řekni (vl. jméno) a (vl. jméno) a...: žehnám vám
2. před³³⁴ YHWH Samařským a jeho a/Ašerou

Tento nápis je nad hlavou levého, většího Bese. Částečně se s kresbou překrývá. Je ve dvou řádcích – tak jak to zde znázorněno. Při první publikaci (MESHEL 1978) nebyly uvedeny návrhy v závorkách a několik písmen v jejich okolí (tak i HAE). Varianta čtení uvedená výše je z vydání MESHEL 1992, od níž se ostatní varianty příliš neliší.³³⁵

Zeev Meshel na začátku nápisu rozeznává formuli X řekl Y a Z.³³⁶ Také vidí ve druhém slově jméno izraelského krále Jóaše – pouze s přehozenou teoforní částicí. Takové transpozice nebyly neobvyklé.³³⁷ Judith Hadley se tomu však brání. Sice se v tom konkrétním místě nápisu dají najít zbytky *waw* a *mem*, ale doplnit to na jméno krále není jediná možnost. Ona by dle svého tvrzení našla vícero možností, co tam doplnit.

³³⁴ K překladu předložky *lamed* v souvislosti s požehnáním viz kap. 1.2.

³³⁵ MESHEL 1993 text uvádí stejně, AHI a J. Hadley taktéž, ovšem jen po kombinaci *lyhl*. Do následující hranaté závorky doplňuje Hadley *l'l* a před další hranatou závorkou škrtná *lamed* i závorku a píše jen tři tečky a neuvádí doplněné *jod* v kulaté závorce ke konci prvního řádku. V těchto rozdílech se drží původní zveřejnění nápisu v roce 1978.

³³⁶ MESHEL 1978. Další s ním souhlasí.

³³⁷ COS, str. 171.

Takové doplnění je vskutku nejisté, ač nesmírně lákavé. Zpřesnilo by se tím datování naleziště a zároveň by se objasnilo propojení do Palestiny. Žádný jiný nálezh ovšem ke králi Jóášovi neukazuje. Zcela vyloučit to zároveň nemůžeme, z paleografického hlediska by se písmena pro slovo *hmlk* prostorově vešla.

Ziony Zevit neuvádí text ve větších změnách. Proti doplnění třetího slova na „král“ argumentuje, že ani *mem* není jisté, zachovala se jen spodní délka písmene, která by mohla značit i *nun* či *pe*. Meshelova transpozice, a tím získání jména známého krále, Zevita také nepřesvědčila. Uznává čtení *hmlk* jako možné, avšak nikoli nutné (není si jist, zda by se tam to *lamed* vešlo – podle překreslení nápisu v HAE, sv. 3, tabulka III, patrně ano). Zajímavý je však jeho popis té předposlední lacuny, v našem nápisu poslední hranatá závorka v prvním řádku. Zevit tam zaznamenává 23 mezer, tzn. 23 písmen a značek.³³⁸ Je to jeho odhad podle Meshelovy kresby, uvádí jej však jako velmi pravděpodobný, protože druhý řádek nápisu slouží jako kontrola.

PITHOS B

Nesl písmena *qr* (viz A.3) a mimo jiné kresby modlících se postav, lukostřelce, býka a krávy.

E.2

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.021; COS: 2.47B (3. část); HADLEY: č. 2; HAE: KAgr(9):9 (ř. 1–10); ZEVIT: str. 394

*'mr 'mryw 'mr l'd(w)ny hšl(w)m 't(h) brktk lyhwh t(y)mn wl' šrth ybrk(k)
wyšmrk wyhy 'm 'd(w)ny [...]*

(vl. jméno) říká: řekni mému pánu: Je s tebou vše v pořádku?³³⁹ Žehnám ti před JHWH Témanským a jeho a/Ašerou. Necht' ti žehná a chrání tě a je s mým pánem...

Text se nalézá napravo od procesí modlících se a překrývá kousek býka. Byl napsán ve dvou sloupcích rudým inkoustem.³⁴⁰ Renz (HAE) a Ziony Zevit to tak uvádějí a nápis rozdělují na 10–11 řádků. Zevit má o jeden řádek více, protože ještě na začátku čte *'mr*. Jelikož autoři nápisů ne vždy považovali psaní slova do jednoho řádku za nutné, není pro naše účely rozčlenění do řádků podstatné. Z překladu je jasné, že jde o jeden text, celek, který byl napsán do sloupce, a proto z praktických důvodů rozčleněn.

³³⁸ Navrhuje např. doplnění „(vlastní jméno) postavil jsem tuto místnost pro tebe“ nebo „(vlastní jméno) a žehnám ti“.

³³⁹ Stejná slova jsou přeložena v 2 S 20,9 jako přání „pokoj tobě“.

³⁴⁰ HAE, str. 62.

Základem je nám varianta Z. Meshela z roku 1993.³⁴¹ J. Hadley (odkazující na práci Debry Chase) v tom vidí standardní oslovení následované dotazem, jak se adresátovi daří.³⁴² Ziony Zevit ovšem s poukazem na to, že text nebyl vysloven, ani poslán jako dopis, odmítá zařadit jej do žánru epistolárního, vidí ho v kontextu kultickém.³⁴³

E.3

AHI: 8.024; HAE: KAgr(9):9 (ř. 13)

hś'rm ś'rm

ječmen, ječmen

Jedná se jen o dvě slova. Renz (HAE) i Graham Davies (AHI)³⁴⁴ uvádějí celé první slovo jako nejisté, až na určitý člen na začátku. Davies proto nabízí ještě variantu *wh. šmrn* s kroužkem nad *waw* (Davies v transkripci nerozlišuje *š* a *ś*, přesto patrně myslí na „Samaří“).

Ziony Zevit nabízí jako varianty prvního slova *šlm* („pokoj“) nebo *šm[r]n* („Samaří“), pak mezera a slovo *ś'rm* („brány“). Nápis má patrně souvislost s dalšími texty - viz také komentář u E.6-9.

E.4

AHI: 8.016; COS: 2.47B (1. část); HADLEY: u č. 3; HAE: KAgr(9):10 (ř. 2); ZEVIT: str. 398

lyhwh.htmn.wl'šrth

pro³⁴⁵ YHWH Témanského a jeho a/Ašeru

Tento text je nad hlavami prosebníků (Zevit). Epigraficky je nejisté mem, Renz (HAE) i Davies (AHI) jej obdařili kroužkem. Další otázkou je vztah nápisu k ostatním. Zeev Meshel tento nápis vůbec neuvádí. AHI uvádí oba nápisy, ale jako samostatné, HAE je uvádí pod sebou v rámci stejné jednotky, ale s poznámkou, že spolu nesouvisí.

³⁴¹ Oproti svému předchozímu čtení z roku 1992 kompletuje slovo *hšl(w)m* jako jisté, naopak poslední *kaf* ve slově *ybrkk* mění na nejisté. Podobně (jako varianta 1993) to uvádí i další publikace – HAE, AHI, HADLEY, jen s drobnými pochybnostmi nad jistotou několika málo písmen (např. *matres lectionis*), někteří dodávají na konec ještě *y... k...* HAE jak v přepisu, tak v překreslení (sv. 3, tab. IV) uvádí za prvním *lamed* tečku. Výraznější nejistota vzniká pouze u počátečního *'mr*. MESHEL 1978, AHI a HAE ho neuvádějí, MESHEL 1992, 1993 a HADLEY jej tam čtou.

³⁴² HADLEY, str. 185.

³⁴³ ZEVIT, str. 395.

³⁴⁴ Jako zdroj, odkud ten nápis vyčetl, uvádí AHI kromě HAE i obrázek 11 z MESHEL 1978 a Lemairův článek v BO 54.

³⁴⁵ Také předložka *lamed*.

Zevit uvádí „dvojnápis“ E.4-E.5. Judith Hadley zmiňuje, že v muzeu viděla nápis E.4 nad nápisem E.5. Protože ale nebyl zatím dostatečně publikován a prozkoumán, nelze s ním tak dále pracovat. Badatelce spíše připadalo, že E.5 má určitou souvislost s nápisem E.2 (psaným do sloupce), přestože je E.5 psán do řádky. Ovšem nemohla to blíže prozkoumat. COS to tak uvádí – E.4-E.5 a pod ně přidává ještě E.2.

E.5

MESHEL 1992, 1993; AHI: 8.022; COS: 2.47B (2. část); HADLEY: č. 3; HAE: KAgr(9):10 (ř. 1); ZEVIT: str. 398

kl 'šr yš' (y)l m' (y)š ḥ(w)nn h(w)'[]wntn lh yhw(h) klbbh

Cokoli žádá od milosrdného člověka... a YHW mu dá podle jeho přání³⁴⁶

Varianta textu je z MESHEL 1993.³⁴⁷ Nápis se částečně překrývá s kresbou modlicích se postav, podle Ziony Zevita s nimi má souvislost. Ohledně souvislosti s dalšími nápisy viz poznámky u nápisu E.4.

Podle Zevita i Judith Hadley zde máme doklad zkráceného božího jména, které jinak známe jen jako teoforní element. A. Lemaire u jiného nápisu, kde je YHW na konci, tvrdí, že to pisatel zapomněl.³⁴⁸ Zde se slovo nachází uprostřed nápisu – je to tedy úmysl. Zeev Meshel tam sice ono *he* na konec přidává, ale spíše jako dodatek.

Celkově se varianty překladů našeho nápisu rozvily do podivuhodné šíře. Meshel 1993 překládá: „...Všeho, co půjčuje, se vzdává a YHWH ho obdaruje podle všech jeho přání.“ Ziony Zevit dospěl ke tvaru: „Vše, co žádá od člověka, jenž jedná milosrdně, on (?), a YHW mu dá podle jeho srdce.“ A do třetice v HAE stojí: „Se vším, co od někoho vyprosil, (jej) milostivě obdařil, (...), a YHW mu dal podle jeho přání.“

Zcela jinak pojednal text COS. Začátek uvádí ve tvaru *wyš' l [.] kl* (a jen *kl* považuje za jisté). Místo třetího *šin* (naší varianty) navrhuje *lamed* (podle nápisu COS 2.53 z Chirbet Bét Lay a např. Jon 4,2). Po hranaté záorce se obecnému pojetí vzdaluje velmi – upozorňuje, že tam není dělítka slov, takže v nápisu stojí *wntnldyhw*, což rozděluje na *wntn.ldyhw* („a dá podle jeho potřeb“). Argumentuje hlavně tím, že by tam bylo defektně psáno boží jméno, což není na pithoi doloženo, ovšem větším rozdílem je jeho čtení *dalet* na místě

³⁴⁶ Doslovně „podle jeho srdce“. Volnější překlad tohoto sousloví sleduje Zevitův výklad a pozn. 5 v HAE, str. 64.

³⁴⁷ Varianty čtení nejsou nijak výrazné (kromě COS, který je citován v textu), jen osobní zájmeno po *hmn* doplňuje HAE jako 2. sg. m. (*'th*).

³⁴⁸ HADLEY, str. 187. Týká se to nápisu C.1.

he. Závěr čte *klbph*, doslovně „vše, co je v jeho ústech“. Tak mu vychází celý text jako: „A nechť poskytne (?) vše, co žádá od soucitného boha..., a nechť poskytne podle jeho potřeb vše, co žádá.“³⁴⁹

E.6–9

MESHEL 1978, 1992, 1993; AHI: 8.018–20.25; COS: u 2.47B; HAE: KAgr(9):9 (ř. 11, 12, 14); ZEVIT: str. 397

E.6	<i>tet</i> →	<i>pe-ajin</i>
E.7	<i>ajin</i> →	<i>ajin-pe</i>
E.8	<i>kaf</i> →	<i>pe-ajin</i>
E.9	<i>(neznámý rozsah)</i>	

Přesného popisu rozmístění a rozsahu abeced na druhé pithu asi nedosáhneme. Tabulka uvádí Zevitovu variantu plus rezervu na alternativu z MESHEL 1992 (4 abecedy s přehozenými *pe* a *ajin*). V katalogu (MESHEL 1978) zmiňuje autor pouze 3 abecedy od *tet* po *taw* s přehozeným pořadím *pe* a *ajin*. Tak to cituje i AHI.³⁵⁰ HAE čte:

- ř. 11 *tet* – *reš* (*pe* a *ajin* přehozené)
- ř. 12 *ajin* – *taw* (nepřehozené)
- ř. 14 *kaf* – *šin* (*pe* a *ajin* přehozené)

Ziony Zevit uvádí abecedy ve stejném rozsahu jako HAE, resp. uvádí stejná počáteční písmena. COS zmiňuje v popisu pithu B jen jednu kompletní abecedu s přehozenými písmenky *pe* a *ajin*.

J. Renz (HAE) abecedy přiřazuje k nápisům E.2 a E.3, protože byly také v těch sloupcích psaných červeným inkoustem. Ziony Zevit vnímá tyto dva sloupce odděleně. Jeden sloupec je náš nápis E.2, napravo od něj je sloupec nápisů, jejichž pořadí je: E.11-E.6-E.7-E.3-E.8. Abecedy interpretuje jako určitý druh kouzla, který má související nápis chránit.³⁵¹

E.10

MESHEL 1992, 1993; AHI: 8.026; COS: u 2.47B; ZEVIT: str. 398

³⁴⁹ COS, str. 172.

³⁵⁰ Výčet v AHI působí trochu zmateně, protože u 8.018 vypadl samotný text, zato v popisu tohoto textu zmiňuje 3 kopie abecedy, aby je pak navíc zvlášť uvedl pod čísla 19 a 20. V druhém svazku přidává pod číslem 8.025 řádek 12 z HAE: KAgr(9):9 nejspíše z toho důvodu, že v této variantě nebylo pořadí *pe* a *ajin* přehozeno oproti normě, která se patrně definitivně ustálila až později.

³⁵¹ ZEVIT, str. 398.

šknw / 'mš / šmryw / 'zyw / mšy

Meshel zmiňuje pouze seznam vlastních jmen. Zevit tvrdí, že jde o šest jmen, ale jen pět je čitelných. Navíc je dává do souvislosti s těmi modlícími se osobami (snad jejich jména?), protože byly nalezeny v blízkosti kresby. COS je uvádí v počtu šesti, navíc uvádí jméno „Eliyaw“.

E.11

ZEVIT: str. 397

(r)'mn

Nápis byl nalezen blízko horního okraje pithu, jsou viditelná 4 písmena. První je velmi nečitelné, snad *reš*, zbylá písmena nejistá. Kořen *'-m-n* se překládá „ni být pevný, hi věřit“.

Shrnutí:

Zeev Meshel již v katalogu píše, že nápisy byly na pithoi těžko čitelné. Kvůli lepší čitelnosti používali i speciální fotografické postupy. Archeologové udělali velký kus práce již samotným kompletováním stěpů, protože se jim podařilo sestavit oba pithoi. Protože na sobě měly vyryté *alef* a *qr* (viz A.1 a A.3), je velmi pravděpodobné, že tyto nádoby stály původně ve skladištích.

J. Renz (HAE) paleograficky rozeznává dva typy písma, tedy minimálně dva autory, z nichž jeden se podílel na obou pithoi. Jeho styl písma je kompaktnější, využívá také archaičtější formy písmen, druhý typ písma má zase dlouhé koncové linie, navíc mísí archaické formy i mladší typy písmen.

Celkové shrnutí:

„Charakteristické pro nápisy z Kuntillet Adžrud je konsekventní psaní *defective* uprostřed slova vedle *plene* na konci.“³⁵² Takto shrnuje paleografický rozbor Johannes Renz (HAE). Navíc tyto nápisy spojuje se Severním Izraelem na základě tvaru teoforního elementu *-yw* (zatímco v Judsku to bylo *-yhw*).³⁵³ Ještě bychom měli dodat, že celý soubor nápisů zařazuje do kapitoly nápisů z 9. století.

³⁵² HAE, str. 52; ovšem zmiňuje i několik výjimek z tohoto pravidla.

³⁵³ Odvolává se na práce A. Lemaira (HAE, str. 52).