



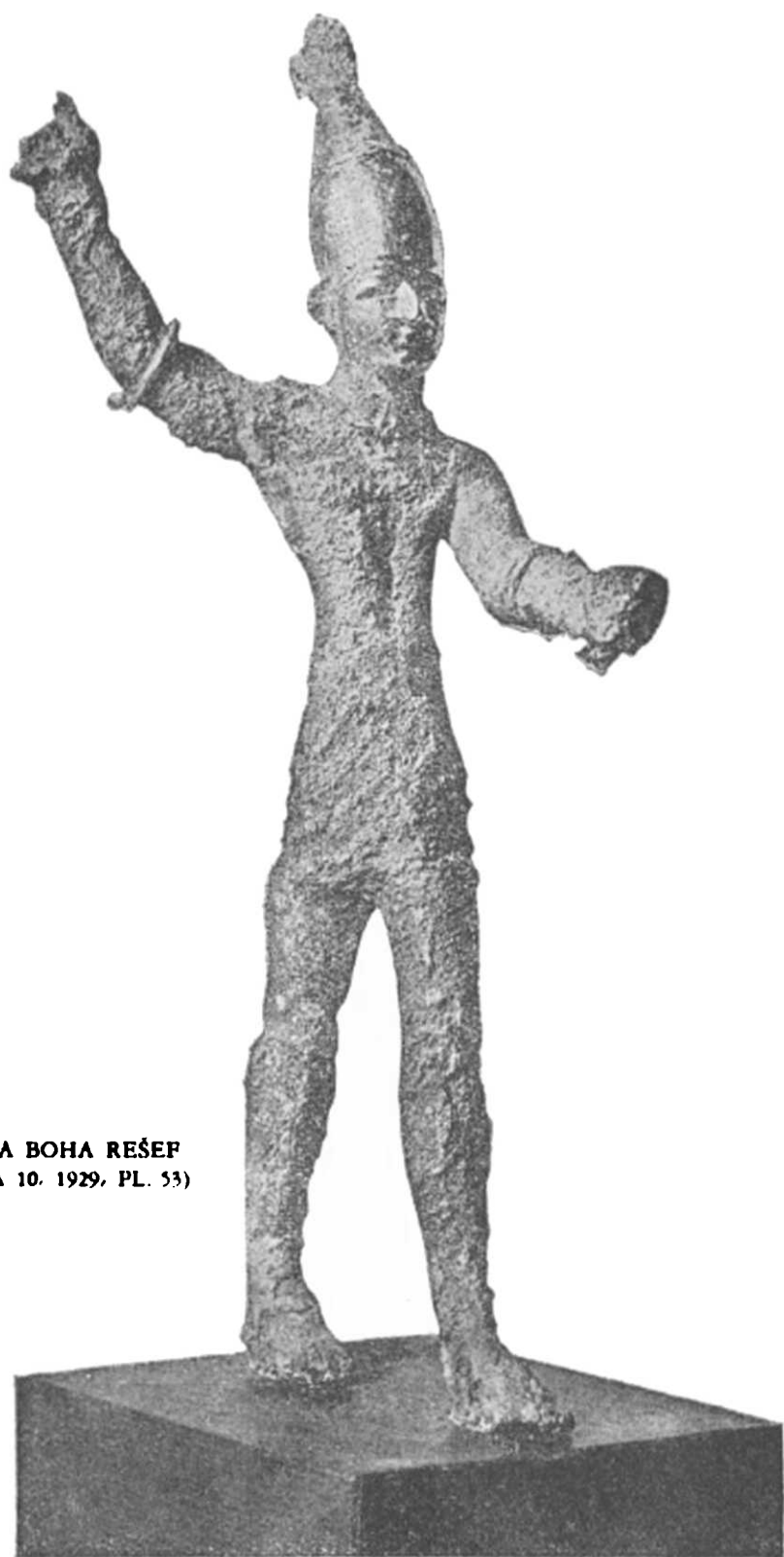
FRANTIŠEK KOTALÍK

RAS ŠAMRA-UGARIT

ČESKÁ KATOLICKÁ CHARITA

FRANTIŠEK KOTALÍK

RAS ŠAMRA - UGARIT



SOŠKA BOHA REŠEF
(SYRIA 10. 1929, PL. 53)

FRANTIŠEK KOTALÍK

RAS ŠAMRA - UGARIT

**STUDIE O VÝZNAMU
A VZTAZÍCH UGARITU K PROSTŘEDÍ
A KNIHÁM STAROZÁKONNÍM**

1955

ČESKÁ KATOLICKÁ CHARITA

Je věru spravedlivé zde vzpomenouti zesnulého děkana Římskokatolické cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Praze-Litoměřicích Mons. Dr. Josefa Hronka, který pisatele svým milým a srdečným způsobem povzbudil, aby původní spisek mnohem užšího rozsahu o vykopávkách v Ras Šamra a jejich významu pro texty starozákonní připravil k tisku. Takto byla původní práce téměř znovu přepracována, mnohé kapitoly doplněny a celek rozšířen novými, důležitými přínosy odborné literatury, sahající časově až po dobu tisku tohoto díla. Při vlastní práci byl pisateli plně otcovským rádcem, štedrým pomocníkem a rozdavatelem svého širokého vědeckého rozhledu, ano i nejspravedlivějším soudcem i ukazatelem mnohých nedokonalostí katedrový profesor biblických věd, nynější děkan CM bohoslovecké fakulty Dr. Jan Merell. Jemu nesmírně vděčím za tak účinně pomocnou a přehojně štedrou ruku.

F. K.

DÁVNÝ NÁZEV MĚSTA RAS ŠAMRA

Ras Šamra, starověký Ugarit, byl znám téměř po několik desítk letí, především z dopisů Tell-Amarny. V tomto archivu egyptské oblasti se čte jméno našeho Ugaritu alespoň v šesti dopisech. V různých písemnostech, nalezených po roce 1928/29, se vyskytuje jméno města jak v akkadském pravopisu *U-ga-ri-it*, tak i v domorodém jazyku tohoto království *Ugrt*.¹ Mezi amarnskými dopisy jistě jeden pochází přímo odtud (Knudtzon č. 45). Původcem dopisu je jakýsi *(M)i-is-tu*. Pravděpodobně tehdy ještě chattijská moc nezahrnovala severní Syrii, prosí přece jmenovaný, snad plným jménem Mistu, faraona o pomoc.

Gebalský kníže Rib-addi seznamuje faraona v dopisu č. 89 podle Knudtzona s protiegyptskou náladou ve velkých pobřežních městech severní Syrie, totiž v Sóru (Tyru) a v Ugaritu. Gebalský kníže ovšem ujišťuje faraona o své vlastní věrnosti a naznačuje obavy před budoucími událostmi. V jiné zprávě (Knudtzon č. 126) čteme stížnosti, že pisatel dopisu nemůže poslati lodi do Ugaritu pro dříví faraonovi pro nepřátelství amurrejského panovníka Aziru. Naznačuje se i vítězný postup Chattijců na severu, který možná zasáhl již i samo město Ugarit.

O Azirovi víme ještě z jiného dopisu (Knudtzon č. 98), že celý kraj od Gebalu, Byblos až po Ugarit je již v moci Azirově, který tak osvobodil velikou oblast od egyptského panství.

Sórský, tyrský panovník Abimilki se též zmiňuje faraonovi o Ugaritu (Knudtzon č. 151): A Ugarit, tvrz, pevnost? královu pohltit oheň, polovina města je pohlcena a druhé poloviny není, ani chattijského vojska není.

V těch těžkých dobách 15. a 14. století př. Kr. nebyl jistě ani Ugarit ušetřen četných válečných pohrom. Překvapí nás též značný

zájem tyrského panovníka Abimilki o toto město. Je nikoliv nepravděpodobné, že Ugarit byl možná ve velmi těsných poutech, snad i přátelských, s Tyrem. Vztahy mezi Ugaritem a Tyrem, jak zřetelně vykreslují dopisy amarnské, jsou asi takového druhu, jako by byl Ugarit dokonce přímou kolonií tyrskou, jako se jí později stalo i severoafrické Karthago. Karthagiňané ještě po staletích prokazovali úctu svému mateřskému městu tím, že tam každoročně posílali oběti pro *Melk-qarta*. Proto asi i Ugaritští zachovávali po dlouhou dobu náklonnost mateřskému městu. Zdá se, že bezprostřední mateřské území v severní Syrii bylo širší, totiž od Tyru přes Sidon, Bejrut až po Gebal, Byblos. Vždyť mythologické texty z Ras Šamra se tak podstatně shodují s písemným materiálem o tolik století pozdějšího Filona z Byblos, Gebalu. Nebyla by tu jakási duchovní jednota ve větší oblasti fenicko-syrské? ²

Zprávy o Ugaritu z egyptského prostředí se nevyčerpaly pouze dopisy amarnskými. Báseň Pentaurova vzpomíná nevěrného společenství s mocí chattijskou města Ugaritu proti Ramsesovi II. asi v roce 1235 př. Kr.³ Egyptské geografické seznamy doby faraona Amenofise III. i Ramsese II. vypočítávají mezi místy a městy *Qdš*, *Tnp*, *Qrqmš*, také *ikrt*. Tento poslední místní název ztotožňuje Simons, Jirku, Gauthier i Müller s městem Ugaritem dopisů amarnských.⁴ Ugarit nebyl neznám ani textům hettitským. Jedno místo v archivu Boghaz-köi mluví o výpravě na západ k Amurru a Ugaritu. Jiný text téhož archivu nám zachovává ukázkou hettitské modlitby k bohyni Ištar města Ninive, i Ugarit je jmenován mezi městy Alalach a Sidon.⁵

Z akkadských textů je jistě dosud nejvýraznější zpráva z doby zákonodárce Chammurapiho o Ugaritu a o návštěvě jeho knížat v paláci krále Zimrilim. Tento text se našel při Tell Chariri, místě dávnověkého Mari.⁶

Toto byl takřka první nález v přebohatém archivu Mari. Dossin našel v témže ekonomickém archivu ještě asi pět záznamů, které prozrazují velmi úzké obchodní vztahy mezi Ugaritem a oblastí středního Eufratu tak počátkem druhého tisíciletí př. Kr.⁷

Nebude přílišné se domnívati, že mezi královstvím v Mari a knížectvím v Ugaritu byly styky velmi četné, též i úzké a přátelské. Vždyť z dopisů poznáváme, že nejen jakýsi princ z Ugaritu navštívil krále

Zimrilim v Mari, ano i sám král z území středního Eufratu se vydal na cestu k dalekému pobřežnímu městu Ugaritu. Hle, ukázka podobného dopisu, který je ovšem značně poškozen: Když můj pán šel do Ugaritu, vojsko *pi-chi-i-ir- i-da-qu-uq* šlo tam s mým pánem; vojsko ze Súmu se vzbouřilo; až do návratu mého pána celé území Súmu se stalo nepřátelským.⁸

Zprávy o městě Ugaritu z bohatého archivu paláce krále Zimrilima, posledního to krále oblasti Mari, jsou dosud nejstaršími záznamy o Ras Šamra a též jediné v akkadském klínopisu a jazyku spolu s dopisy amarnskými a ojedinělými texty z Ras Šamra, jejichž čtení i smysl je jasný, nepochybný.

Je opravdu podivuhodné, že město, které bylo svým jménem známo z mnohých textů, především amarnských, nebylo možné místně určit a nikoliv ojedinělí badatelé se zcela vzdali naděje na jeho topografické určení. Ještě sám Knudtzon, pečlivý vydavatel dopisů amarnských, musel v roce 1915 doznati a výslovně tak zaznamenává, že lokalizovati tolikrát uvedený Ugarit je zcela nemožné.⁹ Jak marné a bezvýsledné byly pokusy o přesnější určení města Ugaritu, vidíme ještě v prvním desetiletí tohoto století v dílech tak známých badatelů a odborníků, jakými jsou Clauss a obzvláště Dhorme.¹⁰

Clauss porovnáním textů chattijských a dopisů amarnských lokalisoval jmenované město poněkud na východ od Byblos, Gebalu, totiž u Gerody, dnešního Džerúd. Byl by tedy podle Clausse Ugarit na cestě z Damašku do Palmyry.

Dhorme byl zcela jiného mínění. Pro něho Ugarit byl mnohem jižněji, docela blízko Tyru.

Knudtzon a Müller, jak jsme již částečně naznačili, byli mnohem opatrnější a neodvážili se určit nějaké přesnější místo v části severní Syrie.

Této nejistotě se nikterak nebylo co divit, vždyť egyptské záznamy nikde neudávaly jistou a spolehlivou systemisaci v pořadí měst, která vypočítávaly v Palestině i v Syrii. Ani v prvních letech nálezů a vykopávek v Ras Šamra nebylo jednoty, zda toto místo je opravdu archaickým Ugaritem. Někteří se domnívali, že zde, při pobřeží stědomořském, je amorrhejské město *Šumur*.¹¹

Po nálezu stély, jakési egyptské osobnosti, věnované semitskému bohu *Baal Šapuna*, myslelo se i na město téhož jména *Šapuna*.¹²

Konečně Forrer a Albright byli jistě první, kteří již v prvních letech soustavného archeologického bádání v Ras Šamra, totiž v letech 1930 a 1931, bezpečně tušili, že v blízkosti přirozeného přístavu Minet el Beida, zcela naproti protáhlému severovýchodnímu výběžku ostrova Cypru, se ukrývá tak dlouho hledaný Ugarit.¹³

Mezi nejrozličnějšími texty z Ras Šamra čteme jméno města Ugaritu na mnohých místech. R. De Langhe podává ve svém obsažném díle i přehled všech citací o jméně Ugaritu ze všech prvních jedenácti archeologických výprav od roku 1928/29 až 1939.

Snad bude prospěšné i zde zaznamenati jeho úplný seznam citací v jazyce Ras Šamra.¹⁴

I AB, VI, 56 — II AB, VIII na okraji — RS 2, 1929, 5, 18, 19, 27, 28 — RS 4, 1929, II — RS 8 a 31, 1929, 11 (12) — RS 42, 1929, 6 — RS 54, 1933 dvě tabulky, I — RS 61, 1934, Seleg, 25 (?) — RS 64, 1934, TG, 8, 9 — RS 107, 1940, dopisy IV, 10, 14, 25.

I mezi akkadskými texty z Ras Šamra se vyskytuje jméno dávného Ugaritu.¹⁵

Jestliže snad byly stále určité pochybnosti o totožnosti města Ugaritu, pak dva textové doklady jistě již zcela přesvědčivě a s konečnou platností vyřešily tak dlouho jen o pravděpodobnost se opírající názory badatelů.

První z nich je takřka neporušený kolofon klínopisné tabulky, nalezený roku 1933, kde se čte jméno *Nqmd*, který je výslovně označen co král Ugaritu:

I AB, VI, 53—57 spr elmlk šbny
lmd atn prln rb
 khnm rb nqdm
 t'y nqmd mlk ugr(t)
 adn yrgb b'l šrmn

Překlad: Písař El-melek, Šibóňan, žák (ten, kdo se naučí básni, hymnu a diktuje jej opisovači — Gordon) Aten-perlena, velekněze, vele-pastýře (podle Gordona, De Langhe a jiných), vele-nóqéda (hepatoskopa, droboxpravce podle Biče; nebo vůdce nebiim, proroků veřejného, společenského vztahu po-

dle Wurthweina) Ša^cajana. Niqmad — král Ugaritu, panovník Jrgb-ský pán Šrmn-ský.

O. Eissfeldt, v díle »Taaautos und Sanchunjaton« z roku 1952, překládá tentýž kolofon takto:

Spisovatel (Pisatel): Ilumilku Starší (Senior);

Učitel: Atonparlon, představený kněží, vůdce pastýřů;

Zakladatel (mecenáš); Niqmad, král v Ugaritu, pán v Jar-gabu, majitel Širmunu.

Svůj překlad pak odůvodňuje poukazem, že Feničané ve 14. století př. Kr. zcela shodně s akkadskými a šumerskými zvyklostmi zaznamenávali vždy v zápisech, zprávách nejrozličnějšího druhu a především v obsáhlých mythologických eposech spisovatele či pisatele, jeho učitele i patrona, mecenáše písařské školy.¹⁶

Druhý text se našel roku 1934. Je to spíše dopis v akkadském jazyce, jehož původcem je kníže, princ nebo vysoký úředník krajů při Eufratu, jménem Belubur, který píše *El-šar-ovi* (ugaritsky *El-melek-ovi*) z města Ugaritu a přeje mu, aby ho bozi ugaritští chránili.

11, 2—4

a-na muḫ-ḫi aḫi-ia lu-ú šul-mu

ilá (pl)-nu ša mát (ál) U-ga-ri-ta

aḫi-ia li-su-ru-ka.¹⁷

Překlad:

Nad mým bratrem kéž je spása a mír!

Bohové země Ugaritu

kéž tebe, můj bratře, ochrání!

¹ C.F.A. Schaeffer, A propos du nom ancien de la ville de Ra Shamra, Syria 13, 1932, str. 24—27. Pokračuje se Syria 5, 1934, str. 120—122.

² M. Bič, Palestina . . . , III. 1950, str. 249—253.

³ W. Müller, Asien u. Europa nach Altägyptischen Denkmälern, Leipzig, 1893, str. 262—263. — J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, III. Chicago, 1906, str. 135—142. — A. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig, 1923, str. 326—337. — S. Hassan, Le poème dit de Pentaour et le rapport officiel sur la bataille de Qadesh, Le Cair, 1929.

⁴ J. Simons, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists . . . , Leyde 1937, IX, XII. — A. Jirku, Die Ägyptischen Listen Palästina. u. Syr. Ortsnamen, Leipzig 1937, V, XIV.

- ⁸ Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig 1916, I. č. 10; II. č. 9, č. 36.
- ⁹ A. Parrot, Les fouilles de Mari, Syria 18, 1937, str. 74.
C. F. A. Schaeffer, Ugaritica I., Paris 1939, str. 16.
Ch. F. Jean, Hammurapi d'après les lettres inédites de Mari, RA, 35, 1938, str. 107—114.
- ⁷ G. Dossin, Les archives économiques du palais de Mari, Syria 20, 1939, str. 111.
- ⁸ Ch. F. Jean, Excerpta de la correspondance de Mari, Revue des Etudes Sémitiques, 1939, sv. 2, str. 67.
- ⁹ J. A. Kundtson, Die El-Amarna Tafeln, sv. II. 1915, str. 1017.
- ¹⁰ H. Clauss, Die Städte der El-Amarnabriefe u. die Bibel, ZDPV, 30, 1907, str. 1... ,
P. Dhorme, Les pays bibliques au temps d' El-Amarna, RB 5, 1908, str. 511.
- ¹¹ H. Dhorme, Les fouilles de Ras Shamra, Bulletin de RB, 39, 1930, str. 153.
- ¹² H. Bauer, Die Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra, Halle 1930, str. 7.
E. Dhorme, Première traduction de textes phéniciens de Ras Shamra, RB, 40, 1931, str. 32.
- ¹³ W. F. Albright, The Syro-Mesopotamian God Sulman-Ešmun and Related Figures, AFO 7, 1931—32, str. 165, č. 9.
- ¹⁴ R. De Langhe, Les textes de Ras Shamra-Ugarit, 1945, I. str. 36, poznámka 4.
- ¹⁵ F. Thureau-Dangin, Nouveaux fragments de vocabulaires à Ras Shamra, Syria 13, 1932, str. 240—241.
E. Dhorme, Lettre du roi de Kargamish au roi d'Ugarit, Mélanges syr... à M. R. Dussaud, Paris 1939, str. 203—207.
Ch. Virolleaud, Lettres et documents administratifs de Ras Shamra, č. I. Syria 21, 1940, str. 247—250.
- ¹⁶ O. Eissfeldt, Sanchunjaton von Beirut und Ilumilku von Ugarit, Berlin 1952, str. 47—51.
O. Eissfeldt, Tautos und Sanchunjaton, Akademie — Verlag Berlin 1952, str. 67.
- ¹⁷ R. De Langhe, Le Textes de Ras Shamra-Ugarit..., I. str. 37, pozn. 1.

ARCHEOLOGICKÝ PRŮZKUM RAS ŠAMRA-UGARITU

Přibližně 11 až 12 km od dnešní osady Lattakije, starověké *Laudicea ad mare*, v řecké terminologii *leukos limén*, při pobřeží Středozemního moře, téměř naproti severovýchodnímu protáhlému výběžku ostrova Cypru, je záliv Minet el-Beida. V těchto místech při pobřeží jsou dvě skupiny starých zřícenin. První skupina je přímo u přístavu, druhá je vzdálena asi 800 m více k severu ve výši 20 m. Domorodé obyvatelstvo jmenuje toto návrší tell Ras Šamra — pahorek při Fenyklovém zálivu.

Na jaře, v měsíci březnu 1928, tam odkryl jakýsi domorodec při orání svého políčka starý klenutý hrob, a tím nahodile objevil přístup do staré hrobky. Úřední činitelé o tom vyrozuměli Ch. Virolleauda, t. č. ředitele archeologického bádání v Bejrutu. Předběžné ohledání místa nevedlo k žádným velikým a důležitým objevům, ale to badatele neodradilo od dalších výzkumů. U přístavu Minet el-Beida byly objeveny staré královské hrobky, ale necelý kilometr severovýchodněji ukrýval vrch Ras Šamra rozvaliny dávného města Ugaritu. Na toto místo se podstatně soustředily všechny archeologické výpravy.

Vedení odborného prozkoumání se ujal C. F. A. Schaeffer s mnohými povolanými odborníky. Jmenujeme obzvláště G. Cheneta, J. de Jaeghera, R. Vissuzaina, P. Pironina a J. Fagarda. Hmotné prostředky poskytla Académie des Inscriptions v Paříži.

S vykopávkami se započalo až příštího roku 1929 na jaře a pokračovalo se téměř nepřetržitě po celých deset let až do roku 1939.

Již roku 1929 vycházejí první úřední zprávy od Schaeffera a Virolleauda. V těchto prvních deseti letech se uskutečnilo jedenáct archeologických výprav. První z nich začala 2. dubna a končila v polovici měsíce května roku 1929. Poslední výpravy, desátá a jedenáctá, probíhaly na podzim a v zimě v letech 1938 a 1939.³

Druhá světová válka znemožnila další nerušené archeologické průzkumy. Až v roce 1949 mohl opět C. F. A. Schaeffer pokračovat ve studiu starověkého Ugaritu. Dvanáctou výpravu podnikl na podzim a v zimě roku 1949 a 1950. Třináctá výprava byla ještě téhož roku 1950 na podzim. V zimě roku 1951 a 1952 se soustřeďuje opět na archeologická výprava především na průzkum královského paláce.³

Hned při první archeologické výpravě byly odkryty základy rozsáhlého paláce a v něm nalezeno na dvacet hlíněných tabulek popsaných tehdy ještě neznámým klínovým písmem. Nálezy dalších let vedly i k odhalení základů dvou chrámů, mezi nimiž se kdysi rozprostíral palác, nazvaný nyní knihovnou, neboť tam se postupně našlo veliké množství textů. Již roku 1930 pokročil výzkum této budovy tak dalece, že C. F. A. Schaeffer mohl veřejnosti oznámiti, že tento palác není pouze knihovnou, pravděpodobně chrámovou knihovnou, ale přímo školou, v níž se písaři vzdělávali ve svém mnohostranném a tehdy jistě značně nesnadném povolání.

Mezi prvními nálezy máme zlomky slabikáře i jiné cvičebné texty. Rok 1930 obohatil prvotní nálezy a sbírky ještě jinými cvičebnicemi, rozličnými seznamy a přehledy slov, dokonce i slovníky.

Žáci této rozsáhlé a jistě tehdy znamenité školy se učili nejméně čtyřem jazykům, akkadskému, šumerskému, churrijskému a místnímu nářečí západosemitskému. Písaři města Ugaritu se nemohli spokojit pouze s jazykovou znalostí, ale bylo nutno, aby dobře poznali, dovedli čísti, ale hlavně pečlivě a přesně zaznamenávali i rozličné klínopisné soustavy, které se navzájem značně rozlišovaly.⁴

Akkadština byla řečí diplomatickou a také mezinárodním obcovacím jazykem v Palestině, v Syrii i v Ugaritu, jak patrně i z dopisů amarnských!

Šumerština byla jazykem bohoslužebným, řečí kněžské třídy a učenců. Oba ostatní jazyky byly mateřskou mluvou obyvatelstva Ugaritu, kde nepochybně semitský živel hodně převládal.⁵

Archeologické průzkumy prvních deseti let prokázaly osídlení na území dnešního Ras Šamra od neolithika až téměř do dvanáctého století př. Kr., kdy v období nájездů námořských národů město zaniklo, aby bylo objeveno až po třech tisíciletích.

Tak obdivuhodně dlouhé životní trvání dávnověkého Ugaritu se

všeobecně rozděluje do pěti vrstev, které nyní chceme trochu podrobněji zaznamenati.⁶

V. vrstva.

Pátá, nejhlubší vrstva, odpovídající nejstaršímu osídlení a civilizaci Ugaritu, spočívá v hloubce 18 m na skále. Naznačuje zřejmě dobu neolithickou nálezy různého nářadí z pazourku i kostí, roztroušeného při ohništích, nejpravděpodobněji v příbytcích tehdejšího prvotního obyvatelstva. Nejspodnější část této vrstvy neobsahuje žádné zbytky keramiky, z čehož C. F. A. Schaeffer usuzuje na starší dobu neolithickou. V hloubce 16 a 17 m se objevují první stopy kamenných nádob, ale též primitivní keramiky, která ještě nezná barevnou výzdobu. Tato keramika se spokojuje s bodovou kresbou na přirozené světlé ploše, se znaky zhotovenými prostým škrábáním a se stopami umělého hlazení.⁷

IV. vrstva.

Tato vrstva spočívá v hloubce 12 až 16 m. Odpovídá době měděné. Keramika této vrstvy je již značně jemná, mnohdy i mnohobarevná, blízká keramice Tell Chalaf, kterou Mallowan našel při vykopávkách Tell Arpačijá při Ninive a kterou nutno klásti ještě před první sloh města Sus.⁸

Dvě věci jsou zde pozoruhodné, především určitá zručnost i dokonalost keramiky čtvrté vrstvy a pak příbuznosti a styčné body mezi tehdejšími světem západním v Ugaritu a východem při území Ninive, a ještě dále na východ od Tigridu mezi městem Susami, v poříčí řek Kerchy a Karunu.

Keramika této vrstvy je ze čtvrtého tisíciletí, spíše z první polovice tohoto tisíciletí. Prostupuje nesmírně rozsáhlé území od Ugaritu až po Irán, dokonce až k Anau v Turkestanu.⁹

Tedy již od čtvrtého tisíciletí má Ras Šamra hospodářské i kulturní styky se severní Syrií a Mesopotamií. Ugarit již od nejstarších dob těží ze svého výhodného postavení jako později i Laodicea ad mare. Pobřežní cesta, protínající jistě i Ugarit, poutala toto město

k východnímu Aleppo a odtud k dalším hlavním střediskům tehdejšího světa. Snad se podle Dussaudovy theorie touto cestou přiblížili k Ugaritu i kanaanští Feničané?

III. vrstva.

Část čtvrtého tisíciletí a téměř celé třetí tisíciletí je časové rozpětí třetí vrstvy. Znakem staršího uložení této vrstvy je předoasijská keramika obeidská, pomalovaná převážně jednobarevnými obrazy černými nebo hnědými na světlém podkladě. Tato keramika, zhotovovaná ručně, později na pomalu se točící kulaté hmočírské desce, se vyskytuje v jižní Babylonii, Šumeru, kde je jejím hlavním nalezištěm Tell Obeid poblíž Uru.

Táž keramika, v podstatě jen v maličkostech pozměněná, se vyskytuje i v Elamu, kde jejím předním střediskem je okolí Sus. Užívali babylonská obeidská keramika ponejvíce motivů geometrických, což jí dodává jakési střízlivé monotonnosti, jeví obeidská keramika elámská i mnohé motivy z přírody, rostliny, zvířata i lidi, což ji značně zpestřuje.¹⁰

V téže vrstvě Ugaritu jsou i veliké hliněné nádoby, které sloužily k pohřbívání. Toto je opravdu typický doklad nejstaršího osídlení akropole města Byblos.¹¹

Asi uprostřed třetího tisíciletí se v Ras Šamra vyskytuje náhle zcela jiná, odlišná keramika, známá již z jiných archeologických vykopávek jako ryzí keramika kanaanská. Vzácné jsou též na této nové keramice obrazy; výzdobou bývají většinou jen přímé, jednoduché nebo zvlněné tahy. Její povrch a vzhled je černý a červenavý. Velké hliněné nádoby mají plochá dna, ozdobu vrytou často jakoby tahem hřebenu.

Tato charakteristická keramika kanaanská je nesmírně důležitým zjištěním pro třetí vrstvu ugaritskou, pro přítomnost Feničanů u středozemního pobřeží severní Syrie již v druhé polovici třetího tisíciletí.

Jestliže v tak dávné době osídlují Feničané Ugarit a severní pobřeží středomořské, dotýkají se velmi pravděpodobně i vlastního ostrova Cypru. C. F. A. Schaeffer zdůrazňuje ve třetí ugaritské vrstvě přítomnost hliněných nádob na povrchu barvy červené, s okraji čer-

nými, velmi podobných polokulovitým mísám, nalézajícím se tak četně v cyperských hrobech ve starší době bronzové. Ras Šamra nám poskytuje i časové určení této cyperské keramiky. Její nálezy jsou pod úrovní archeologických památek 12. dynastie. Zároveň jsou však jasně oddělené od spodní hladiny třetí vrstvy. Táž keramika se vyskytuje i na vlastním území Fenicie a její časové rozpětí je omezeno léty 2600 až 2100 př. Kr.¹²

II. vrstva.

V této vrstvě je již rozhodující a převážný fenický prvek. Důkazem je úzký vztah kanaanské keramiky z doby XII. a XIII. egyptské dynastie a též zbytky dvou chrámů, Baala a Dagona. Oprávněně lze souditi, že značně početná fenická kolonie se usídlila na území Ras Šamra, kde zapustila trvalé kořeny své semitské civilisace i typický jazyk severozápadní semitské skupiny. Fenické loďstvo připlouvalo k Ugaritu, aby se odtud po souši dostávalo jejich zboží do krajů severní Syrie a též do vzdálenější Mesopotamie.

Zdá se, že mezi zbožím, přiváženým Feničany, bylo i zlato, vonné látky a masti, kadidla z okolí Rudého moře i exotická zvířata. Objevy v Byblos naznačují značný příliv zlata do Fenicie na počátku druhého tisíciletí př. Kr. Přebohatý archiv v Mari z doby posledního krále Zimrilima zaznamenává dar zlaté vázy o váze dvou třetin miny od krále z Byblos.¹³ Ze severní Syrie Ugaritu vyváželi pak Feničané dřevo, bronz, bronzové předměty, zbraně a nářadí, ne příliš často i železné výrobky.

Nezapomínejme ani na klínopisné tabulky nařizující důmyslnou péči o choré, nemocné koně, ani na čilý obchod koňmi mezi Ugariem, Fenicií a Egyptem.¹⁴ Jaké zde máme dobré vodítko k exegetické opravě v 3. Král. 10, 28 o koupi koní za Šalomona z Egypta a Koy! Tímto je opět potvrzen mylný dovětek pozdního redaktora o Egyptu. Koa-Kilikie nepochybně určuje území na sever od Syrie, obývané Hetity a Aramejci, území pověstné chovem i obchodem koňmi. Že opravdu Semité byli snad jediní obchodní zprostředkovatelé v tomto oboru, vysvítá i z egyptštiny, kde výrazy pro koně i vozy jsou neklamně původu semitského. Vždyť nám nechybějí ani klínopisné tabulky

o společnosti či cechu výrobců vozů! Čilou vzájemnou výměnu, nikoliv obchodního rázu, mezi fenickým pobřežím a Egyptem, prozrazuje i poklad uložený pod dlaždicovým krytem chrámu boha Montha v Tódu za Amenemheta II. z prvního století druhého tisíciletí.¹⁵

XII. egyptská dynastie se vůbec vyznačovala přátelskou, smířlivou mezinárodní politikou především k severní Syrii a Ugaritu. Plnou šíři vztahů téže dynastie k zemím blízkého Východu dokreslují texty královského archivu v Mari, ve středním toku Eufratu, odhaleného A. Parrotem.¹⁶ Akkadský klínopis i jazyk, srozumitelný téměř všem zemím blízkého Orientu, nesmírně usnadnily prospěšné, vzájemné vztahy obchodní i diplomatické.

Ugarit se stává v tomto období obchodním uzlem, skutečnou přístavní překládací stanicí pro zboží a výrobky z ostrova Kréty, pro bronz z Cypru *Alašua*, pro látky a řemeslnické výrobky z Byblos, aby toto vše nastoupilo z Ugaritu dalekou cestu po souši až do údolí Eufratu, do Mari.

Přátelské styky faraonů XII. dynastie k Semitům severní Syrie byly přerušeny až vpádem Hyksů, kteří vnikli i do Deltý nilské. V této době nejpravděpodobněji celé území Fenicie i Palestiny bylo osídleno Semity, jak patrně z egyptských textů zlořečení a kleteb.

1. vrstva.

Zakladatel XVIII. dynastie egyptské, faraó Achmosis I., vyhnal konečně Hyksy ze svého území kolem roku 1580 př. Kr. Nezastavil se ovšem na hranicích své země; jeho nástupci pokračovali pak v upevňování nadvlády nad Palestinou a Syrií. Thutmosis II. bojuje v Jižní Palestině. Thutmosis III. podniká sedmnáct tažení do přilehlých asijských krajů. V roce 1479 př. Kr. porazil na hlavu syrsko-palestinská knížata u Megidda. V oslavném nápisu tohoto vítězství se praví, že dobytí Megidda se rovná dobytí tisíce měst.¹⁷

Válečná tažení, vítězství, válečné kořisti, řemeslníci, odborníci všeho druhu, odcházející jako zajatci do Egypta v době nové výbojnosti XVIII. dynastie. Takový byl způsob upevnění opět egyptskou říší a postavení ji hospodářsky na nohy.¹⁸

Nové stavby na území faraonů jsou dílem stavitelů, zajatců ze

Syrie; vždyť právě odborné názvy ve stavebnictví za Nové říše jsou tak zjevně semitského původu.

Ze Syrie, a tím i z Ugaritu, se rozbíhaly cesty do celého tehdy známého světa, do Malé Asie přes Amanus a Taurus, na Kavkaz, k moři Egejskému a k Bosporu. Lze se diviti, že mnohé typické nálezy v Byblos a v Ugaritu jsou tak blízké i vzdáleným územím na Balkánu a v údolí toku Dunaje? Máme na mysli třeba jen zvláštní jehlice se značně zvětšenou hlavičkou a s dirkovaným dříkem, což již několik let před vykopávkami v Ugaritu bylo známo z oblasti kavkazské.¹⁹

Za těchto slibných obchodních podmínek se Ugarit stává důležitým místem mnohé odborné řemeslnické výroby. Nejednou čteme o společnostech, o ceších litců stříbra a jiných drahých kovů. Vzkvétá tam i výroba nejrozličnějších bronzových zbraní. Měď přichází do přístavu Ras Šamra z Asie i z ostrova Cypru. Již v roce 1929 se našlo v jediném úkrytu 74 různých zbraní a nářadí z bronzu, na pěti z nich byl fenický klínopisný titul, určující majitele *rab kohanim* velekněze. Nezapomeneme ani na typickou výrobu bronzových sošek a na tehdy všeobecně známou výrobu válečných vozů. Cech těchto odborníků měl název *chrš mrkbt*.

Okolí Ugaritu bylo úrodnou půdou pro pěstování oliv. Texty ugaritské mluví o obyčejném oleji *šmn*, o oleji napuštěném vonnými látkami *šmn rqch*, i o oleji smíšeném s myrhou *šmn mr*.

Ugarit nám zanechal i akkadský nápis, tabulku, která je nejspíše inventářem účetní kanceláře pro výrobu purpurových látek.

Keramika i výzdoba váz a sošek se značně rozvíjí a zdokonaluje. Některé ukázky keramiky napovídají i dílnu cyperských umělců, kteří pracují pod patrným vlivem mykénským.

Velmi čilého obchodního ducha Feničanů v Ugaritu ohrožují již na počátku XVIII. dynastie obyvatelé z Cypru, kteří se usídlují v přístavu Minet el Beida. V 15. století se vyskytují právě v tomto místě četné hroby s keramikou cyperskou. Vojenská síla Nové Říše egyptské přináší Syrii jistotu a bezpečnost dosud netušenou. Obyvatelé Ugaritu nemusí se již svěřovati ochraně pevných hradeb městských, opouštějí původní úzkou tvrz a stavějí své příbytky i v blízkém okolí. Tak se stává Ugarit městem otevřeným. Ve 14. století se množí nálezy předmětů tvorby mykénské, což dává tušiti i přítomnost Achajců. Je-

jich stopy jsou docela zřejmé při stavbě pohřebišť na způsob klenutých místností, k nimž je přístup krátkým schodištěm *dromos*. Prototyp těchto staveb je na Krétě v blízkosti Knosu; jednodušší, prostší stavby krétského prototypu jsou na ostrově Cypru.

Obyvatelstvo Ugaritu této první vrstvy se představuje v netušené směsici. Syrové, Feničané a Palestinci dávají městu podstatný semitský ráz i kulturu. Jsou zde i Churrité, Mitanci, Hettité, národové Cypru, Achajci i Mykénci.

Vždyť ani jméno snad nejslavnějšího ugaritského krále Niqmada není semitského původu. Za jeho vlády však fenická civilizace dostupuje vrcholu. Ugarit tehdy stavěl veliké námořní obchodní lodě, ano i lodě válečné. Na jedné tabulce se dočítáme o vojsku a námořnících tří válečných lodí se jmény jejich velitelů, kapitánů.²⁰

Přiliv národů egejských a řeckých ostrovů, snad i samého Řecka, se stupňuje počátkem 14. století. Poznenáhlu obsazují pobřeží severní Syrie, jak dosvědčují i archeologické nálezy. Snad jediné takto se vysvětlují mythy a legendy řecké, které tolikrát prozrazují jistý místní styk s blízkým Orientem a především se Syrií. Stačí zaznamenati jen legendu o Kadmovi a o králi Kasovi, v níž jsme takřka v bezprostřední blízkosti samého Ugaritu při hoře Casiu, kde ona legenda připomíná osídlení národy Cypru, Kréty, Argu a jiných typicky řeckých oblastí.

Až koncem 13. století se zde náhle objevují kmeny divoké a nekulturní, pravděpodobně z Malé Asie, označené v egyptských textech *Námořní národy*. Tím také nastává nečekaný a násilný zlom celé fenické kultury.

Tehdy se veliké klínopisné abecední tabulky fenických mytologií a eposů zničily, polámaly, jejich úlomků se užívalo i k stavbě zdí. Také keramika těchto posledních dní slávy Ugaritu je znetvořená, nedokonalá, stély téměř nepodobné bývalé době rozkvětu a dokonalosti.

Ugarit se stal nástupním místem Námořních národů, které odtud sestoupily podél pobřeží Syrie a Palestiny i do říše egyptské. Ramses III. s vojskem i loďstvem zastavil nečekané vetřelce ještě na území Palestiny. Zdá se, že i Tiglatfalasar I. (1115—1093) táhne do Amuru, do severní Syrie, které podle zpráv úplně dobyl, aby zabránil roz-

pínavosti nových neznámých národů. Tehdy byl ovšem Ugarit asi již v rozvalinách a opuštěn, neboť jeho jméno se nevyskytuje v krátké zprávě o vítězství assyrského krále: Dobyl jsem celé území Amurru, získal jsem města Byblos, Sidon a Arvad. Lodí města Arvadu jsem se plavil podél pobřeží od města Arvadu až k městu Zamuri v Amurru.²¹

Časové určení I. vrstvy (15. až 12. století) a II. vrstvy (21. až 16. století) je podepřeno synchronismem archeologických nálezů a památek egyptských, vyskytujících se v obou vrstvách. V druhé vrstvě máme nejkrásnější sošku princezny Chnumit, pozdější manželky Senvosreta II. (1906—1887), faraona právě 12. dynastie egyptské, určující počátek druhé vrstvy ugaritské. První vrstva poskytuje opět stélu věnovanou bohu Baalu-Safonu kterýmsi egyptským úředníkem jménem Mami. Tato stéla podle odhadu odborníků nemůže býti mladší roku 1350 př. Kr. Ch. Virolleaud poukazuje na ugaritský text, kde je souběžná zmínka o králi Niqmadovi, velikém sběrateli mythologických tabulek, a o králi hettitském Šuppiluliumašovi, jehož doba vlády kryje oba egyptské faraony Amenofise III. a Amenofise IV., tedy rok 1405 až 1352 př. Kr.²²

¹ C. F. A. Schaeffer, *Les Fouilles de Minet el Beida et de Ras Shamra*, Paris 1929, Ch. Virolleaud, *Les inscriptions cunéiformes de Ras Shamra*, Paris 1929.

² R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra...* Paris 1941, str. 17.

R. De Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit...* sv. I. Paris 1945, str. 7—32.

³ Syria 28, 1951, str. 1—21. — *Biblica* 1952, str. 438...

⁴ C. F. A. Schaeffer, *Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Shamra*, Syria 12, 1931, str. 1—14.

⁵ M. Bič, *Palestina od pravěku...*, sv. III. Praha 1950, str. 248—249.

⁶ R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra*, Paris 1941, str. 18—32.

R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit...* sv. I. Paris 1945, str. 24—31.

⁷ C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* I. str. 37.

⁸ Mallowan-Cruikshank, *Prehistoric Assyria*, z časop. Iraq II. 1935.

⁹ R. Dussaud, *Motifs et symboles du IV. millénaire dans la céramique orientale*, Syria 1935, str. 375...

¹⁰ B. Hrozný, *Nejstarší dějiny...*, Praha 1949, str. 32—33.

¹¹ M. Dunand, *Les fouilles de Byblos*, I. str. 434...

¹² C. F. A. Schaeffer, *Premier jalon pour la chronologie absolue du Bronze ancien de Chypre*, Syria 1940, str. 29—37.

- ¹³ M. Dunand, C. R. Acad. des Inscr. 1932, str. 263.
G. Dossin, Syria 1939, str. 111.
- ¹⁴ Ch. Virolleaud, Fragments d'un traité phénicien de thérapeutique hippologique, Syria 1934, str. 75—83.
- ¹⁵ J. Vandier. A propos d'un dépôt de provenance asiatique trouvé à Tôd, Syria 1937, str. 174.
- ¹⁶ G. Dossin, Les archives épistolaires du palais de Mari, Syria 1938, str. 105.
Les archives économiques du palais de Mari, Syria 1939, str. 97...
- ¹⁷ M. Bič, Palestina od pravěku..., I. sv. 1948, str. 88.
- ¹⁸ G. Posener. Une liste de noms propres étrangers sur deux ostraca hiératiques du Nouvel Empire, Syria 1937, str. 183...
- ¹⁹ H. Hubert, Syria 1925, str. 16.
- ²⁰ T. H. Gaster, A Phoenician naval gazette, Palest. Explor. Fund Quart. Stat. 1938, str. 105—6.
- ²¹ H. Greßmann, Altorient. Texte zum A. T., 2. vyd. str. 339.
- ²² Ch. Virolleaud, Comptes rendus Acad. des Inscript. 1939, str. 329—330.

ARCHEOLOGICKÉ VÝPRAVY PO DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLCE

Jedenáctá archeologická výprava v Ugaritu před druhou světovou válkou se uskutečnila na jaře 1939 a po této době nastala nechtěná odmlka téměř na celých deset let. Vůdce všech těchto průzkumů přebohatého Ugaritu, C. F. A. Schaeffer, přistupuje ke dvanácté archeologické výpravě. Již v listopadu 1948 se obnovují pokusné sondy a především se ucelují a doplňují poznatky i výsledky poslední jedenácté výpravy.

Dvanáctá výprava probíhá ve dvou zimních měsících, v prosinci a lednu roku 1949 a 1950. Pracovalo se ponejvíce ve zříceninách paláce ugaritských králů. Výsledky těchto prací, konaných v době zimní i podzimní téhož roku 1950 za velmi těžkých podmínek klimatických, ukázaly, že palác v Ugaritu byl jednou z největších a nejbohatěji stavebních budov blízkého Orientu. C. F. A. Schaeffer poznamenává, že rozměry této stavby v Ugaritu převyšují všechny dosud známé nálezy, ano i stavby v Boghazköi. Takto se též ukázalo nesprávným mínění, že snad Hettité byli původci těchto rozlehlých stavebních ploch na území Ras Šamra. Dnes je značně pravděpodobná domněnka, že spíše prostředí severní Syrie bylo školou okázalé architektury pro ostatní tehdejší národy, především Hettity.

V úřední zprávě časopisu Syria¹ nacházíme bohatou obrazovou přílohu, pomocí které mnohem názorněji vníkáme v důmyslnou stavební techniku kladení a spojování mohutných kamenných kvádrů. Na jiném obraze vidíme v původním stavu bránu předhradí, odkrytí průčelí severní části ugaritského paláce. Táž zpráva nám předkládá i plánec severního křídla královského paláce a pohřebních komůrek v obvodu téhož paláce.

Jen v době od roku 1949 až po zimní výpravu let 1951 až 1952 bylo odkryto téměř šedesát pět místností, atria, brány se sloupovím,

zlomky zlatých váz, zlomky veliké alabastrové vázy, hroty bronzových šípů, také úlomky šupin, pravděpodobně vojenské bronzové košile. Mezi různorodými nálezy je i kamenné ohniště s popelem a studna jistě pro užitkovou pitnou vodu.

Při podzimní výpravě roku 1950 se naskytla nová překvapení. Na vrcholku zmíněného tellu v obvodu čtyřúhelníku rozměrů 100 a 150 m byly odkryty zbytky domů řeckého období. Opět i zde, mezi půdorysy obytných domů, nalézáme určující keramiku vyhraněně atticou a ionskou. Všeobecně se určuje doba řeckého vnikání na území severní Syrie a Ras Šamra-Ugaritu do století šestého a pátého př. Kr. F. Villard, ředitel řeckých a římských starožitností musea v Louvru, řadí podstatnou část keramických zlomků časově do pátého století, některé vkládá do poslední čtvrti šestého století př. Kr.

Tento objev by dokazoval, že pradávný Ugarit, především přístav Minet el-Beida, byl znám i řeckým plavcům. V řeckých písemnostech a v díle Stadiasma, přibližně z prvního století po Kr., se tento přístav jmenuje Leukos Limén.²

Nelze ovšem zapomenouti na velmi bohatý písemný materiál archeologických výprav po druhé světové válce.

Na předním místě budiž jmenován seznam abecedních klínopisných textů. Několik hliněných tabulek obsahuje pouze seznamy jednotlivých klínových znaků. Jde zde pravděpodobně o cvičební texty písařské školy. V cvičebním textu v pořadí druhém, obsahujícím ojedinelé znaky, nalézáme mnohá písmena ne zcela přesně vyznačená. Některé zvláštnosti způsobu písma určitých znaků byly známy již v poslední jedenácté výpravě před druhou světovou válkou. Jiný drobnou zlomek zachovává jen jediné písmeno. Skupina tabulek jasně ukazuje na způsob vyučování klínovému písmu. Učitel asi diktoval žákům skupinu písmen. Žáci pak ryli žádané znaky samostatně a neúměrně navzájem oddělené. V téže tabulce v jiné řádce tušíme i diktát některých slov semitského dialektu Ugaritu, snad i nesemitského dorozumívacího jazyka churrijského.

V samostatnou skupinu se řadí tabulky s texty snad astrologickými. V textu toho druhu poznáváme i druhý měsíc ugaritského kalendáře jménem *chiyár* zcela totožně s feničtinou, rozdílně tedy od jiných semitských jazyků tvarem *aiar*. Bůh Rešef, dříve snad poklá-

daný přímo za boha slunce jako Apollon, je v nových textech pouze služebníkem boha slunce *Šapaš*, též vrátným, otevírajícím bránu bohu *Šapaš*.

V těchto textech poznáváme i dceru hrdiny Danela Paġat, která se zabývá astrologií, neboť je o ní psáno, že zná cesty hvězd.

Jiná, obsáhlejší tabulka je k veliké škodě nesmírně poškozená, tím těžko čitelná a samotné znaky jsou psány velmi nezvyklým a nepravidelným způsobem. Bezpečněji se překládají pouze slova posledního řádku, kterým nám představuje *Š^cqn* obětujícího bohu Rešef.

Klínopisná tabulka V. má na lici patnáct řádků téměř nečitelných. Líc je poškozen ohněm a po celém povrchu rozpukaný. Rub obsahuje osm řádků jasně čitelných. Jsou zde různé míry nádob a váz, v další části jsou odborná jména v singuláru i v duálu, jejichž význam je dosud neznám a nemá obdoby ani v příslušných starozákonních textech.

Získáváme i seznam polí, území, náležejících městu *Elítm^c*.

Tabulka čísla VIII. začíná jménem *spr* — píše, blíže určeného slovem *gt* a počátečním písmenem R : . ., čímž začínalo pravděpodobně jméno vlastníka jmenovaného píše.

Seznam vlastních osobních jmen je doplněn číslicemi, které snad určují počet stříbrných šiklů jako stanoveného poplatku. Jiný seznam vlastních osobních jmen je rozdělen nejméně do tří skupin, společností, korporací, s tímto označením *bdlm*, *‘pšrm*, *elym*.

Několik klínopisných tabulek zaznamenává pouze holá vlastní osobní jména.

Velmi zajímavé jsou tabulky se seznamem měst ugaritského království. Často i u jmen měst, poddaných asi Ugaritu, jsou opět čísla pravděpodobně stříbrných šiklů, poplatků to mateřskému městu. Asi tři tabulky nesou jméno osoby s určením zaměstnání, hodnosti nebo společenského postavení. Na jedné čteme dvě vlastní osobní jména s označením obchodníků. Druhá tabulka je takřka věnována hlavě, vůdci Kaškitů. Název tohoto kmene, sídlícího v blízkosti ugaritského království, se v akkadských textech jmenuje Kaska.

Jiná skupina tabulek přináší čtená vlastní osobní jména, z nichž velmi mnohá jsou již známa z nápisů výprav prvního desetiletí.³

V souhrnu těchto tabulek rozšiřujeme své znalosti vlastních jmen měst, krajin, území i kmenů a rodů, ano i božstev.

V nových písemných památkách města Ugaritu jsou též texty ryze akkadské:

Je to seznam vozatajů města Bekani a jiných pěti měst ugaritského panství. Z téhož textu je patrné, že město Bekani bylo asi nej důležitějším, snad i největším střediskem Ugaritu.

Drobnější klínová tabulka, v níž se seznamujeme s Ammurapim, králem Ugaritu, je značně poškozena. Čitelné je zde pouze jméno královo s místním určením. Vlastní text je zlomkovitý a nesouvislý.

V akkadských textech je i dopis kteréosi ugaritské paní jménem Nešet. Této, snad královně, snad vznešené dámně, se posílá podle textu dopisu obilí a klenoty z Urdanu, veliká zlatá váza a vlněná tunika ještě s jinými věcmi.⁴

Ze čtrnácté archeologické výpravy v Ras Šamra roku 1950 máme dalších šest textů klínopisných:

Kamenný váleček délky 16 mm s nápisem *mašmn yn*.

Opět seznam zaměstnání nebo společností se jmény již před tím známými.

Jiný seznam řemeslníků — stavitelů lodí, odborníků pro vozy atd.

Seznamy různých měr dutých.

Menší zlomek účetního textu, kde číselné množství lze dosti snadno určit.

Posledním šestým textem z této skupiny je nejdelší akkadský smluvní zápis o 31 řádcích s mnohými vzácnými podrobnostmi.⁵

¹ C. F. A. Schaeffer, Reprise des recherches archéologiques à Ras Shamra-Ugarit, Syria 28, 1951, str. 1—21.

² R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie Antique et Médiévale, str. 417.

³ C. H. Gordon, Ugaritic Handbook, Roma 1947, ve slovníkové části získáme úplný seznam vlastních jmen textů prvního desetiletí objevů v Ras Šamra.

⁴ Ch. Virolleaud, Les nouvelles tablettes de Ras Shamra, Syria 28, 1951, str. 22—56.

⁵ Ch. Virolleaud, Six textes de Ras Shamra provenant de la XIV. campagne 1950, Syria 28, 1951, str. 163—179.

MIMOFENICKÉ PÍSEMNÉ PAMÁTKY RAS ŠAMRA-UGARITU

Všeobecně je písemný materiál Ugaritu velmi četný a existuje téměř ve všech tehdejších běžných jazycích. Kněží, písaři a úředníci znali akkadštinu, diplomatickou řeč, kterou byli ve spojení se sousedními národy. Vyskytují se i texty šumerské, nejpravděpodobněji texty náboženského rituálu, tedy výlučně asi majetek kněžské třídy. Není zde pochopitelně neznám ani egyptský jazyk, hettitský, psaný zvláštními hieroglyfy, považovaný od některých za jazyk protohettitský. Ras Šamra rozlišuje zdánlivě po jazykové stránce Subarity od Churritů. Odchylky churrijské řeči z nápisů ugaritských od normální churrištiny daly podnět k mnoha teoriím a ne jeden filolog pokládá texty churrijské v Ugaritu za jazyk Subaritů, kmene to snad podstatně odlišného od Churritů. Též I. J. Gelb v samostatném spisu, vyšlém za druhé světové války, se snaží zcela odlišiti Subarejce od Churritů.¹

Náš prof. Hrozný podobné theorie důsledně odmítá. Poukazuje na jména bohů a na slova, společná oběma těmto národům. Země Subartu měnila často svůj rozsah i obyvatelstvo, smíšené s Akkady a Elamity, takže přesné rozlišování jednotlivých složek je sotva možné. Podle B. Hrozného je starším názvem pro národ churrijský nebo pro jiný národ velmi úzce příbuzný pravděpodobně jméno Subarejci a subarejský. Subarejská vlastní jména třetího a počátku druhého tisíciletí př. Kr. se nijak neliší od churrijských vlastních jmen dob pozdějších; pouze churrijský dialekt z Ugaritu se do jisté míry odlišuje od řeči churrijské, známé nám z nápisů boghazköjských a z dopisu mittanského krále Tušratty; snad může býti považován za zbytky staré subarejštiny. Řeč churrijská, Hettity zvaná churlili, není řečí arijskou nebo indoevropskou. Ukázalo se, že churrijská řeč nápisů boghazköjských je úplně nebo téměř úplně shodná s neindoevropskou řečí dopisu mittanského krále Tušratty, nalezeného v amarnských dopisech.

Zvláště důležitou vlastností churrijštiny je zjev, že podstatné jméno v druhém pádu, jež je odvislé od jiného jména podstatného, přijímá také koncovku tohoto druhého jména podstatného. Bohové města Šamucha zní churrijsky *Iláni-na Šamúch-chi-na*; koncovka množného čísla *na* slova prvního *bohové* je zde opakována též u následujícího slova Šamuch, jež je v druhém pádě jednotného čísla.

Podobné zjevy se též vyskytují v některých kavkazských jazycích. Není proto nemožné, že je churrijština s těmito kavkazskými dialekty alespoň vzdáleně příbuzná. Též je důležité, že je churrijština zřejmě příbuzná s řečí Urartejců, předindoevropských obyvatel Armenie prvního tisíciletí př. Kr. Churrijština ovšem není nijak blízká či příbuzná s chattijštinou, jazykem Hettitů.²

Z bohatého materiálu v Ras Šamra máme prozatím i dva dopisy *Aki-hinni*, adresované *bélu*. *Aki-hinni* je určitě mitanské jméno, stejně jako velmi blízce znějící názvy *Ai-ia*, *Aki-tešub*, *Aki-izzi*. Stát Mitannu byl v severní Mesopotamii, kde bylo jeho hlavní město Vašuganni, asi dnešní Ra'as al-ʿAinu při horním toku řeky Chabur. V době amarnských dopisů dosáhl vrcholu své slávy. V dopisu Amenofisi III. píše mitanský panovník Tušratta, že zvítězil i nad Hettity.³

V hlavním městě mitanského státu bylo i středisko arijské vojenské šlechty *marijanni*. Toto jméno by mohlo souviseti s védským slovem *mária*, mladý muž, rek, bojovník. Tato arijská vojenská šlechta ovládala asi časem ze severní Mesopotamie i území v Syrii a Palestině. Tak si lze vysvětliti ony dva dopisy z Ras Šamra i některá arijská jména syrských knížat, doložená texty ugaritskými, především pak dopisy amarnskými i nápisy z Boghazköi.

¹ I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944.

² B. Hrozný, *Nejstarší dějiny ...* Praha 1949, str. 112.

Une inscription de Ras Shamra en langue churrite, *Archiv, Orient.* Prag. 4, 1932, str. 118—129.

³ J. A. Knudtzon, *Die El Amara Tafeln*, Leipzig 1920, 131—269, 1039—1086. *Revue Biblique* 39, 1930, str. 173.

JAZYK UGARITSKÝCH KLÍNOPISNÝCH ABECEDNÍCH TEXTŮ

A. Guérinot pokládal jazyk ugaritských textů za řeč typického arabského původu, která není příliš vzdálena primitivnímu útvaru semitských jazyků. Tentýž autor definuje jazyk Ugaritu takto: Řeč v Ras Šamra je totožná s jazykem Feničanů, kterým mluvili v době před klasickými nápisy; je tedy ugaritština jazykem protofenickým či archaickým útvarem feničtiny.¹

Patrné příbuznosti s arabštinou i s akkadštinou rysují jistě odůvodněně charakter kanaanského jazyka v prvotním údobí. Nadto ještě dává ugaritský jazyk nahlédnout do slovníku ryze fenicko-hebrejského. Snad se hebrejština i feničtina utváří od prvotního stavu kanaanštiny. Montgomery-Harris praví o nově nalezeném jazyku toto: Dialekt semitských tabulek v Ras Šamra patří k hebrejskému kmeni; je dialektem prvotní hebrejštiny, předklasické, starší než podoba hebrejštiny v starozákonních textech.²

Ovšem příbuznost s klasickou arabštinou lze vysvětliti mnohem snáze. Podle poslední theorie Ungnadovy patří severní Arabové, kteří reprezentují klasickou arabštinu, též do skupiny západosemitské, k obyvatelům Amurru, ke Kanaancům a Aramejcům. Jestliže i severní Arabové, typičtí nositelé klasické arabštiny, tvoří součást západosemitské skupiny, není pak obtížné pochopiti přirozené styky a vzájemné vlivy, a to i jazykové, gramatické a částečně i v jakosti souhlásek, s dialekty kanaanskými, především s jazykem v okolí Ras Šamra, klasického Ugaritu!

Nezdá se zcela bezpečným tvrzení, že by jazyk v Ugaritu tvořil stadium protofeničtiny nebo byl jen nářečím fenickým. Rozsáhlou oblast, ve které je i náš Ugarit se svým klínovým abecedním písmem s jazykem semitským, pokládáme za obydlenou v témže širším časovém rozmezí nejpravděpodobněji Amorrejci, zvanými též Kanaanci.

Kolem roku 3000 začíná nové, čisté semitské stěhování do Palestiny a Syrie. Je to tak zv. stěhování amorrejsko-kanaanské. Pravděpodobně jeden proud Semitů vtrhl do země od severu přes Libanon, druhý pak od jihu od pouště. V Palestině se spojili a splynuli asi s domorodým obyvatelstvem. V první polovici čtvrtého tisíciletí — bližší časové vymezení je dosud nejisté pro různici se názory filologů — zaplavuje semitská vlna ze severní Syrie nebo ze severozápadní Mesopotamie i Babylonii. I tak zvaní Akkadci nesou veliké stopy ze severní Syrie, jak naznačuje jejich nesourodá keramika, dosti podobná severní Syrii a městu Karkemiš. Akkadci si podmaňují Šumery a ujímají se vedení v politice i v kultuře; na západě se vnitřní poměry zdají mnohem neklidnější. Nové semitské vlny částečně ustupují před vnikajícími indoevropskými kmeny.

Amorrejsko-kanaanský vpád do Palestiny přináší nám nemálo těžkých problémů. Jsou obě jména totožná? Jsou to snad různé kmeny? Není snad jedna z těchto skupin nesemitského původu? Lze připustiti určité nesemitské vlivy, jak naznačují i egyptská vyobrazení plavovlasých Amorrejců. Možná, že zdělili světlejší barvu vlasů od Churrijců, ale vyznačují se jí i jiné národy, patrně kavkazské příslušnosti.

Někteří badatelé, přihlížejíce k textu Genese 10,6 se domnívají, že Kanaanci jsou maloasijského chetejského původu, ovšem jejich jazyk i náboženství tuto možnost téměř vylučují. Jiní opět soudí, že Kanaanci jsou částí, odnoží Amorrejců, která se od hlavního kmene odloučila a usadila v jižnější části země. Benzinger nazývá celou semitskou vlnu kanaanskou, protože se její nám nejznámější část právě usadila v Kanaanu. Jedna větev téže semitské vlny se dostala i do Babylonie, neboť tam později i vládnoucí dynastie má zřejmá kanaanská jména a pantheon je obohacen o božstva západosemitská, Hadada a Rammána. Na území syrsko-palestinském náleželi k této skupině semitských kmenů velmi pravděpodobně i Feničané, kteří jsou považováni v textech starozákonních za Kanaance, Gen. 10, 15—16. Jinak se názvem Kanaanci míní všeobecně i obyvatelé Kanaanu, kteří se v severní části jmenují Amorrejci shodně s akkadským názvem Amurru pro celou oblast syrsko-palestinskou. Často se setkáme i s rozlišením mezi Amorrejci a Kanaanci. Jedni přisuzují prvenství Kanaan-

cům, druzí opět Amorrejům. Je mnoho rozdílných stanovisek a všechna jsou dosud budována spíše jen na domněnkách.³

Pohled na ugaritskou gramatiku nám nepochybně lépe osvětlí příbuznost řeči Ras Šamra.

Již u osobních zájmen jsme věru udiveni nad suffixem duálu první osoby, což jsme dosud nikde v semitských jazycích nenašli. Dvojí tvary samostatného zájmena první osoby singuláru váží ugaritštinu blíže k hebrejštině, neboť jinde podobný úkaz nevidíme. Podstatná jména se svými pádovými koncovkami, se širokými, plnými suffixy i s některými příklady vnitřních lomených plurálů, ukazují na starší jazykový útvar, vzdálený nyní feničtině i biblické hebrejštině, ale téměř shodný s klasickou arabštinou, snad i částečně s akkadštinou.

Ve stati o ugaritském slovesu jsme daleko od feničtiny a hebrejštiny, pokud se týče časování a slovesných forem, kde se takřka opět dotýkáme klasické arabštiny a zřetelněji též i akkadštiny.

Ani předložky v ugaritském dialektu nezůstávají statí zcela bezvýznamnou. Jistě nebude tak podřadné, že ugaritština nezná dvě tak časté předložky biblické hebrejštiny *el* a *min*.

Značně rozšířený význam předložek *b* a *l* s rozdílnou vokalisací by nám mohl nastíniti jazykovou podobu protozápadosemitskou. Neopomeneme připomenouti, že v textech ugaritských není ani stopy po určitém členu shodně s jazykem syrským a biblicko-aramejským. V prosaických částech starozákonních hraje určitý člen velmi důležitou úlohu; ve feničtině se též vyskytuje člen, ale spíše porůznu a v ojedinělých místech.⁴

Novou známkou ugaritštiny a hebrejštiny je *wau consecutivum*. V hebrejštině je velmi běžný a až příliš mnoho, téměř bez přerušení, je užíván. V ugaritštině je podobná slovesná vazba skorem neznámá. Ještě více lze zde připomenouti: S feničtinou oproti hebrejštině má ugaritština společný rys, totiž že nezná nebo alespoň nepoužívala slovesných tvarů spojkových, tak zv. permutativů. Je pozoruhodné, že i v žalmu 68. se vlastně rovněž nevyskytuje *wau consecutivum*. To znamená, že praefixal sám o sobě bez spojky *wau* mohl označovati děj skonalý, stejně jako affixal volný opět bez spojky děj trvací. Tedy se tempora consecutiva vyjadřovala beze spojky a měla jistě týž plný význam jako se spojkou *wau* v biblické hebrejštině.⁵

Slovní poklad ugaritského jazyka je pak velmi blízký, často úplně shodný s hebrejštinou a feničtinou. Mnohé výrazy jsou ovšem až typicky totožné s klasickou arabštinou a nikoliv ojediněle i s akkadštinou. Opomíjíme zde výrazy ne příliš časté nesemitského původu: churrijského, mitannského a hettitského.

Gramatika jazyka v Ras Šamra prozrazuje starší, plnější a bohatší typ, než je biblická hebrejšтина a pravděpodobně i sama feničtina. Po téže gramatické stránce nalézáme mnoho podobností s klasickou arabštinou a akkadštinou.

Z těchto úvah by se dalo říci, že ugaritština by těžko mohla býti v přímé závislosti na hebrejštině a feničtině. Nelze též pokládati řeč Ugaritu za odvozenou nebo dokonce totožnou s klasickou arabštinou a akkadštinou. Proto budou pro tento jazyk asi nevhodné názvy jako protohebrejský nebo protofenický.

Věcnější klasifikaci podal Albright, který ugaritštinu jmenuje dialektem severokanaanským. Toto označení přijímá i Gordon. Avšak i název protokanaanský se zdá ne příliš přesný. Především v otázce příčinné slovesné formy ugaritština činí dojem řeči jednodušší a tím i poněkud mladší než theoretický společný kanaanský základ. Jazyk Ras Šamra má pouze příčinnou formu Š jako predominantní, biblická hebrejština užívá výlučně formy H, aramejština pak formy příčinné A. Nebude snad proto příliš theoretické se domnívati, že jakýsi dávný dialekt protoseverozápadosemitský mohl běžně užívati nebo alespoň znáti všechny tři příčinné slovesné formy. Rovněž je velmi obtížné, nejisté a nedokazatelné tvrditi, že ugaritský dialekt je starokanaanským nářečím, z něhož by se přímo vyvinula i feničtina i klasická biblická hebrejština.

Jazyk ugaritský by se zračil jako dosud ojedinělá ukázka prvotních archaických kanaanských nářečí, z nichž se mohly vyvíjeti jako z jediného společného jazykového základu ostatní dialekty Feničanů, Hebreů a jiných. Jazyk ugaritský jistě nebude absolutním prototypem severozápadní semitské, kanaanské či amorrejské skupiny. Podle Gordona je opravdu řeč Ugaritu druhým nejstarším nám dosud známým semitským jazykem.⁶ R. De Langhe jmenuje jazyk klínových abecedních textů z Ugaritu nejstarším dosud známým kanaanským dialektem z oblasti severní Syrie.⁷

J. Friedrich ve své nové gramatice jazyka fenicko-punského nám podává cenné současné poznatky o fonetice a morfologii jazyka fenického a tím i vztahy k západosemitské čeledi.

I zde je zdůrazněno velmi ojedinělé užívání waw conversivum, vlastnost to blízká dialektu ugaritskému. Získáváme i obraz fenického jazyka z nápisů Kilamuwa, Karatepe, Ur, Arslan Taš, Byblos, kde nápis Achíramův je nyní datován z 10. století př. Kr. Často se mluví o vztazích feničtiny k aramejštině, v mnohém však jsou patrnější paralely ke kanaanštině. Jinde se feničtina blíží k arabštině a odlišuje se i od kanaanštiny a aramejštiny. Učený filolog připomíná, že feničtina v některých typických vlastnostech — neužívání členů a stavu absolutního — se jaksi plurály maskulin na *u-i* vylučuje z celé západo-semitské větve. Důležité pro nás je připomenutí, že feničtina v těchto bodech nalézá obdobu pouze v ugaritštině. Zdá se, že tradiční rozdělení západo-semitské větve na kanaansko-fenický a aramejský jazyk nebude příliš přesné. Z tohoto hlediska se pohlíželo na jazyk Ras Šamra jako na ukázkou starokanaanského nebo protofenického jazyka, z něhož se pak rozrůstaly dialekty fenický, hebrejský a moabský. Friedrich byl první mezi filology, který ugaritštině přiřkl zcela samostatné a nezávislé místo. K této thesi mu byly pomůckou i ověřením nápisy v Sendžirli. Nyní by se prostě hledělo na tyto dialekty jako na diferenciaci jazykové základny západo-semitské. Pozornějším studiem vokalismu a morfologie ugaritského jazyka a vztahů k nápisům v Sendžirli, ke skupině východní, k akkadštině i ke skupině jižní, k arabštině a ethiopštině, lze i rozšířiti původní thesi o genezi semitských dialektů, kde autor připomíná, že diferenciacie a odstupňování se dělo již ze všeobecně semitského podkladu.⁸

Též C. H. Gordon pokládá jazyk ugaritský za samostatnou, neodvislou semitskou řeč, nikoliv za dialekt již jiného, blíže určeného semitského typu.⁹

¹ A. Guérinot, *Remarques sur la phonétique de Ras Shamra, Syria* 1938, str. 38—46.

² J. A. Montgomery-Z. S. Harris, *The Ras Shamra Mythol. Texts, Philadelphia* 1935, str. 16.

³ M. Bič, *Palestina od pravěku ... sv. I. str. 56—58.*

- ⁴ Z. S. Harris, *A. Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, AOS 8, 1936.
- ⁵ C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, 13, 4.
- ⁶ C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, Roma 1940, str. 8.
- ⁷ R. De Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit* ... sv. I. str. 330.
- ⁸ J. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik*, Anal. Orient. 32, Roma 1951, úvod.
- ⁹ C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, str. 116.

RŮZNÉ NÁZORY O PROBLÉMU ABECEDNÍHO PÍSMÁ

Základním tvrzením, jež se zdá náležitě ověřené, je skutečnost, že opravdová genialita v realizaci abecedního písma klínového či jiného spočívá nikoliv v nalezení znaků pro jednotlivé hlásky, ale pouze a jedině v izolaci samostatných zvuků, v určení množství těchto rozličných zvuků, hlásek, z nichž by se dala složit veškerá slova toho či onoho jazyka.¹

Všeobecně se má za to, že tento objev je snad výlučným dílem egyptským, nikde totiž jinde podobný stav v časové posloupnosti nenacházíme. To by též znamenalo, že objev abecedního písma mohl vzniknouti jen u těch národů, u nichž jsou úzké a bezpečně zjištěné kulturní vztahy s Egyptem. Potvrzením této domněnky by nám mohlo býti písmo sinajské či protosinajské, nalezené v tomto století Flinders Petriem u hory Sinaj, podle některých dokonce z 18. století př. Kr., či pravděpodobněji z doby královny Hačepsut a faraona Thutmosise III., tedy z počátku 15. století př. Kr. Jiným důkazem jsou hieroglyfické či lépe pseudohieroglyfické nápisy na bronzových předmětech v Byblos, které jsou ovšem více systémem slabičným. Jistě daleko důležitější je klasická abeceda fenická. Klínové písmo ugaritské by bylo novým, dříve nám neznámým pokusem o abecedu u Kanaanců.

Jedinou hliněnou tabulku s klínovým abecedním ugaritským písmem nalézáme i u Beth-Šemeš, západně od Jerusalema. Tento vzdálený nález od severního Ras Šamra může znamenati, že toto písmo bylo známo i mimo Ugarit a snad i užíváno v širší palestinské oblasti.²

Velmi nepravděpodobný je dohad, že původní písmo hebrejské abecedy se váže na písmo v Ras Šamra. Klínové písmo ugaritské bude spíše zvláštní adaptace, uzpůsobení pro nápisy na hliněných tabulkách všeobecně snad tehdy užívané abecedy u Kanaanců.

O písmu v západosemitské skupině kanaanské píše M. Burrows:

Po staletí před Mojžíšovou dobou kanaanští obyvatelé Palestiny neznali jen písmo egyptské a babylonské, akkadské, ale měli již i svou vlastní abecedu nejméně ve dvou či ve třech úpravách, vzniklou na území západní Asie pro rozličné kanaanské dialekty.³

H. Bauer se domnívá, že abecední písmo má svou kolébku v Byblos a že písmo protosinajské je též souběžnou formací a tvořením abecedního systému. Týž profesor není také zastáncem akrofonického původu abecedy.⁴

Odvození fenické abecedy od sinajského písma přímo popírají, nebo odsunují alespoň na nejmenší míru pravděpodobnosti, B. Maisler i J. Obermann.⁵

Gardiner má naopak sinajské písmo za prototyp fenické abecedy.⁶ Do tak spleťtých a často protichůdných řešení dává nahlédnouti J. W. Flight.⁷

Bylo však rovněž ukvapené a málo pravděpodobné předpokládati, že písmo v Ras Šamra je vůbec prototypem abecedy u Kanaanců. Také nelze stanoviti, že nápisy protosinajské, byť se kladly podle M. Burrowse do 18. století nebo pouze do 15. století př. Kr., jsou absolutně starší než ugaritské písmo, či že jsou vzorem pro toto klínové abecední písmo. I značná místní vzdálenost od určitého střediska kanaanského v severní Syrii může dosti zeslabiti přímé vztahy závislosti. Ovšem tento důkaz nechceme nijak zdůrazňovati, pomyslíme-li, že nápisy sinajské by mohly býti snad přímo dílem semitských otroků z oblasti palestínsko-syrské, odvečených novými výboji egyptské říše po pádu panství Hyksů, klademe-li přirozeně nápisy sinajské do 15. století př. Kr., do období Nové říše Egyptské.

Písmo pseudohieroglyfické v Byblos, Gebalu, psané na různých kamenných a bronzových destičkách, bylo do nedávna nerozluštěné a vědělo se o něm pouze, že je zřejmě slabikové. Až roku 1946 se podařilo E. Dhormovi záhadu rozluštěti a nápisy přečísti.⁸ Je to celkem deset textů, žádný z nich není dvojjazyčný. Dhorme usoudil, že zde půjde rovněž o nějaké místní nářečí, v čemž se nezmýlil. Písmo působí dojmem zjednodušených hieroglyfů, ale jednotlivé znaky nemají nic společného s obrazem, jímž jsou zachyceny.

Je nesmírně důležité, že tedy západní Semité už svou řeč nemalují, nepodávají totiž věc příslušným vyobrazením, nýbrž jako sku-

teční objevitelé stanoví pro určitý zvuk přesný odlišený znak. Tyto znaky jsou slabikové a je jich na př. v textu *d* mezi 461 různých 64.

Psalo se zprava do leva v řádkách od shora dolů. Texty jsou zprávy řemeslníků o pracích vykonaných v chrámě. V různých textech jsou často různé znaky pro tutéž slabiku nebo hlásku. Toto písmo nebylo asi ještě ustáleno. Jsou již patrný i náznaky k písmu čistě souhláskovému bez ohledu na samohlásky. Původní, nepodložené datování pseudohieroglyfických nápisů v Byblos do třetího století se značně změnilo. Podle jmen egyptských božstev, kde Aton se vyskytuje vedle Amona, je třeba souditi na vznik těchto písemností před reformou Amenofise IV., tedy do 15. století nebo nejpozději na počátek 14. století př. Kr.⁹

Po těchto úvahách se zdá dosti pravděpodobné, že egyptské písmo hieroglyfické bylo předlohou všem pokusům o abecední systém. Jistě již od dávných dob můžeme bezpečně sledovati především v náplních posledních, ryze semitských vrstev ugaritských, že odedávna byly čilé kulturní styky mezi Egyptem a zeměmi obývanými Kanaanci. Nemusí se proto popíráti egyptská předloha pro abecední písmo ugaritské.

Velmi doplňující se jeví poznámka R. Dussauda o tom, že jedinci v Ras Šamra-Ugaritu, pravděpodobně vynikající písaři, nebyli s to vhodně přizpůsobiti složité hieroglyfické obrazce egyptské pro abecední systém, a proto se obrátili na východ a se značným a jistě trvalejším úspěchem nezměrně zjednodušili akkadský způsob klínového písma pro novou klínovou abecedu v Ras Šamra. Snad též vzor akkadského písma klínového pro bezprostřední tvarovou předlohu ugaritského abecedního klínopisu byl spíše vynucen psacím materiálem, hliněnými tabulkami, na které nepochybně chtěli především zaznamenati náboženské a mythologické texty, aby přetrvaly budoucí generace.¹⁰

Jistě náleží ugaritský klínopis již k počátečním, alespoň ve značně širokém časovém rozpětí souběžným pokusům o abecední písmo u severozápadních semitských kmenů, u Kanaanců.

W. F. Albright ve svém rozsáhlém díle o Palestinské archeologii také přihlíží k bohatým vykopávkám v Ras Šamra a studuje i právě naznačený problém o klínovém abecedním písmu ugaritských textů.

Jeho mínění o vzniku tohoto písma je pozoruhodné také proto, že je téměř ze současné doby. Známý učenec dospívá k přesvědčení, že ugaritské klínové abecední písmo je skutečností geniálního výmyslu a vynálezu ojedinělých asi pisařů ugaritských a nikoliv pouze přizpůsobením nebo jednoduchým napodobením běžné starší předlohy a snad již výlučně klínového abecedního písma, či alespoň prostého zjednodušení tehdy již známého a užívaného klínopisu akkadského.¹¹ Zde bychom měli drobnou úpravu či částečně odlišnou theorii vzhledem k dosud běžně přijatému řešení Dussaudovu. Bude velmi prospěšné přihlédnouti i k dílu J. G. Févriera, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1948, o 600 stranách s mnohými vyobrazeními, kde je značná část věnována souhláskovému písmu semitskému, klínové abecedě ugaritské, různým teoriím o genezi tohoto písma i věcným úvahám o významu Feničanů-Kanaanců ve druhém tisíciletí př. Kr. ve věci abecedního písma, o čemž dlouho určitá část odborníků pochybovala.¹²

¹ R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra ...* Paris 1941, str. 67.

² W. F. Albright, *BASOR* 1934, str. 18—19.

³ M. Burrows, *What mean these stones*, New Haven 1941, str. 180.

⁴ H. Bauer, *Der Ursprung des Alphabets*, 1937, str. 31.

⁵ B. Maisler, *JPOS* 1938, str. 279 — J. Obermann, *JAOS Offprint Series* č. 9.

⁶ Gardiner, *PEQ* 1939, str. 111—116.

⁷ J. W. Flight, *Haverford Symposium on Archaeology and the Bible*, kap. 4.

⁸ E. Dhorme, *Déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos*, Paris 1946.

E. Dhorme, *Appendice au déchiffrement des pseudo-hiéroglyphes de Byblos*, *Syria* 27, 1950, str. 203—204.

⁹ M. Bič, *Palestina od pravěku ...* Praha 1950, sv. III. str. 41—42.

¹⁰ R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra ...* Paris 1941, str. 68.

¹¹ W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth Middlesex 1949, kap. 8.

W. F. Albright, *The Origin of the Alphabet and the Ugaritic ABC again*, *BASOR* 119, 1950, str. 23—24.

E. A. Speiser, *A Note on Alphabetic Origins*, *BASOR* 121, 1951, str. 17—21.

¹² J. G. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1948.

UGARITSKÁ KLÍNOPISNÁ ABECEDA¹

<i>číslo znaku</i>	<i>klínopisný znak</i>	<i>zvukoslovná hodnota</i>	
1.		a á	𐎀
2.		i í é	𐎁
3.		u ú ó	𐎂
4.		b	𐎃
5.		g	𐎄
6.		d <u>ḏ</u>	𐎅
7.		h	𐎆
8.		w	𐎇
9.		z	𐎈
10.		ḫ ḫ	𐎉
11.		ḫ ḫ	𐎊
12.		ṯ	𐎋
13.		z ḳ	𐎌
14.		y	𐎍
15.		k	𐎎
16.		l	𐎏
17.		m	𐎐
18.		n	𐎑

<i>číslo znaku</i>	<i>klínopisný znak</i>	<i>zvukoslovná hodnota</i>	
19.		s	𐎑
19 a.		s	𐎑
20.		'ain	𐎒
21.		ḡ ḡ	𐎓
21 a.		ḡ ḡ	𐎓
22.		p	𐎔
23.		s	𐎑
24.		q	𐎕
25.		r	𐎖
26.		š š	𐎗
27.		ś ž <u>d</u> <u>t</u>	𐎗
28.		t	𐎘
29.		<u>t</u>	𐎘

Poznámka: Jednotlivá slova jsou velmi často v abecedních ugaritských textech oddělena malým příčným svislým klínkem, který by též odpovídal čárce, tečce a pod. Tvar tohoto oddělovacího znaménka je ∇.

POZNÁMKA KE ZNAKU ČÍSLO 27.

C. H. Gordon v obou vydáních své ugaritské gramatiky a příručky ponechává tomuto znaku dosti široké pole zvukoslovné hodnoty. Znak č. 27 se též vyskytuje ve spojení s druhým a třetím radikálem *mr*.

Již roku 1940 Cantineau přiblížil tento výraz s určitou nejistotou arabskému kmeni *dmr*.³

V klasické arabštině se tento radikál objevuje jako sloveso v základní formě s různými významy. V šesté slovesné formě je tento arabský výraz velmi blízký ugaritským textům, kde se vyskytuje klínopisný znak 27. s druhým a třetím radikálem *mr*.

Téměř o deset let později tuší A. Herdnerová postup dobrého řešení a navazuje na prvotní náznaky Cantineauovy. Mnohá theofrická jména *dmrhd*, *dmrb'l* zesilují důkazy pro přesnější zvukoslovnou hodnotu tohoto znaku.

Vlastní jména téhož slovního kmene *zimri* se často nacházejí v seznamu osobních jmen první babylonské dynastie.

Ani mezi hebrejskými jmény není docela neznámý výraz *zimri*. Zimri je králem v Israeli 3. Král. 16, 9—10. Kmenový kníže Simeonitů se též nazývá Zimri Num. 25, 14. Vnuk Judy má totéž jméno 1. Chron. 2, 6. I celý kmen je nazván Zimri Jer. 25, 25.

A. Herdnerová klade veliký důraz na jmenné seznamy jihoarabských kmenů, kde se dosti často setkáváme s trojhláskovým kmenem *dmr*. Z těchto úvah vysvětluje značná oprávněnost ztotožnění zvukoslovně klínopisný znak 27. s arabskou hláskou *d*.

O dva roky později identifikuje tentýž znak klínové ugaritské abecedy E. A. Speiser jako písmeno *ž*.⁵ Týž autor z ugaritské abecedy vyjímá tři znaky *i*, *u*, *š*, o nichž soudí, že jsou pouze místního významu a byly přidány ke staršímu abecednímu tvaru. Prvních 27 znaků od *a* až po *t* představuje pak prvotní stav kanaanské abecedy. Pět znaků zmizelo již v dávné době a nebylo jich proto použito ani v klasické době fenické abecedy o 22 písmenách. Takový abecední útvar by byl pravděpodobně nejstarším abecedním obrazem. Ale pět znaků, dříve vzpomenutých a zaniklých v běžné fenické abecedě, za-

chovalo si své místo, které jim kdysi náleželo v prvotním seskupení písmen a znaků.

Speiser též poznamenává, že ugaritské písmeno *š* není klasické fenické *š*; toto písmeno totiž zastupovalo archaické *š*, které asi již tehdy bylo sykavkou.

Zajímavé jsou pak nové poznatky téhož autora o znaku 27. Po pečlivém roztřídění textů ugaritských zdůrazňuje, že problematický znak se velmi často vyskytuje v hurrijských textech, nepoměrně zřídka se však čte v textech ryze semitských. Speiser proto odmítá mínění Albrightovo i Gordonovo, že tento znak by byl původní semitský fenomen, nezastoupený dosud v semitské abecedě. Přítomnost tohoto písmene by byla pozůstatkem, či více přežitkem v ugaritské abecedě. Mínilo tím písmeno, jehož přepis jako *š* byl všeobecně přijat a odpovídal by i studii A. Herdnerové. Speiser razí nový způsob přepisu písmene *š*, *š* znakem *s* a 27, znak ugaritské abecedy zvukoslovně označuje jako *š*.

¹ C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, *Anal. Orient* 25, Roma 1947, str. 10—12.

C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, *Anal. Orient.* 20, Roma 1940, str. 9—11.

² U. Cassuto, *Le tre alef dell'alfabeto ugaritico*, *Orientalia* 16, 1947, str. 466—76.

³ J. Cantineau, *Syria* 21, 1940, str. 42.

⁴ A. Herdner, *Note lexicographique ... Syria* 26, 1949, str. 161.

⁵ E. A. Speiser, *A Note on Alphabetic Origins*, *BASOR* 121. 1951, str. 17—21.

STRUČNÝ POHLED DO ZVLÁŠTNOSTÍ UGARITSKÉHO JAZYKA

Zájmena.

Zájmena bývají obvykle důležitým jazykovým kriteriem. U ugaritských zájmen je úkaz nadmíru zajímavý, totiž duální tvar zájmena první osoby, který jsme ještě nepoznali v dosud žádném známém semitském jazyce.

Jinou zvláštností ugaritštiny je dvojí tvar zájmena první osoby singuláru, jak ojediněle pozorujeme pouze v klasické hebrejštině *anē*, *anāki* a užší tvar *an*, *anī*.

Duál první osoby zní *ny* pravděpodobně *náyá*. Gordon přibližuje tento zvláštní tvar k chamito-semitskému prvku podobného znění *ny*. Užití duálu v první osobě by se velmi blížilo našemu plurálu »maiestaticus« evropského stylu vznešené mluvy.⁶

Zájmeno vztažné i částice určující genitivní spojení je *d* a *dt* pro feminium i pro množné číslo.

Výslovnost pro feminium je asi *dát* a pro množné číslo *dút* snad podle pravděpodobné obdoby s babylonským *šát* a *šút*.

Zájmeno všeobecného významu cokoliv zní *mm* též asi podle akkadského *minnummé* nebo *minummé*. Ginsberg pozoruje podobný tvar i ve feničtině.⁷ Známe v ugaritských textech i kratší tvar *mn* výslovností *minú*, známý jako všeobecné relativum v dialektu Nuzu *mannu* (*ša*).⁸

Pojem všechen, každý je v ugaritštině vyjádřen společným semitským tvarem *kl*, *kl*.

Číslovky.

Znalost ugaritských číslovek je dosti spolehlivá, protože písaři více užívali číselného rozpisu než ideografických znaků, jak tomu bylo v akkadštině.

Výjimku ovšem tvoří text 81., dvoujazyčný, v ugaritštině a akkadštině, kde jsou číslovky značeny pouze ideograficky.

Téměř všechny základní číslovky mají kmenovou totožnost s číslovkami klasické hebrejštiny i ostatních semitských dialektů.

Číslovka dvě je častěji označována pouhým duálem.

Desítky se též tvoří pouhým plurálem základních jednotek.

Zajímavá podobnost s klasickou arabštinou je vazba ugaritských číslovek vyšších než desítka k podstatným jménům, která též zůstávají v jednotném čísle.

Nejvyšší číslovkou v ugaritských textech jsou tři miliony: tři sta myriad vojáků... v textu Krt 89—90.

U řadových číslovek se naskytá nejistá vokalisace číselných výrazů. Tvoří totiž ugaritské řadové číslovky vokalisaci podle akkadského vzoru *qatul*, nebo podle arabského systému *qátíl*, či snad totožně s hebrejskými řadovými číslovkami formy *qetílí*?

Zajímavé je též připomenouti, že v počtu řadových číslovek se liší orthograficky od základních pouze číslovky čtyři a šest.

V ugaritských textech nalézáme i příklady některých zlomků, jako polovice, třetina, pětina, sedmina. *Šnpt* — dvě třetiny — je jediným zlomkem ugaritských textů, který má vyššího čitatele než jednotku. Lze se domnívati, že běžné zlomky o základním jednotkovém čitateli jsou pravděpodobně způsobeny vlivem egyptským. Jediný zachovaný zlomek s vyšším čitatelem jasně ukazuje na mesopotamský přínos; i ugaritský název tohoto zlomku je velmi průkaznou kopií akaddského *šinipát*.

Ugaritština zná i adverbiální číslovky, které často označovaly zesílení a zvláštní zdůraznění myšlenky, což je s praktickými ukázkami podrobněji vzpomenu ve statí o číselném problému textů starozákonních i textů mimobiblických.

Podstatná jména.

Podstatná jména mají v ugaritštině dva rody, mužský a ženský, tři čísla, jednotné, duální a množné, a tři pády, nominativ, genitiv a akkusativ.

Feminina jsou obvykle zakončena *at* nebo i pouhým *t*. Jako

v ostatních semitských dialektch i v ugaritštině jsou podstatná jména ženského rodu bez charakteristické koncovky *at* či *t*.

Pozoruhodnou zvláštností je jistě užití duálního čísla. Snad v žádném jiném semitském jazyce se nevyskytuje v tak širokém měřítku. Koncovka duálu se zdá asi *áma*, *ám*, *ámi* pro nominativ. Pro ostatní pády *éma*, *émi*. Duál u feminin by měl asi tento tvar *táma*, *tám*, *támi*, v ostatních pádech *téma*, *témi*. Duálu se užívá se všemi výrazy pro všechny předměty, které se nevyskytují v přirozené dvojici. Alespoň v tomto bodě je ugaritský jazyk v úzké příbuznosti s klasickou arabštinou a značně se vzdaluje od hebrejštiny, kde duál se výlučně vyskytuje u pojmů přirozené dvojice.

Koncovka plurálu podstatných jmen mužského rodu je *úma* pro nominativ a *íma* pro genitiv a akusativ. Zdá se též, že ani ugaritštině není neznám plurál sing. kmenů *qatl*, *qitl*, *qutl* tvarem *qatal*, *qital*, *qutal*.

Feminina mají plurální koncovku *ánu* v nominativu a *áti* v ostatních pádech.

Pádové koncovky v singuláru se zdají zcela totožné s klasickou arabštinou *u* pro nominativ *i* pro genitiv a *a* pro akkusativ.

Jistě i v ugaritštině jsou některá místní jména diptotická s nominativní koncovkou *u*, v genitivu a v akkusativu s jedinou koncovkou *a*. V jednom assyrském dopisu z Ugaritu má právě vlastní jméno tohoto města v genitivu koncovku *a*; *u-ga-ri-ta*.⁹

V ugaritštině máme dosud i tři příklady jednoslabičných podstatných jmen, *g* hlas; *p* ústa; *š* hlava snad telete podle Gordona. Deklinace těchto výrazů by byla asi tato: nom. *gu pu šu*; genit. *gí pí ší*; akkusat. *gá pá šá*. Částečné potvrzení této deklinace čerpáme z akkadského *pú*; *pí* v genitivu.

Ugaritské texty nám přinášejí i příklady podstatných jmen vzoru *qatl* s druhým radikálem *w* nebo *y*. Seznamujeme se i s podstatnými jmény se zdvojenými radikály jako *gn gn* hrob; *kb kb* hvězda . . . Ugaritština má i dosti značný počet mnohaslabičných podstatných jmen, mnohá z nich však nebudou semitského původu.

Určitou zajímavost mají jistě i preformativní částice podstatných jmen. Nejčastější preformativ je *m* vokalisací *ma* nebo *mi*. Jiná částice je *t*, vizme příklady *trbš* z akkadského *tarbašu tamm* v textu 51; 20.

I písmeno *y* se vyskytuje jako preformativ. Je možné učiniti přirovnání s hebrejskými vlastními jmény *yhw h*, *yš h q*? Zdá se, že ano, jak je především u jména *Yhw h* vyznačeno v části o ugaritském pantheonu!

Přídavná jména přijímají též gramatická pravidla jako jména podstatná. Jsou-li v úzkém spojení se substantivy, shodují se s příslušným podstatným jménem v rodě, čísle i pádě.

Sloveso.

Slovesná stavba ve skupině kanaanských jazyků zůstává stále zahalená dosti temnou clonou. Jde nám především o přesnější významy t. zv. časů. Proto bude jistě přesnější označení jednotlivých »časů« v ugaritském jazyce podle Gordona na *qtl* a *yqtl*, místo běžně označených pseudofunkčních časů perfekta a imperfekta. Slovesný tvar *yqtl* nazveme všeobecným časem, který se právě tak vhodně váže i k minulosti, přítomnosti, ano i k budoucnosti. Snad má *yqtl* vzhled i tvářnost vyprávěcího času, proto jej lze nazvat jakýmsi historickým presentem.

Mnohé ugaritské textové příklady přinášejí zcela nepochybné důkazy o podstatné bezčasovosti těchto dvou základních tvarů ugaritského slovesa.

Pokud se týče vokalisace základních tří radikálů slovesných, zdá se podle vnitřních kritérií, že každý radikál bude míti svou samohlásku. Bude tedy míti základní slovesný tvar v ugaritštině tři otevřené slabiky.

V druhém radikálu slovesném se mohou vyskytnouti samohlásky *a*, *i* a snad i *u*, jak se nejvíce jeví v paralelismu klasické arabštiny a též alespoň poněkud v hebrejštině.

Časování základního slovesného tvaru *qtl* by se pak téměř shodovalo s arabštinou.

Duál první osoby by zněl *qtl ny* v možné vokalisaci *qatalnáyá* či *qatalanáyá*!

Třetí osoba plurálu má snad pro oba rody tvar *qatalú* jako v arabštině i v hebrejštině atd., či snad pro maskulinum tvar *qatalú* a pro femininum *qatalá* podle protosemitštiny a ethiopštiny. Snad spo-

radické zbytky takového tvaru jsou i v hebrejštině (viz Deut. 21, 7 a Jer. 2, 15 ...).

Zajímavá shoda s klasickou arabštinou je v postavení ugaritského slovesa ve větě. Jestliže je totiž sloveso na počátku věty nebo mu předchází spojka *w*, zůstává v maskulinu, byť příslušný podmět byl v plurálu nebo v ženském rodě!

Již roku 1894 Barth stanovil pravidlo pro prefix slovesného tvaru *yqtl*. Prefix je vokalisován vždy samohláskou *i*, jestliže thematická samohláska je *a*. Jinak je prefix vokalisován pouze samohláskou *a*. Ginsberg pak dokazuje, že toto pravidlo plně platí i pro ugaritská slovesa tvaru *yqtl*.¹⁰ Toto pravidlo je pro ugaritštinu především potvrzeno v první osobě singuláru u sloves, která mají ve druhém nebo ve třetím radikálu hrdelná písmena. V těchto slovesech nalézáme velmi často prefix o samohlásce *i*.

Vyskytují se také tvary *yaqtula*, které by odpovídaly arabskému subjunktivu.

Objevují se i energetické tvary slovesné tvořením koncového písmene *n*. Vokalisace pak je buď *yaqtulan* nebo *yaqtulanna*. Určitou zvláštností jsou též tvary třetí osoby plurálu s prefixem *t*, zastupujícím oprávněný prefix *y*. Snad je to určitý rys kanaanský, který je patrný i v dopisech amarnských. Mnohé důkazy toho druhu podala A. Herdnerová.¹¹

Proklitické *l* se vyskytuje i u tvaru *qtl* i u *yqtl*. Pravděpodobně je lze čísti podle hebrejštiny a akkadštiny jako *lu* než podle arabského *la*. Jestliže se užívá proklitického *ki*, sloveso se posune až na konec věty. Podobně je tomu i v hebrejském textu žalmu 49, 16 b.

Částice *bi* má spíše zdůrazňující kladný význam podle arabského *balá* než záporný význam hebrejského *bal*. Ovšem velmi správně upozorňuje A. Herdnerová, že tyto emfatické příklonky, byť původně kladného nebo i záporného významu, se ve skutečnosti smyslově zcela shodují. Emfasis je vyjádřena i enklitickou částicí *bi*.

Imperativy základního časování byly podle Gordonova mínění pravděpodobně původně jednoslabičné v dialektech protozápadosemitských a tím snad i v kanaanštině. Snad imperativ plurálu feminina neměl obvyklou semitskou koncovku *n*, ale spíše *a*. Toto mínění bychom mohli podepřít imperativem v akkadštině.

Participium základního slovesa *qatala* je *qátíl*. Participium asi nalézá v ugaritštině mnohem širší uplatnění, než se snad dosud domníváme. Nutno též upozorniti, že se orthograficky v ugaritských textech nerozlišuje třetí osoba singuláru maskulina tvaru *qatala* od participia *qátíl*.

Ve všech semitských dialektech nutno pokládati podstatná jména za původní slovesné infinitivy. Nejvýrazněji spatřujeme tento rys v klasické arabštině.

V ugaritských textech nelze bezpečně stanoviti hodnotu i jsoucnost infinitivu absolutního a konstruktivního, protože oba tyto tvary orthograficky zcela splývají a jsou tím nerozeznatelné. Forma infinitivu absolutního je *qatálu*.

Není sporu o tom, že v ugaritštině se užívalo mnohem více vnitřního passiva základního slovesa *qtl*, než je tomu v klasické hebrejštině. Tento způsob nalézáme jen zlomkovitě, spíše jako stopy minulosti v biblických textech — Lev. 11, 38 a Num. 26, 54; 32, 5.

Vizme i vnitřní passivum formy *qal* v klasické arabštině a též v aramejštině, kde ještě ve starších gramatikách byl passivní tvar třetí osoby singuláru považován pouze za passivní participium!

Formy ugaritského slovesa.

Velmi vhodně použil Gordon pro označení slovesných forem v ugaritštině Ungnadovy terminologie i jiných assyriologů pro slovesné formy akkadské.

G	základní jednoduchý kmen <i>qal</i> .
Gt	základní kmen s vloženým <i>-t-</i> , <i>p-t^c-l</i>
N	běžná forma <i>niph^cal</i> .
D	kmen se zdvojeným prostředním radikálem <i>qittél</i> .
R	zdvojení slovesných radikálů, často i celého kmene <i>piṣpél</i> .
L	základní kmen s prodlouženou samohláskou po prvním radikálu <i>pólél</i> .
tL	předcházející forma s prefixem <i>t-</i> , <i>hitpólél</i> .
Š	základní forma s prefixem <i>š-</i> , <i>šaph^cél</i> .
Št	předcházející forma s vloženým <i>-t-</i> , <i>hištaph^cél</i> .
aleph-kmen	základní sloveso s prefixem <i>a-</i> , <i>aph^cél</i> .

Přirozeně se vyskytnou v ugaritských textech ještě jiné, méně užívané slovesné formy jako Dt a Rt.

Forma N určuje passiv základní formy. Jinde má též forma i význam reflexivní jako v hebrejštině.

Forma Gt je také většinou reflexivem formy G, nemívá též pravidelně svůj přímý předmět.

Forma D a pravděpodobně i formy Š R L mají preformativ vokalisovaný samohláskou *a*, nikoliv samohláskou *u*, jak je tomu v arabštině a akkadštině.

Forma L se i v hebrejštině více váže na slovesa druhého radikálu *w* nebo *y*, snad též druhého radikálu *ʿain*.

Forma Š je téměř pravidelnou možností jak vyjádřiti příčinný, kausativní způsob. Tato forma je zároveň charakteristikou ugaritského jazyka mezi kanaanskými dialekty.

Forma aleph-kmen se vyskytuje v ugaritštině velmi málo. Je však predominantním kausativním způsobem v aramejštině. V hebrejštině zase vyniká příčinná forma h-kmen.

Forma Št je jaksi v úzkém spojení se slovesem *ḥwy*, snad něco obdobného nalézáme i v biblické hebrejštině u tvaru *ḥiṣtaḥawá*; je totiž tento hebrejský tvar Hithp formou slovesa *šáḥá* či spíše formou Št slovesa *ḥwy* podle ugaritštiny?

Charakteristickým rysem ugaritského dialektu jsou též slovesa s třetím radikálem *w* a *y*, která zůstávají značně rozdílná. Toto vnitřní rozlišení sloves *lámed-w* a *lámed-y* je mnohem důslednější než v ostatních jazycích severozápadní skupiny semitské.

Předložky.

Již na první pohled nás překvapí skutečnost, že v ugaritském jazyce nenalézáme tak časté předložky, jako jsou *el* a *min* v hebrejštině, aramejštině i v arabštině.

Předložku *el* zastupuje v ugaritštině částice *l* vokalisací *la*.

Předložka *min* se vyjadřuje buď částicí *b* nebo *l*, což způsobuje nemalé obtíže v překladech textů.

Předložka *b* totiž označuje určení místní v čem, ale též od čeho.

Předložka *l* má tyto významy . . . k něčemu, pro něco i od ně-

čeho. Tato orthografická totožnost asi naprosto nesplývá s fonetickou jednoznačností těchto předložek.

V severozápadních dialektch semitských měly předložky *b* a *l*, význam v něčem, samohlásku *a*. Snad zbytky tohoto úkazu jsou i v hebrejštině, kde před přízvuknou slabikou tyto předložky mají vokalisaci *qámes*! I v syrštině mají tytéž předložky samohlásku *a*, jestliže je počáteční souhláska podstatného jména spojeného s předložkou bez samohlásky! Brockelmann našel podobný úkaz i v jižním dialektu arabském u předložek *bn* a *ln*.¹²

Gordon ovšem obhazuje teorii, že tyto předložky ve dvojím rozličném významu a odlišené pouze vokalisací vycházejí již z kolébky protozápadosemitských dialektů.

Ostatní předložky ugaritských textů jsou velmi blízké, mnohdy zcela totožné s předložkami biblické hebrejštiny. Pouze u předložky *‘m* je nejistá vokalisace, buď jako *‘im* podle hebrejštiny a aramejštiny či jako *‘am* podle syrštiny?

Pečlivý rozbor ugaritských textů a příležitostně i některých ostatních dialektů severozápadní semitské skupiny nás uvedl v poznání poměrně hojného použití enklitické koncovky *-m* v různém významovém odstínu. Tato enklitická částice je v ugaritských textech při podstatných jménech vlastních i všeobecného významu, při přídavných jménech, ano i při participiích a infinitivech. Nejsou ojedinělé příklady, kdy táž enklitická částice se přiklání i k adverbium.¹³

Kolikráte bývala dříve tato koncovka pokládána za pouhý suffix plurálu maskulin! Mnohé příklady enklitických částic se čtou i v amarnských dopisech. Gordon již ve své první ugaritské gramatice z roku 1940 označuje v některých ugaritských textech koncovku *-m* jako enklitickou.¹⁴

A. Jirku pravděpodobně přihlíží k podobnému úkazu pod zorným úhlem mimace. Přínos egyptských nápisů a textů z Ras Šamra utvrzují autora, že v době mezi 2100 až 1800 př. Kr. měly semitské dialekty v Palestině a Syrii bezpečné mimace, to je zakončení podstatných jmen v singuláru na *-m*. V letech 1800 až 1500 př. Kr. ovšem tato mimace ve skupině západosemitské i v Babylonii poznenáhlu odpadá. Amarnské dopisy i klínové nápisy z Ta‘anaku jsou též často potvrzením dřívější běžné mimace. Přímé texty z Palestiny a Syrie kolem druhého

tisíciletí dosud nemáme, ale jistotu této mimace tušíme ze známých textů starší a mladší doby. Příkladem nám budou některá vlastní jména *Lešem* = Lajiš (Jos. 19, 47, Jud. 18, 7) *Škemm* = Škem; *Ijbm* = *Ajab* = Ijjob.¹⁵

Ugaritský jazyk spolu s biblickou hebrejštinou a arabštinou přináší nám ještě jednu zvláštnost ve skladbě. Často totiž tyto jazyky kladou před podstatné jméno spojku *w*, která se zdá nadbytečná a mnohdy se dříve při překladech vypouštěla. Marvin Pope jmenuje takovou spojku *w* emfatickou.¹⁰ Jejím cílem je zdůrazniti příští podstatné jméno nebo též celý výrok. Původ tohoto užití *w* jako emfatické částice se hledá přímo v původním útvaru a podstatě semitských jazyků.

Příklady v ugaritštině:

II AB IV-V 197-108 tež V ABC + D 85—86

št alp qdmh, mr (i) a wtk pnh = býk byl položen před ní,
tučný a před její tvář . . .

Příklady v hebrejštině:

2 Šam 13, 20 A zůstala Tamar a opuštěna v domě Abso-
loma, svého bratra.

2 Sam 15, 34 Jsem tvým služebníkem, králi; služebníkem
tvého otce a já dříve byl, ale nyní a já služebníkem tvým
(jsem).

Am 3, 11 nepřítel a kolem země bude...

Job 4, 6 zdaž bázeň tvá (jest) důvěra tvoje, naděje tvá a dokonalost života tvého (jest)?

Příklady v arabštině:

mašá Zaidun waṭṭaríqa = odešel Zaid a cestou (svou).

**‘alaika warahmatu lláhi ssalámu = nad tebou a (= budiž)
milosrdenství a mír Boží.**

* C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, § 6, 21.

⁷ H. L. Ginsberg, JBL, 1937, str. 140.

⁸ *Orientalia* 1938, 42, § 2, 29.

⁹ Syria 1935, str. 189.

¹⁰ H. L. Ginsberg, *Orientalia* 1939, str. 319—323

- ¹¹ A. Herdner, RES 1938, str. 76—83.
¹² C. Brockelmann, Grundriß 1, 497.
¹³ R. De Langhe, L'enclitique Cananéenne, Syria 26, 1949, str. 383—4.
A. Herdner, Extrait du Muséon, 59, 1—4, str. 89—111.
¹⁴ C. H. Gordon, Ugaritic Grammar 1940, § 6, 29; 9, 2; 10, 5.
¹⁵ A. Jirku, Die Mimaton in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik, Biblica 34, 1953, str. 78—80. Studie psána v lednu 1949.
¹⁶ M. Pope, JAOS 73, 1953, str. 95—98.

CHRONOLOGICKÉ POŘADÍ PUBLIKACÍ MYTHOLOGICKÝCH EPOSŮ RAS ŠAMRA S PRAKTICKÝM TECHNICKÝM OZNAČENÍM VIROLLEAUDOVÝM

- | | |
|--------|---|
| I AB | Boj Mótův, syna bohů, a Aleyna, syna Baalova.
<i>Syria 12, 1931, str. 193—224.</i> |
| II AB | Nový zpěv eposu Aleyna-Baala.
<i>Syria 13, 1932, str. 113—163.</i> |
| SS | Zrození bohů líbezných a krásných.
<i>Syria 14, 1933, str. 128—151.</i> |
| | Zlomek zpěvů o Mótovi a Aleyn-Baalovi,
jako doplněk k I AB
<i>Syria 15, 1934, str. 226—243.</i> |
| I* AB | Smrt Baalova.
<i>Syria 15, 1934, str. 305—336.</i> |
| III AB | Vzpoura Košerova proti Baalovi.
<i>Syria 16, 1935, str. 29—45.</i> |
| NK | Fenický hymnus bohu (!) Nikal a bohyním Košarót.
<i>Syria 16, str. 209—228.</i> |
| BH | Lovy Baalovy.
<i>Syria 16, str. 247—266.</i> |
| IV AB | Anat a jalovice.
<i>Syria 17, 1936, str. 150—173.</i> |
| V AB | Bohyně Anat.
<i>Syria 17, 1936, str. 332—345.</i>
<i>Syria 18, 1937, str. 85—102.</i> |
| Aqht | Fenická legenda o Danelovi.
<i>vyd. Cb. Virolleaud, Paris, P. Geuthner 1936.</i> |
| Krt | Legenda o Keret.
<i>vyd. Cb. Virolleaud, Paris, P. Geuthner 1936.</i> |
| ʿnt | Bohyně Anat.
<i>vyd. Cb. Virolleaud, Paris, P. Geuthner 1938.</i> |

EPOS AB ALEYN-BAAL

Kanaanský mythus je jistě nejvýrazněji vyjádřen v tomto eposu. Proti sobě stojí dva bohové, Aleyn-Baal a Mót. Druhý se již svým jménem ohlašuje jako smrtonoš, který je bohem léta, kdy sluneční paprsky a žár vše spálí a vyhubí. Aleyn-Baal také umírá a jeho sesterská manželka Anat se jej vždy pokouší opět oživit, přivést jej k novému životu. Ovšem Aleyn-Baal oživne jen tehdy, když umírá Mót. Proto Anat v hrozném zápase usmrtí Móta. Podle zásad zvláštní magie rozsekáním a roztroušením kusů jeho těla zajistí se úroda na polích a vrací se zemi nový život. Ovšem i Aleyn ožívuje a tak se končí nášky a ozývá se všude veselí.

V tomto eposu je jasně vyjádřena přirozená proměna přírody; půl roku vládne jeden bůh a půl roku vládne druhý. Mót je bůh léta, je i bohem žní a sklizně, ale přece je nutno želeťi odchodu Aleyna, boha vláhy a dešťů.

Zdá se ovšem, že pro Ugaritany nebyl tento epos pouhým vyprávěním, jemuž jen naslouchali. Tento epos byl jistě základem pro kultové obřady, spojené s magickými úkony, jimiž se měla zajistit úroda a k ní především potřebná vláha.

Národům Ugaritu znamenal Aleyn život a jeho návrat spojený s vítězstvím nad smrtonošem Mótem se asi oslavoval velmi radostně. Baal se představuje jako bůh dešťů a stává se otcem Aleyna, kterému náležely prameny a toky vod. Ty ovšem nutně předpokládají deště a tak Aleyn nebo Aleyn-Baal se spojuje s Baalem až k záměně. Proto i Baal, jakož i jeho syn, umírá a sestupuje do podsvětí, aby se s novým obdobím dešťů zase vrátil na zemi. Zde byla příležitost, aby i Baal měl chrám, příbytek. Rozhodnutí o stavbě domu pro Baala přísluší pouze Elovi, nejvyššímu bohu. Zhotovují se též dary z drahocenných kovů. Tyto obětní dary zhotovuje Kóšer-Chassis, který je i stavite-

lem chrámu, příbytku Baalova. Po dokončení stavby se přinášejí oběti při velkých slavnostech. Nyní soudí nastolený bůh též své nepřátele, především Móta, kde se vyzdvihuje Baalovo vítězství nad ním. Mót úpí v podzemním žaláři a s prosbou o milost se obrací k vítězi Baalovi či k Aleyn-Baalovi.¹

Pro některé nejasnosti v obsahové souvislosti i v pořadí tabulek eposu Aleyn-Baalova byl upravován Cassuto i Albrightem. Trochu později předkládá Gaster novou interpretaci především prvního sloupce textu II AB. Pořadí by v této nové úpravě mělo býti III AB A II AB. Baal totiž zvítězil i nad mořským bohem Jamem a má proto právo na trůn, své sídlo, chrám. Ostatní bohové přehlízejí Baala, poněvadž nemá své vlastní sídlo, palác. Baal se tedy rozhodl žádati boha Ela o schválení stavby paláce pro sebe. Nechce žádati přímo Ela, neboť se domnívá, že bude účinnější získati přímluvu u Ašerat. Toto své rozhodnutí oznamuje Baal své sestře Anat. Takové by bylo obsahové pořadí při Gasterově trasposici výše označených textů.

V textu V AB E přichází Anat k Elovi a dožaduje se dovolení stavby paláce pro Baala. V textu V AB F posílá již Baal vzkaz Košeru-Chassis-Kṭr, ale obsah tohoto vzkazu chybí. Znění tohoto vzkazu si lze snadno domysleti. Baal jistě ohlašuje Košerovi, že dostal povolení Elovo k stavbě svého paláce a žádá Košera, božského stavitele, aby se ujal této práce. Podle Gastera je konec Baalova vzkazu Košerovi zaznamenán v textu II AB I.²

A. Herdnerová nepřijímá Gasterovu úpravu příliš nadšeně. Zdůrazňuje, že je dosti obtížné připustiti obsahovou souvislost textu II 21 b — 23 s textem 24 a dále podle Gasterovy theorie. Ponechá-li se původní pořadí, byla by dějová souvislost asi taková: Baal si chce získati přízeň Ašerat, a proto jí dává zhotoviti zařízení, výzdobu, hodnou bohyně. Ašerat pak vítá návštěvníky, Baala a Anat, a raduje se pohledem na dary ze zlata a stříbra.

Virolleaud spíše klade text II AB po V AB. Při této úpravě byla pravděpodobně prosba Anatina u Ela pro Baala bezvýsledná a tak bůh dešťů se svou sestrou nesou dary zhotovené Košerem pro Ašerat, aby ji získali pro svůj záměr jako prostřednici u Ela.

A. Herdnerová nás též seznamuje s některými obtížnými termíny božské výbavy, božského zařízení: *kt* by bylo vyvýšené místo, podium

z arabského kanná; *n^cl* lože z akkadského *mayyalu*; *sknt* obraz z akkadského *šiknu*; *ym an* je území Jamchad podle textů z Mari; *amr* je země Amurru.³

¹ M. Bič, Palestina od pravěku . . . , sv. III. str. 257—259.

² Th. H. Gaster, A king without a castle. Baal's appeal to Asherat. BASOR 101, 1946, str. 21—30.

³ A. Herdner, Syria 26, 1949, sv. 3—4, str. 381—383, pod heslem titulu Gasterova článku.

EPOS O DANELOVI D AQHT

I tento epos pravděpodobně vychází z místních kultů a má dosti styčných bodů s velkým eposem AB. Jméno obdržel od mythologické postavy Danela, který byl jistě velmi dobře znám i israelskému národu. Ze slov velkého proroka Ezechiele — 14, 14. 20; 28, 3 — možno soudit, že Tyřanům platil Danel za vzor moudrosti. S moudrostí souvisí vpravdě i spravedlnost a tak čteme, jak ugaritský Danel zasedá v městské bráně pod košatými stromy, aby se zastával vdov a dopomáhal k právu sirotkům.

Na druhé tabulce tohoto eposu, která se zdá býti počátkem celého děje, se oznamuje narození syna Danelovi a jeho manželce Mešet-denty. Tento syn je asi totožný se jménem *aqht-Aqht*. Danel má též dceru Paġat, která je mu dobrou pomocnicí při pěstování ječmene a révy. Všichni jsou patrně příbuzní s Mótem, čímž je již předem vysvětleno nepřátelství Anatino proti Aqhatovi. Aqhat jako božstvo žní skončením doby úrody a žní pohlcuje do sebe téměř veškerou sílu polí, takže nová úroda může být zajištěna jen jeho smrtí. Opravdu se stává Aqhat obětí Anatina sluhy Jaṭpana. Paġat chce pomstít bratrovu smrt, ale pomstu neuskuteční. Přijímá dokonce z vrahovy ruky pohár opojného nápoje, který přiváděl do prorockého vytržení.

Velmi překvapí, jak se vše v tomto eposu dosti smírně vyřeší, i nepřátelství mezi dvěma tábory bohů, zcela v protikladu k eposu AB. Nejsou ojedinělá mínění, že tento epos vznikl příležitostně a zachycuje mnohé motivy dožinkových i vinobránních slavností. Text I D obsahuje pozoruhodné náznaky. Časové prostředí je doba žní. Věštba bohů nepřináší nic dobrého, zdá se, že prudké deště ohrozí úrodu. Danel se snaží rozehnati mraky a daří se mu to po sedm let v ustavičném boji s Baalem. V té době jen nutná ranní rosa dává potřebnou vláhu révě. Až osmého roku vyjíždí zase Baal na oblacích,

hrozí deštěm, který by byl pohromou v době sklizně. Takovou pohromu bylo nutno odvrátiti a zde je zajímavé, že se připomíná rozpětí sedmi let. Podle teorií některých badatelů se v tomto eposu naznačují určité slavnosti opakované každý sedmý rok. Mohli bychom zde viděti alespoň vzdálený přííměr starozákonnímu ustanovení o sobotě odpočinutí, či o sobotním roku Lev. 25, 4?⁴

V době jedenácti let od prvního vydání eposu Danel Ch. Virlolleaudem roku 1936 přibýlo mnoho studií tohoto mythologického cyklu od chvalně známých odborníků ugaritských textů: Aistleitnera, Cassuto, Dussaуда, Gastera, Montgomeryho, P. de Vaux, Albrighta, Ginsberga, Cordona, Obermanna, Spiegelа. Snad se v této bohaté řadě vědců prozatím jako poslední představuje i A. Herdnerová, která též předkládá pečlivé studium i překlad legendy o Danelovi a Aqhatovi.⁵

Je třeba si uvědomit, že texty II D a III D jsou pouhé zlomky. Nejlépe je uchován text I D, který je však rovněž značně poškozen. Závěr celého eposu je nám neznám.

Podle Herdnerové začíná celý cyklus textem II D. Danel zde po celý týden, formule to oblíbená u ugaritských básníků, připravuje hostinu bohům. Potom Danel tráví noc pravděpodobně v nějaké svatyni. Baal přednáší bohu Elovi Danelovu prosbu. Odpověď boží je příznivá, Danelova manželka počne a porodí syna, který bude míti všechny ctnosti žádané otcem Danelem. Danel opouští svatyni, vrací se domů a je překvapen radostnou zvěstí o narození syna. Jásající Káťarát jsou přítomné narození a Danel jim též po celý týden strojí hostinu. Sloupce textu III a IV se nezachovaly, pravděpodobně líčí zrození a dětství Danelova syna. Sloupec V. totiž již mluví o dospělém muži jménem Aqhat. Danel spravedlivě rozsuzuje a tu přicházejí Koťar a Chasis, kteří Danelovi přinášejí ukuté zbraně. I jim Danel vystrojí hostinu a pak předává zbraně svému synu. Sloupec VI. působí veliké obtíže. Z těch několika velmi temných míst nutno připravit scénu urážky bohyně Anat, která pak tolik pronásleduje Danelova syna Aqhata. Příčinou velikého nepřátelství jsou pravděpodobně zbraně, které žádá na Aqhatovi Anat, ale marně, neboť syn Danelův rázně odmítá. Anat slibuje i nesmrtelnost pro Aqhata, avšak ani tento nabízený dar neobměkčí Danelova syna. Anat odchází k bohu Elovi a stě-

žuje si na Aqhata a dosáhne splnění všech svých hrozeb proti neposlušnému Danelovu synu.

Anat odchází do příbytku jakéhosi Yatpana a získá jej k uskutečnění krvavé pomsty. Anat se mění v ptáka a její pomocník v nějaký pytel. Takto uchopí Aqhata sedícího při jídle a zabijí ho. Zdá se podle textu, že Anat chce nyní přivésti Danelova syna opět k životu. Danel sedí před městskou branou a soudí, když Paġat spatří letící orly a pláče a také její otec roztrhává roucha na znamení smutku. Toto místo není příliš jasné, otec i dcera oplakávají smrt Aqhatovu dříve, než se o ní skutečně dozvědí. Podle Cassuto Danel naříká, protože let orlů značí dobu sucha. Gordon se domnívá, že Danel poznal, že orel rozchvátí ubohého syna. Proto také Danel proklíná zemi a slibuje jí sedmileté sucho a neúrodu. Paġat připraví otci osla a Danel se vydá na své pole, kde vykonává nějaké obřady. Líbá klasy a slibuje, že Aqhat je bude žít. Nepochopitelná předpověď podle Gordona, když Danel již ví o smrti svého syna! Snad Aqhat zase oživne? Pravděpodobně se v tomto eposu mísí mnohé prvky venkovské a zemědělské mythologie. Nyní přicházejí asi dva poslové a oznamují Danelovi Aqhatovu smrt. Pak následuje obšírný text, nyní stále z první tabulky, kde Danel prohlíží vnitřnosti orlů, aby nejpravděpodobněji našel zbytky svého syna. Pohřbí pak zbytky svého syna a pronáší kletby proti třem městům *Qr mym*, *Mrrt* a *Qrt Ablm*, kde byl zabit Aqhat. Danel se vrací do svého příbytku a přijímá všechny plačící osoby, které u něho zůstávají po sedm let smutku. Po sedmi letech propustí Danel plačící a sám obětuje nějakou oběť. Jeho dcera se chystá na pomstu, kterou Danel schválil. Pod své ženské šaty ukrývá výstroj i zbraně válečníka. Takto vyzbrojena jde Paġat ke stanům Yatpana, dává mu pítí nápoj, který jej má omámiti, a v závěru tohoto eposu, který neznáme, se snad Anat podaří vykonati slíbenou pomstu za smrt Aqhata.

Bude jistě zajímavé upozorniti na velmi blízký vztah textu II D 6 — 7 a 3. Král. 22, 10: Seděli pak král israelský a Josafat, král judský, každý na svém křesle, oděni královským rouchem, na humně u vchodu do samařské brány *begóren petach ša'ar šómron*.

Zmíněný již ugaritský text dává čisti *yts-u ytb b-ap tgr tht adrm dbgrn* v překladu: On povstal a usedl před branou u hrazení, která jsou na humně, na mlatu.⁶

⁴ M. Bič, *Palestina od pravěku ... III.* str. 259—261.

⁵ A. Herdner, *La légende cananéenne d'Aqhat d'après les travaux récents*, Syria 26, 1949, str. 1—16.

⁶ Sidney Smith, *The threshing floor at the city gate*, Palestine Quarterly, leden až duben, 1946, str. 5—14.

EPOS KERET K

Tento epos dal vzniknouti tak zvané negebské theorii, o níž se zmíníme trochu podrobněji později ve stati o prvotním osídlení Kanaanců Ras Šamra. Celý cyklus o Keretovi se chápe historicko-legendárně nebo výlučně mythologicky, ale též kulticky.

Epos zaznamenává sňatek Keretův s Churrijou, překrásnou dcerou Pabelovou, jejíž krása se vyrovná všem půvabům bohyň, Anaty i Aštarty. V textu označeném II K se zdá býti obsahová náplň trochu odlišná. Keret, který byl původně nesmrtelný, se provinil proti spravedlnosti *šdq*, čímž za trest ztrácí tento dar nesmrtelnosti. Text je zde k veliké škodě velmi poškozen, a proto i tento výklad Virolleaudův nutno zatím přijímati se značnou opatrností, ano i nejistotou. Snad se i zde v přepestré obměně vrací všelidská touha po věčném životě, jak tušíme i z Gilgamešova úsilí.⁷

Výtečnou úpravu i překlad tohoto eposu se všemi zlomky připravil H. L. Ginsberg.⁸ Pořadí tohoto vydání se zdá býti shodné s postupným označením textů Keretova cyklu I K II K III K.

Přece však, jak již dříve první vydavatel Ch. Virolleaud, tak i Ginsberg přemísťuje pro úplnější a jasnější obsahový postup texty II K a III K v pořadí III K a II K.

Král Keret je svědkem smrti své rodiny i vyhubení celého svého kmene. Tu se mu zjevuje bůh El a dává mu pokyny, jak si zajistit budoucí pokolení. Keret má vojensky vytáhnouti proti Pabelovi, králi města Udmu. Vše se plní podle Elových příkazů. Město je obklíčeno a Pabel dosáhne příměří s Keretem, dá-li mu za ženu svou dceru Churriju. Zde končí text I K. Nyní následuje bezprostředně III K. Čtení tohoto textu je velmi neúplné. Ale i zde se zdá, že si Keret opravdu běže za svou ženu Pabelovu dceru, která mu porodí mnoho synů a dcer. Z neznámých nám důvodů Churrija uspořádá hostinu

asi třem rozličným kategoriím pozvaných. Zde končí obsahový děj III K, neboť konec tohoto textu nám chybí.

Děj pokračuje nyní v textu II K. Je však velmi podstatné mínění, že nám chybí nějaká část ve spoji cyklu III K a II K, poněvadž poslední částí eposu se ocítáme ve zcela odlišném prostředí. Keret je nyní těžce nemocen. Jeho stav vzbuzuje obavy u syna Elchau a dcery *Titmanet*. Bezprostřední čtení je velmi přerušované a obsahově nesmírně obtížné. Bůh El utvoří z hlíny? bytost, která se jmenuje *Šaʿtagat*? a která osvobozuje krále Kereta z jeho nemoci. Avšak v době uzdravení Kereta jiný jeho syn *Yašših* drze pobízí svého otce, aby mu postoupil vládu. Keret jej proklíná formulí, která nám připomíná jiný ugaritský epos, totiž III AB B.

Celý tento epos jistě ještě pokračuje v několika klínopisných tabulkách, které neznáme. Velmi pravděpodobně nám chybí alespoň jedna tabulka, která by otvírala obšírný děj krále Kereta. .

Jaký je literární kruh celého cyklu? Ginsberg není příliš nakloněn pouhé mythologii, ani poslední theorii Engnellové o kultickém výkladu. Epos Keret se zdá býti historickou legendou o králi Kere-tovi, zakladateli dynastie. Jestliže na scénu přicházejí i bohové, jsou vždy ku pomoci krále Kereta, stejně jako bohové Olympu v Homérových eposech. Obsahuje-li tento epos i přesnější údaje geografické, což sám Ginsberg popírá, pak by tento epický charakter celého cyklu byl ještě zřetelněji vyhraněn.

⁷ M. Bič, *Palestina od pravěku ...* sv. III. str. 261.

⁸ H. L. Ginsberg, *The Legend of King Keret. A canaanite epic of the Bronze Age. Supplementary Studies 2—3 of BASOR*, New Haven 1946.

Podrobný rozbor o literárním druhu cyklu o Keretovi podává —

R. De Langhe, *Het Ugaritisch Keret-gedicht. Legende, Mythos of Mysteriespel*, *Miscellanea Hist. Alberti de Meyer*, Leuven 1946, str. 92—108.

K předešlému eposu o Danelovi doplňujeme úsekovou studii o vnitřním obsahovém vztahu, o příčině a způsobu narození Danelova syna — J. Obermann, *How Daniel was blessed with a Son; An Incubation Scene in Ugaritic*, *Publications of AOS*, 1946.

ZROZENÍ BOHŮ LÍBEZNÝCH A KRÁSNÝCH — SS

Epos, který Ch. Virolleaud označil písmeny SS podle počátečních písmen bohů Šachar a Šalem, je jedním z nejtěžších textů ugaritských. Ginsberg i Gaster se snažili proniknouti záhadné pole tohoto cyklu. Posledním překladem tohoto eposu je dílo Gordonovo.⁹ Po všech těchto pečlivých studiích předních odborníků zůstává i nadále celý cyklus velmi nejasný a neproniknutelný.

R. Largement se též pokouší o samostatný překlad, podepřený obširným filologickým komentářem. Z jeho práce vysvítá, že cyklus popisuje nejprve dva rozličné kulty, potom se připojuje epický zlomek, který by měl pravděpodobně osvětliti smysl celého cyklu.

Zdá se též, že text byl recitován zpěvákem a v téže době se rozvíjely před očima diváků a příslušníků rozdílné obřady. Celek je snad zasvěcen určité hierogamii, která měla každoročně neznámými magickými úkony zabezpečiti plodnost země.

Tato interpretace je přijatelná, ač mnohé rysy celého temného eposu poukazují na určité mysterium, předváděné několika osobami. Náš text by byl snad libretem názorné hry, mysteria, kde každoročně se opakující charakter obřadů není příliš zdůrazněn — na příklad období sedmi let v textu I. 66—67.

R. Largement nazývá tento epos Zrození Jitřenky, poněvadž se v tomto cyklu popisuje narození dvou božských dětí, Jitřenky a Soumraku. Avšak tento titul je dosti zúžený, neboť zrození dvou božských dětí je pravděpodobně jen počátek eposu, který pokračuje v širokém líčení původu i ostatních bohů líbezných a krásných.¹⁰

⁹ C. H. Gordon, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*. Roma, Script. Pont. Inst. Bibl. 98, 1949, str. 57—62.

¹⁰ R. Largement, *La naissance de l'Aurore, poème mythologique de Ras Shamra-Ugarit*. *Analecta Lovaniensia Bibl. et Orient.* II 11, Gembloux, Duculot 1949.

Mythologický epos SS prvně otištěn Ch. Virolleaudem, *La naissance des dieux gracieux et beaux*, Syria 14, 1933, str. 128—151.

PRAVDĚPODOBNĚ MYŠLENKOVÉ ZRCADLENÍ UGARITSKÉ LITERATURY V KNIZE ŽALMŮ

El je nejvyšším bohem v ugaritském pantheonu. Je nejmocnější, je i otcem všech ostatních nižších bohů, kteří často vykonávají vůli nejvyššího boha El.

El je otcem Šapaše, zplodil také Aleyna a Baala, dal život i Anatě. Týž El je tvůrcem nadzemských, nadlidských heroů, Kereta a Danela. El má v ugaritských eposech epithet otec lidstva, stvořitel tvorstev, bůh milostivý . . .

Častěji vystupuje v Knize žalmů pojem Boha, tvůrce a stvořitele, i jeho vztah k lidem, koruně všeho tvorstva.

ž. 95, 6 Vejděte, padněme a skloňme se, poklekněme před Jahve, svým Stvořitelem . . .

ž. 100, 3 Vězte, že Jahve jest Bůh, učinil nás a ne my . . .

(Číslování žalmů je v této stati pouze podle masoretického znění!)

Mnohými obraty a způsoby je naznačena též věčnost ugaritského boha El.

VABE 38—39 tvoje moudrost je na věky

51; 4; 42; ty žiješ na věky

76; 3; 6; neboť náš stvořitel je věčný . . .

Obdobné pojmy i výrazy o věčném trvání božím nalézáme velmi často a jaksí důsledně v žalmech

ž. 9, 8 ale Jahve trůní na věky . . .

ž. 10, 16 Jahve je králem vždy a na věky,

ž. 45, 7 tvůj trůn Boží je věčnost a trvání . . .

ž. 92, 9 Ty pak, Nejvyšší jsi na věky, Jahve!

ž. 146, 10 Jahve kraluje na věky . . .

Nejvyšší bůh Ugaritu El je králem a svrchovaným vládcem.

Kolik myšlenkově obdobných míst nalezneme i v Knize žalmů!

ž. 22, 29 Hospodinovo je království a on panuje nad národy . . .

ž. 47, 3 neboť Jahve Nejvyšší je hrozný, veliký král nad celou zemí...

V mnohých žalmech má Hospodin téměř stálý epithet *melek*, *malkí* = král, můj král. V žalmu 99, 1 se nejstručněji zdůrazňuje vladařská moc Hospodinova: Jahve kraluje...

Žalm 95, 3 činí snad dokonce přímou narážku na pohanské mythologie, nejpravděpodobněji kanaansko-fenické, známé nám nyní daleko lépe z epických textů v Ras Šamra. Žalmista chce zřejmě vědomě naznačiti, že Hospodin je nade všemi pomyslnými bohy a nadlidskými bytostmi: neboť Jahve je veliký Bůh a veliký král nade všemi bohy...

V ugaritské mythologické literatuře je to předně Danel, který úzkostlivě sleduje dobro vdov a sirotek:

I D 23—25 činí rozsudky vdovy a rozhoduje věc dítěte bez otce... Ovšem ani ugaritský bůh El není docela zproštěn své soudcovské povinnosti. I on soudí (*ydn*) různými úkazy a náznaky příznivými či nepříznivými.

Text Keret II nám podává snad nejvýstižněji místo o spravedlnosti v tak dávné době v prostředí kanaanském...

Vydej tedy spravedlnost, on pravil, k vdově, nasýt siroteka. Vyžeň násilníka, osvobod utištěného. Jestliže (tak neučiníš) nikoliv, sestup se svého trůnu a dovol, abych já nastoupil na tvé místo...¹

Ani Kniha žalmů nepostrádá dojemných míst o spravedlnosti, milosrdenství a soucitu k potřebným. Zde je ovšem tímto vznešeným soudcem a utěшитelem chudých a opuštěných jedině Hospodin-Jahve.

ž. 68, 6 Otcem sirotek a zastáncem vdov, Bohem v jeho svatém přibytku...

ž. 10, 18 práva siroteka a utištěného hájiti, aby nebyl více postračen — člověk pozemšťan...

Rozsudky Hospodina pro lid, pro chudé, opuštěné, spravedlivé i nespravedlivé, čteme v četných žalmových textech. Zaznamenejme zde alespoň dvě výrazné citace —

ž. 26, 1 Zastaň se mne Jahve, neboť já kráčím v bezúhonnosti, a doufám v Jahve, nezviklám se.

ž. 98, 9 před Jahve, neboť přichází soudit zemi; bude soudit zemský okrsek ve spravedlnosti a národy podle pravosti...

Ugaritští bozi mají svá sídla na trůnech, které jsou i na zemi, ale též neurčitě umístěné v nebeském prostoru...

68; 12—13 Svrhni Jam s jeho trůnu, Nahar pak se sídla jeho panství...

VABF 15 trůn jeho přibytku...

76; 3; 12—15 ať vystoupí Baal do výšin, též syn Daganův na nebesa. Necht' sídlí Baal na svém trůně, syn Daganův na svém sídle.

Žalmisté mnohokrát prohlašují, že Hospodin trůní na nebesích...

ž. 2, 4 Ten, jenž trůní na nebesích, směje se...

ž. 11, 4 Jahve je ve svém svatém chrámě, Jahve, jeho trůn je v nebesích...

ž. 18, 114 A zahřimal v nebesích (baššámaim — podle smyslu spíše s nebes) Jahve a Nejvyšší vydal svůj hlas...

Je opravdu zajímavé si zde povšimnouti pravděpodobného významu předložky *b* v první části verše, která by zde více naznačovala totožnost s předložkou *min*. Podobné významové rozšíření předložky *b* na *min* bychom snad mohli původně hledati i v 2 Sam. 22, 14.

ž. 103, 19 Jahve postavil na nebesích svůj trůn...

V žalmu 47, 9 svatopisec též nechce pravděpodobně určití přesné místo Hospodinova sídla. Udává jen všeobecný popis, který se tolikrát opakuje v mnohých ugaritských textech: Bůh sedí na svém svatém trůně!

Jen jediná obdoba určení božského sídla se dosud nenalezla v ugaritských textech, totiž paralela žalmu 29, 10 Jahve se usadil k potopě (v potopě) hebrejsky *lammabbúl*...

Ovšem typickým místem Hospodinova přibytku v Knize žalmů je hora Sion, Svatá hora..., ani zde nemohou býti bližší obdoby v ugaritské mythologické literatuře.

Ještě jedno charakteristické místo Hospodinova sídla čteme v žalmu 99, 1 trůní na cherubech...

Palác Baalův, sídlo jeho moci a vlády, je v ugaritských textech kladen do Saponu, do severní části.

Epithet boha Baala jako Baala Saponu, či snad severu? čteme ve dvou místech 1; 10 9; 14.

I nejvyšší bůh ugaritského pantheonu El je ozdoben názvem *špn*. VABC 26 D 63 el *špn*. El Saponu, či El severu?

V Knize žalmů se nám jméno *špn* vyskytuje pouze dvakrát a vždy se značnou významovou nejistotou.

ž. 89, 13 Safón a jih (mare-Vulg.) hebrejsky *yámín* ty jsi je stvořil, Tábór i Chermón jásají nad tvým jménem.

Ze smyslu celého toho verše by Safón mohl znamenati i neurčitý název, co vlastní jméno místní.

ž. 107, 3 a které ze zemí shromáždil, od východu a od západu, od severu (*špn*) i od moře (jihu).

V tomto druhém textu označuje termín *špn* již určitěji pouze pojmenování světové strany. Tedy nikde v Knize žalmů nenalézáme název *špn* v úzkém spojení se jménem božím, aby *špn* se stal epithetem Hospodina.

Gordon pokládá ugaritský název *špn* za horu, sídlo bohů Ras Šamra, řecký Olymp, a ztotožňuje ji s horou Casius. Je opravdu zajímavé, že s tímto jménem hory, sídla ugaritských bohů, je téměř pravidelně ve spojení sloveso významu vystupovati, jíti nahoru... nebo podstatná jména *šrrt* a *mrým* výšiny, kopce... Snad nemusí být naprosto vyloučený právě tento význam i v žalmu 89, 13, především pro jména Tabor a Hermon v určitém parallelismu.

Jako dárce deště a pán hromu a blesku se jmenuje Baal *rkéb* *ʿrpt* jezdec oblaků, jezdec na oblacích.

Mezi mnohými texty uveďme alespoň 1 Aqht 42—44 po sedm let nechť Baal je v nouzi, po osm let, jezdec na oblacích...

I tento zvláštní epithet je v žalmu 68, 5 pro Boha Israele, a to jedině v tomto místě: ...*lárókéb bāʿarábót* bychom ovšem podle hebrejského slovníku přeložili: ten, který jede na pouštích, pustinami.

H. L. Ginsberg však připomíná totožný kmen hebrejského podstatného jména k ugaritskému *ʿrpt*, odtud pak i k akkadskému *urpatu*.²

Překladu, naznačenému Ginsbergem, by napovídala i jiná paralelní místa v žalmech: 68, 34 Tomu, který jede na nebesích, na odvěkých nebesích... mnohem přesvědčivěji v žalmu 18, 11 Jel (Jahve) na cherubu a letěl a vznášel se na perutích větru.

Zdá se, že nový výzkum pro hebrejské slovo *ʿarábót* v žalmu 68.

shodný s texty ugaritskými, nabývá značného ohlasu i v současné době.

Nejnovější studie poukazují též na okolnost, jak blízko si stojí poetická mluva biblické hebrejštiny s básnickou mluvou ugaritskou. Hebrejská próza se daleko více liší od prozaických textů Ras Šamra. Snad právě v poetické hebrejské mluvě i slovo *‘arábót* si uchovalo též i starší význam, zcela shodný s archaickými dialekty společné rodině západosemitské kanaanské větve, jež se nám doposud nejjasněji představuje v ugaritských abecedních textech!

Nikoliv přesný přepis ugaritského *rkb ‘rpt*, ale volnější a vzdálenější vyjádření podstatně téhož epithetu, čteme také v jiných místech Knihy žalmů:

ž. 104, 3 jenž klade trámy svých hořejsků do vody, činí oblaky svým vozem, kráčí na perutích větru . . .

ž. 18, 11 jel na cherubu a letěl a vznášel se na perutích větru . . .

Znovu zde možno uvést již citovaný žalm 68, 34!

qdš se v ugaritských textech mnohokrát vyskytuje ovšem v rozličném a pestrém významu. Četné významy toho slova nejsou nám dosud bezpečně jasné. Vizme jen příklad takové neurčitosti ve spojení *mdbr qdš*, kde Dussaud překládá: poušť Qadeš, R. de Vaux snad jistěji tlumočí pouhým — posvátná poušť —!

V jediném dosud textu *qdš* se nepochybně blíží hebrejské *miqdáš* svatyni.

K 197—8 svatyně tyrské Aṭrt . . . s jakýmsi paralelismem v žalmu 73, 17 až vejdu do svatyní Boha . . . V příštím verši ugaritského textu 199 máme částici adverbia místa *ṭm* a smysl by naznačoval, že Keret přišel na určité místo, kde vykonal oběť, ale není vyloučena ani možnost, že jmenovaná částice by mohla býti apelativum tyrské bohyně Aṭrt.

Ugaritské *qdš* nám dosud nepodalo důkaz o výlučném významu svatyně!

Daleko určitější jsou paralelismy s Knihou žalmů ve výrazech *bt* a *hkl*.

V ugaritských textech jsou oba tyto pojmy mnohdy zcela totožné. Často tytéž pojmy značí všeobecně přibýtek, dům; v několika textech i sídla, residence heroů.

VABB 17—18 pak Anat odešla do svého domu (*bt*), kráčela do svého chrámu, do své svatyně (*hkl*).

V žalmu 5, 8 bychom měli podobný souběžný význam slov *bt* a *hkl*. Já ale smím podle veliké milosti tvé vejíti do tvého domu, smím padnouti před tvým svatým stánkem...

ž. 65, 5 ...abychom se nasýtili dobra tvého domu, svatosti tvého chrámu.

V žalmu 11, 4 a 138, 2 termínem *hkl* se kreslí nebeský chrám.

V ugaritských textech je pro sídlo bohů ještě jiné slovo *ḥṣr*, které nám okamžitě připomíná hebrejské *ḥṣr*.

V ugaritském textu 51; 4; 51 je tento nový název božího příbytku v totožném znění s *bt*.

Velmi podobný paralelismus čteme v žalmech:

92, 14 zasazení v domě Jahve, vyražejí v nádvořích našeho Boha...

65, 5 Blaze tomu, jehož ty volíš a dáváš se přiblížiti, aby cbýval v tvých nádvořích, bychom se nasýtili dobra tvého domu, svatosti tvého chrámu.

V tomto žalmu se právě shledáváme se všemi výrazy *ḥṣr*, *bt*, *hkl* v dokonalém paralelismu!

V mythologických textech Ugaritu čteme, jak jejich bozi pronášejí výroky, rozhodnutí, všeobecně slova: I D 75, 113, 68; 6 z jeho úst vychází výrok, s jeho rtů slovo...

Táž myšlenka je vyjádřena záporným způsobem v žalmu 89, 35 neposkvrním své úmluvy, a co vyšlo z mých rtů, toho nezměním.

Mnohem zajímavější v tomto bodě je žalm 19, 5—, o němž J. H. Patton praví, že je přímo jakousi upomínkou na ugaritský text i se vzájemnou proměnou výrazů obou těchto dialektů⁸: Z veškeré země (*bekól*...?) vychází jejich hlas (*asi-qólám*) a z konce světa jejich slova.

Nutno připomenouti, že i zde hebrejská předložka *b* by mohla smyslově znamenati z něčeho, odněkud, snad shodně s *min* podle ugaritské předlohy! Vždyť sloveso vycházeti jaksi přímo vyznačuje směr odkud, a to lépe, než trochu nepřirozené určení místa kde či po čem!

Nejvyšší bůh Ugaritu stvořil hromy a blesky a také jimi dokonale vládne. Vizme podrobný popis a líčení v textu VABC 23—28:

Já stvořím blesky a hromy, aby nebesa poznala moje rozkazy, aby i lidé poznali, aby množství země porozumělo. Já to splním a ukáži ze středu svého pohoří, já El špn (bůh severu, či bůh trůnící na hoře Casius), na posvátném místě, na hoře svého sídla, na krásném místě vrcholku své moci . . .

51; 5; 71 Baal vydává hlas z mračen, jeho záře (bouře) vychází ze země blesků . . .

I v Knize žalmů je Hospodin tvůrcem a vládcem nad blesky . . .

ž. 18, 15 A vyslal své šípy a rozptýlil je a blesky mnohé metal a poděsil je.

ž. 77, 19 Hlas tvého hřmění v kole, blesky osvětlovaly okresek země, třásla a chvěla se země.

ž. 144, 6 Blýskej blesky a rozpraš je, vyšli své šípy a poděs je.

Krása libanonských cedrů je opěvována i v Knize žalmů i v ugaritské poesii: 51; 6; 18—19 on půjde na Libanon a k jeho stromům, k Šryn a k líbeznosti jeho cedrů . . .

Ač obsahově naprosto nezávisle, přesto žalm 29, 5—6 zaznamenává obě vlastní jména i Libanonu i Šryn . . . Hlas Jahve láme cedry, činí je poskakovati jako tele, Lébánón a Sirjón — jako mladý bývol. Ano, Jahve zlamuje libanské cedry . . .

ž. 104, 16 Nasycují se stromy Jahve, libanské cedry, které sázel . . .

Personifikace stromů, polí a kamenů jsou v těchto ugaritských textech VABC 19—20 D 58—59 VI AB 3; 13 promluvily stromy a šeptaly kameny . . .

Podobné personifikace má žalm 96, 12 ať zajásá pole i vše, co na něm jest; pak zaplesají všechny stromy lesa . . .

J. Aistleitner úzce spojuje personifikaci dne a noci v žalmu 19, 3—4 s ugaritským textem výše citovaným⁴: Den vyráží druhému dni zprávu a jedna noc dává druhé vědomost. Není to zpráva, nejsou to slova, jejichž zvuk by nebylo slyšeti.

Ugaritské texty užívají pro shromáždění bohů, pro jejich radu, výrazu původu akkadského i fenického. Akkadské *puhru* je v ugaritštině *p̄hr*; fenické *m̄p̄hr* zůstává v téže formě i v ugaritštině.

Texty s těmito výrazy mají mnoho obtíží smyslové souvislosti, ale přece základní význam těchto termínů je nade vší pochybnost.

phr bn elm — *phr elm* — shromáždění bohů.

I výraz fenického původu je v naprostém paralelismu s pojmem *dr bn el* = příbytek, sídlo boha... V žalmech nikde nečteme ugaritský výraz *phr*, ale smyslově totožné slovo *mw'd* nebo *'dh*:

ž. 82, 1 Bůh stojí v Božské radě, soudí uprostřed bohů.

ž. 74, 8 ... spálili všechna Boží shromaždiště na zemi.

ž. 89, 8 Bůh strašlivý v řadě či ve shromáždění svatých...

tímto způsobem překládá T. H. Gaster a připomíná, že hebrejský výraz v tomto žalmu *sód* je zcela významově totožný s oběma předešlými termíny *'dh* a *mw'd*.⁵

K pojmu — shromáždění bohů — v Knize žalmů J. H. Patton praví: Původní pohanská, polytheistická představa o množství bohů a jejich radě a shromáždění se časem zdokonalila v čistší představu rady a shromáždění ctitelů jediného Boha, Jahve.⁶

Snad není třeba ani mysliti na vývoj polytheismu, vždyť nejsou ani jisté důkazy, že by se původní polytheismus zdokonalil pouze časovým vývojem nebo přeměnil na monotheismus. Lze spíše uvítati tyto paralelismy. Proč by žalmista nemohl přenést tyto jinak dokonalé a výstižné obrazy úradků, rozhodnutí i moudrosti bohů, třeba ugaritského nebo šířeji kanaanského pantheonu, v obsah svých písní a chvalozpěvů na jediného, pravého Boha, Hospodina? Proč by nemohl svatopisec anthropomorfiním způsobem, jinak dosti častým v starozákonních knihách, vyzdvihnouti a zdůrazniti všemohoucnost, nejvyšší moudrost Boha Israele?

K tomuto mínění nás přímo vede úmyslný popis ostatních bohů jako bytostí nicotných, nad nimiž všemi jediné vládne a soudí Bůh, Hospodin, jak i zřetelně napovídá žalm 82, 1.

T. H. Gaster naznačuje velmi široké významové pole hebrejskému slovu *pnh*. V ugaritských textech totožný výraz *pn* nepochybně znamená v některých místech vůli, úmysl, ohled. Je zajímavé, že i v amarnských dopisech se čte termín *pánu* ve významu tvář, přední část, ale také vůle, úmysl.⁷

I v Knize žalmů nalézá Gaster pět případů, kde slovo *pnh* by se dalo přeložiti na způsob ugaritského *pn* slovem vůle, úmyslu, záměru.⁸

ž. 34, 17 Tvář Jahve (*pené*... vůle, rozhodnutí!) proti těm, kdo činí zlé...

ž. 9, 20 ...necht jsou souzeni pohané před tvou tváří (tvou vůlí! (= *al pánéká*).

ž. 21, 10 Učiniš je jako ohnivou pec v době (zjevení) své tváře ... (*le^eet pánéká* = v době tvého rozhodnutí!)

ž. 80, 17 ...před hrozbou tvého obličeje hynou (*pánéká* tvé vůle ...)

ž. 82, 2 ... a osobám zlosynů straniti? (*upné* ... úmyslům zlosynů ...)

Hebrejské *qól* a ugaritské *ql* znamenají lidský hlas, mnohdy hlas boží. V posledním významu je tento hlas velmi jasně ztotožňován s hukotem hromu.

51; 5; 70 Baal vydává hlas v oblacích ...

I D 45—46 opravdu v klidu jsou obě hlubiny, skutečně je v odpočinku hlas Baalův ...

I v žalmu 18, 14 je dokonalý příměr mezi hlasem Božím a hřměním hromu — A zahřímal v nebesích Jahve a Nejvyšší vydal svůj hlas ...

V žalmu 29. se dokonce sedmkrát opakuje hlas Hospodinův — mocný hlas Boží — hřmící nad vodami — rozštěpující cedry — štěpící plameny ohně ...

Ugaritský text 51; 5; 68—69 a žalm 133, 3 nabízejí tak očividně totožné přesvědčení o dobrodiní a požehnání rosy a deště. Citovaný ugaritský text je trochu smyslově obtížný, proto sledujeme pravděpodobný překlad Albrightův: Baal dává požehnání svým deštěm ... a výše vzpomenutý žalm: Jako chermónská rosa, která stéká na hory Sijjónu; neboť tam nařídil Jahve požehnání a život až na věky.

Druhým ugaritským textem je část II K III 7—8 podle Engnelova překladu:

Líbezný je zemi déšť Baalův,
opravdu, polím déšť *ʿly* ...

W. F. Albright zaznamenal též významovou podobnost ugaritského slovesa *ṭēḥ* a hebrejského *ṭēḥ*.⁹

ž. 102, 5 ... že odmítám, zapomínám jísti svého chleba.

ž. 137, 5 Kdybych na tebe zapomněl, Jerusaleme, ať zapomene má pravice ... jistě významem: ať v niveč přijde má pravice ... v ugar. textu 77, 10 zda vznešenost boží zanikla ...

Nezměrně jasnější paralelu v celé obsahové šíři máme v ugaritském textu 67; 1; 4.; 31 v překladu Albrightově: nebesa zchátrají a zetlí jako tvůj oděv . . .

a v žalmu 102, 26—7 Na počátku založil jsi zemi a dílo rukou tvých jsou nebesa: ona pominou, ty však zůstaneš, oni všichni jako roucho zetlejí, jako oděv je měníš a oni zacházejí.

V několika žalmech jsou též zmínky o mořských příšerách. K těmto místům poznamenává J. H. Patton: Žalmy (o mořských příšerách) dosvědčují, že jejich spisovatelé i čtenáři se ještě upamatovali na tradiční mythy o bojích mezi bohy a mořskými netvory, ale tyto mythy byly odstupem času již tak nejasné a zamlžené, že stěží mohli rozpoznati jména jednotlivých mořských nestvůr. ¹⁰

Způsob podání těchto mythologických prvků v Knize žalmů ukazuje i na jinou skutečnost. Žalmistovi pravděpodobně ani nešlo o přesný popis těchto příšer, kterých užívá k působivému obrazu moci a síly Hospodinovy, jenž pouhým projevem své vůle ničí a zatracuje obrovité netvory mořských hlubin, zatím co člověk je proti nim zcela bezmocný. Autoru žalmů postačuje pouze jejich dochovaný název, aby dosáhl většího účinku v popisu předních vlastností Hospodinových.

Pohlédněme na žalm 104, 26 Tam probíhají lodi; onen Livjátán, jehož jsi stvořil, aby sis s ním hrál.

Žalmista snad ani neprozrazuje neznalost příšery Leviatanu, neboť ani zdaleka nejde v tomto verši o přirovnání mezi loďmi a mořskou příšerou, nýbrž pouze kreslí neohraničenost mořské velikosti a rozlohy, kde po povrchu plují velké lodi a v nitru mořském se ukrývají nadměrné příšery Leviatan . . .

ž. 74, 13—15 Ty jsi svou silou rozpoltil moře, zlámal jsi hlavy (*tanninim*) nestvůr na vodách; rozbil jsi hlavy Leviatana, dal jsi ho na pospas lidu; obyvatelům pouště? (lépe asi) dal jsi jej za pokrm velrybám (žralokům podle Cassuto i podle Kittela). Ty jsi rozevřel pramen i potok, ty jsi vysušil řeky Etanu (stálé — věčně tekoucí?).

ž. 89, 10—11 Ty vládneš nad vzpupným mořem, když se vzdouvají jeho vlny, krotíš je. Tys jako prokdaného potřel Rahab, silným svým ramenem jsi rozptýlil své odpůrce.

ž. 44, 20 že jsi nás potřel v kraji Tannim a že jsi nás zastřel stě-
nem smrti.

ž. 91, 13 Po lvu a hadu (*pīn*) budeš kráčet, šlapat budeš po lvím
mláděti a Tannin.

ž. 148, 7 Chvalte Jahve ze země, tanníním a všechny propasti . . .

Teprve ugaritské texty nám přibližují dosud záhadnou mořskou
nestvůru, Leviatana, Tannin, mythologického hada o sedmi hlavách,
kroutícího se a prchajícího, jehož epithet je též *šlyt* Šalját.

67; I; 1—3 též 27—30 když ty (Anat) mrštíš Letanem, hadem
prchajícím; ty zničíš kroutícího se hada Šalját o sedmi hla-
vách . . .

VABD 35—39 Skutečně jsem zničil Jam, milovaného bohem El.

Věru jsem zničil veliké řeky boha El.

Opravdu jsem umlčel zcela Tannin. Umlčel jsem jej.

Já jsem zničil kroutícího se hada,

Šalját o sedmi hlavách . . .

Tannin je zaznamenán také v dosti temném a nejasném ugarit-
ském textu 62; 1; 50.

Dosud nejdelší zachovaný souvislý text ugaritský o bojích mezi
Baalem a mořskými bohy uchovává číslo 68. V této stati Baal bojuje
s Jamem, bohem moře a bohem řek. Baal vítězí nad oběma nepřáteli
díky výtečné pomoci YGRŠ a AYMR. Obě tato jména zdatných po-
mocníků Baalových lze významově odvoditi od základních slovesných
kmenů *ymr* a *grš* = vypuditi, vyhnati.

Pro úplnost nutno ještě uvéstí velmi překvapující text proroka
Isaiáše 27, 1

V ten den bude trestati Hospodin

svým tvrdým, velikým a silným mečem

Leviatana, hada prchajícího (*báriah*),

Leviatana, hada kroutícího se (*‘aqallátón*)

a zabije Tannin, který přebývá v moři.

Zde nejvíce udivuje, že veliký prorok užívá totožných kmenů u epi-
thet mořských netvorů kanaanské mythologie. Jména hada v hebrej-
štině *liwjátán*, v ugaratštině *ltn*. Souběžné jméno v hebrejštině *tannin*,
v ugaritštině *tnn*. Epithety této obludy v hebrejštině *báriah*, v ugarit-
štině *brh*. Jiný epithet v hebrejštině *‘aqallétón*, v ugaritštině *‘qltn*!

¹ Ch. Virolleaud, *La légende de roi Keret...*, *Mélanges Syr. off. à Dussaud II*. Paris 1939, str. 758.

² H. L. Ginsberg, *The Ugaritic Texts and Textual Criticism*, JBL 62, 1943, str. 109—115.

³ J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, Baltimore 1944, str. 22.

⁴ J. Aistleitner, *Die Anat — Texte aus Ras Schamra*, ZAW 16, 1939, str. 193—211.

⁵ T. H. Gaster, *The Combat of Aleyn Baal and Mot. A Proto-Hebrew Epic from Ras Shamra, III*. JRAS 1935, str. 1—44.

⁶ J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, Baltimore 1944, str. 24.

⁷ J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Ebelingův slovník, II. část, pánu, str. 1488—89.

⁸ T. H. Gaster, *The Harrowing of Baal, A Poem of Ras Shamra*, *Acta Orientalia* 16, 1938, str. 41—48.

⁹ W. F. Albright, *Anath and the Dragon*, BASOR 84, 1941, str. 14—17.

¹⁰ J. H. Patton, *Canaanite Parallels...*, str. 27.

NĚKTERÉ ČÍSELNÉ PROBLÉMY BIBLICKÉ A MIMOBIBLICKÉ

Mezi častými číslovkami v biblických textech a velmi zhusta v textech mimobiblických se vyskytuje sedmdesátka. Pohlédněme jen zběžně v některá místa starozákonní:

Soud. 8, 30 (Gedeon) měl sedmdesát synů, kteří vzešli z jeho krve, neboť měl více manželek . . .

4. Král. 10, 1 Achab měl sedmdesát synů v Samaří . . .

4. Král. 10, 6 Královských synů bylo sedmdesát mužů, kteří bývali vychováváni u nejpřednějších města . . .

Exod. 1, 5 Všech duší těch, kteří vzešli z krve Jakobovy, bylo sedmdesát, . . .

Z mimobiblických textů budiž nám opět příkladem ugaritský pantheon, kde poznáváme velmi známou a uctívanou bohyni Ašeru, družku Baala-Hadada, matku Móta. Tato bohyně má přívlastek: tvůrkyně, roditelka božských bytostí. Byla velmi plodnou matkou, neboť dala život sedmdesáti synům, božským bytostem.

Ještě jeden příklad nás překvapí, dokonce z aramejského prostředí. Na věnném nápisu krále Panammu I., na soše Hadadově z Gerdžinu u Zendžirli z konce 9. století př. Kr., čteme mimo jiné: Sedmdesát bratranců z domu mého otce . . .

Jen z těchto několika příkladů se zdá, že sedmdesátka by byla v širším prostředí kanaanském i aramejském přímo typickou číslovkou, která by přesvědčivě vytyčovala důstojnost, vznešenost rodiny, rodu nebo kmene.

Daleko častěji se setkáváme s číslovkami v jiné úpravě, totiž ve stupňování nejrůznějšího číselného základního množství. Tento úkaz bychom matematicky vyjádřili takto x (jako číselný základ) $x + 1, \dots$ jindy $x, x + y \dots$ Vzpomeňme jen na proroka Amose, kde v 1. a 2.

kapitole čteme osmkrát stejnou číselnou vazbu: pro tři hříchy . . . pro čtyři . . .

C. H. Gordon již ve své první ugaritské gramatice z roku 1940, a tím více i v souvislých textech druhého dílu ugaritské příručky z roku 1947, poukazuje na skutečnost, že v mythologických textech Ras Šamra jsou tak známé a oblíbené totožné číselné obraty. Jsou téměř zvláštním rysem fenického básnictví.

Téměř paralelu Amosova číselného typu čteme v eposu II AB III 117 Pohled, Baal nenávidí dvě oběti, tři Jezdec po oblacích . . .

V eposu Danel — uhoď dvakrát na hlavu, třikrát na ucho . . . III D 1, 22.

V eposu Keret 205 dvakrát dám její cenu ve stříbře, třikrát vyplatím ve zlatě . . .

Z téhož eposu — Po dvou kráčeli, po třech pochodovali . . . K 94 . . .

Sedm let trpí Baal, osm let Jezdec po oblacích . . . čteme v Danelovi I D 42 . . .

Běžné číselné obraty se v ugaritských textech rozvíjejí ve složitější míru stupňování.

Jako jeho 77 bratrů, tak i 88 mladíků, dorostu . . . BH 2, 49.

Zajal 66 měst, 77 tvrzí; 80 Baal (. . .), 90 Baal (. . .), II AB VII 9 . . .

Obdobu posledního číselného typu v ugaritských textech nalézáme v knize Genesis 4, 24, v Lamechově písni: Sedmkrát bude pomstěn Kain, Lamech však sedmdesátkrát a sedmkrát!

Široce je rozvinutý základní typ číselného stupňování v eposu II AB VI 24—33

Hle, první a druhý den:

. oheň vše stravuje v domech,
plamen pak v palácích.

Třetí a čtvrtý den:

oheň vše stravuje v domech,
plamen pak v palácích —

Pátý a šestý den:

oheň vše stravuje v domech,
plamen pak v palácích —

Ale sedmého dne:
oheň vychází z domů,
plamen pak z paláců —

Naprosto totožné základní stupňování od jednotky do sedmičky, s určením dnů a opakujícím se nezměněným dvojverším, čteme i v eposu o Danelovi II D 2, 32—40 též II D 1, 6—14.

Zcela překvapení hledíme i na zvláštní užití zlomků. Tam se totiž čitatel nemění, zůstává stále při jednotce, ale číselně stoupá jmenovatel, čímž se vlastně zlomky v číselné hodnotě zmenšují. Zdá se, že tehdejší obyvatelé Ugaritu si jistě onu vnitřní matematickou zákonitost ani neuvědomovali, pravděpodobně měli dojem, že tímto způsobem zlomky označené částice stoupají.

Posuďme z tohoto příkladu Keret 16—21

jedna třetina zemře zdatných, jedna čtvrtina princů, jedna pětina jich bude uchválena morem, jedna šestina jinochů mořem, jedna sedmina, hle, jich padne mečem . . .

K tomuto příkladu Gordon připomíná, že součet všech těchto zlomků dává praktickou nemožnost, totiž více než jediný celek, v němž se dělilo na jednotlivé částice. Součet totiž činí $\frac{459}{420}$. Gordon téměř

vtipně poznamenává, že tehdejší básnická licence jistě nebrala nejmenší ohled na přísná matematická pravidla.¹

Četné příklady mythologických ugaritských textů s číselnými obraty v pestré úpravě zůstanou nám vzácným srovnávacím materiálem pro nové osvětlení a správnější pochopení podobných číselných vzorců ve starozákonních knihách.²

¹ C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, Roma 1940, str. 34, poznámka 4.

² A. Bea, *Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen*, *Biblica* 21, 1940, str. 196—198.

AMOS NÓQĚD — ATEN-PERLEN NÓQĚD — MĚŠÁ NÓQĚD

Ve starozákonních knihách čteme výraz *nóqéd* snad pouze dvakráte, a to v historických knihách o moábském králi Měšaovi a mezi malými proroky o Amosovi. Tento výraz se pak běžně překládal i vysvětloval pastýř stáda, ovcí, skoták.

Přihlédneme-li k základním slovníkům hebrejského jazyka, najdeme při heslu *nóqéd* jen velmi stručné vysvětlení. Gesenius a zcela totožně i König nám podávají tento stručný překlad: člověk, zabývající se chovem dobytka, především ovcí — pastýř ovcí; filologická podobnost s arabským slovem *náqadun*: označující určitý druh menších ovcí s bohatou vlnou.

Roku 1934 Virolleaud po prvé uveřejnil nový textový příklad slova *nóqéd*, a to ze severní oblasti ugaritské.¹ V kolofonu I AB 53 až 55 je Aten-perlen učitel píše El-meleka, jednak velekněz, ale též *rb nqdm* vele-nóqéd velepastýř?

Jmenovaný francouzský učenec si velmi dobře povšiml dvojího titulu Aten-perlena. Překvapilo jej opravdu, že se pastýři uvádějí hned za kněžími, dokonce za představenými místních kněží, ale snažil se onu okolnost vysvětliti tím, že krajina kolem Ugaritu byla převážně zemědělská a chov dobytka náležel k hlavní obživě obyvatelstva. Proto je prý i přirozeno, že se pastýřům přiděluje první místo hned za kněžími.²

Velmi rádi se seznámíme s dosud novým výkladem jména *nóqéd* M. Biče, profesora Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze, a jako úvodem zaznamenáme tato jeho vlastní slova: Ani nepomýšlí (Virolleaud) na možnost viděti v *nqdm* něco jiného než pastýře, co by je právem řadilo hned za kněze. Vůbec neuvažuje o možnosti pokládat ony *nqdm* za stav sourodý s *khnm*. Není mi známo, že by se někdo byl zabýval touto otázkou a vnesl do ní trochu

světla, takže autor těchto řádků si může činit nárok na přivenství, i když z jazykových důvodů jeho řešení nenašlo dosud cestu za hranice.³

Prorok Amos podle běžných vžitých představ byl prostě pastýřem. Odborníci se zde nedají vyrušiti zmatkem tradice, ani semitská filologie nemůže proraziti vliv biblistiky tam, kde by mohla znamenitě posloužiti starozákonní vědě.

Prorok Amos byl též *bóqer* (Am. 7, 14). Toto hapax legomenon nevyhovuje v konvenčním pojetí — skoták, ani ve všeobecném pojmu pastýře. Ani zákon semitského paralelismu u slov *bóles šiqmím* pěstitel smokvoní? nám mnoho nepomůže a dále se tápe v temnotách.

Nutno se tedy rozhlédnouti po mimobiblických památkách! Z doby pravděpodobně o sto let starší než doba života proroka Amose se nám dochoval též *nqd* na nápisu Měšaově. Ve verši 29—30 tohoto nápisu čteme:

... a já jsem vystavěl *mhdb'* a Bét-Díblatén a Bét-Baal-Me'on
a odvedl jsem tamní pastýře (?) *nqd* ...⁴

Čím by mohli být nebezpeční prostí pastýři králi, že mu stáli za deportaci? I logicky je nezbytný závěr, že *nóqéd* je něco více než pastýř a něco jiného. Jsou totiž lokalisováni v místech pravděpodobných svatyň. O půl druhého století později se v klínových textech Sinachché-říbových a Aššur-báni-aplových uvádí elamské místo (*al*) *ša naqidáti*. Delitzsch vidí v tomto označení — místo pastýřek, jiní toto jméno vůbec nepřekládají. Vidíme-li, že Měšaovi *nóqédím* patří ke svatyni, není důvodů, proč bychom neměli i v oné elamské lokalitě viděti svatyni.

Cenné obohacení vědomostí přinesly texty ugaritské, mezi nimiž je nám již známý kolofon cyklu I AB. Tam pojem velekněze je v naprostém paralelismu s vele-*nóqédem*. Ovšem ani z textu ugaritského se nedozvídáme nic konkrétního o termínu *nqd*, ale přece přinesl o důkaz víc, že se tu pohybujeme v oblasti kultu. Dochoval se však také aspoň jeden akkadský text omina, kde *nqd* se vyskytuje v bezprostředním vztahu k hepatoskopii.

... jedna játra z prostředního stolu Šamaše a Adada buďtež obodována (*lu-u naq-da-at*).⁵

V tomto textu je pro nás obzvláště cenné zjištění konkrétní spo-

jitosti mezi *nqd* a haruspiciem, ať už vazba uvedeného textu znamená — bodovati játra, prohlížeti játra —, či jen vyjímati játra a jinak jimi operovati. Rozdíl ve výkladu funkce *nqd* je potom ovšem potud vážný, že se tu rozhoduje o tom, zda *nóqéd* hepatoskopii prováděl, anebo měl jen podřadnou úlohu pomocníka, který podával vyňatá játra.

Pravděpodobnější je první možnost, že totiž *nóqéd* byl sám játropravec. To by nám ozřejmilo nápadnou podobnost mezi začátkem knihy Amose a Jeremiáše, kde *nóqdím* se jeví paralelou ke *kóhaním*, kněžím. Pro Amose z toho vyplývá, že protiklad *bóqér* k *nebíim* neznamená odpor prostého pastýře s hor proti oficiálnímu kultu. Musí-li prorokovati skoták, pastýř Amos, nemohl se tomu teprve vyhnouti jako játropravec — haruspex — a řadí se po bok prorokům z kněží. Jestliže se sráží s jiným knězem, vyplývá z toho jediný závěr, že tu běží o rozpor dvojího názoru na kult, v každém případě o rozpor jen kultu se týkající.

Měli i tedy kdysi *nóqdím* své místo v kultickém životě Israele, a to nikoliv asi podružné. Ale změnily se poměry a zmínky o nich v posvátných textech se stávaly kamenem úrazu. Chápeme odtud zmatek v terminologii starozákonní, která si s nimi nevěděla rady, a nápadný postup tradice, která potom šla tak daleko, že vylučuje *bné nqódá* ze svazku israelského, jak čteme u Esdr. 2., 59.

A tito vyšli z Tel-Maly, z Tel-Harsy, Cherubu, Adonu, Emeru, avšak nemohli dokázati rodu otců svých, původu svého, jsou-li z lidu Israelova: Synové Dalajášovi, synové Tobiášovi, synové Nekodovi (*bené neqódá?*) . . .

Téměř totožný text se vyskytuje ještě v knize Neh. 7, 61.

Zbývá již jen rozhodnouti o vzájemném poměru mezi výrazy *bóqér* a *nóqéd*. Máme-li doloženo *nqd* jako terminus technicus pro určitý výsek haruspiciny, můžeme viděti v *bóqér* pojem zahrnující haruspicium celé. Mezi *bóqér* a *nóqéd* by pak byl vztah haruspex-hepatoskopos. Jest však i druhá možnost, totiž že oba výrazy jsou souznačné, při čemž *bóqér* je západosemitským synonymem za šumersko-akkadské *naqid*, *nakid*, *náqidu*.⁶

Potud rozbor a výklad slova *nóqéd*, *nqd* prof. Biče.

Je pozoruhodné, jak bychom mohli novou Bičovu theorii přímo rozvésti a rozšířiti studií Wurthweinovou o proroku Amosovi.⁷ Pi-

satel vychází z předpokladu, že Amos přechází z poslání *nábího* v úkon starozákonního proroka. Podkladem je mu vnitřní obsahový protiklad v textu prorokově 7, 14

Amos odpověděl a řekl Amasiášovi: »Nejsem prorok (*nábí*), aniž jsem syn prorokův (*ben nábí*), ale pastýř jsem já (?) (hebrejsky *kí bóqér* ...) a pěstitel smokvoní (*ubólés*) ...

Toto místo ovšem překládá takto: nebyl jsem prorokem, nyní ale jsem, protože Hospodin mne povolal k úřadu prorockému ...

Další rozbor v této stati se týká více vnitřní náplně významu *nábí*. Autor zdůrazňuje, že *nábí* byl spíše úřad veřejný, směřoval k hebrejskému termínu *šálóm*, tedy klidu, míru, prospěchu a bezpečí politickému a státnímu. Úkolem *nábího* bylo předvídati a přímo konkrétně označiti budoucí události. Poslání kánonického starozákonního proroka bylo pak vnitřní a soukromé, vázalo se především k duchovnímu stavu národa israelského. Kánonický prorok měl obzvláště zdůrazňovati soudy a úradky Boží nad svým národem. Připomínáme hned, že asi toto dosud nezvyklé rozdělení se nebude příliš líbiti některým exegetům, snad ani toto rozdělení nebude možno zachovati u jednotlivých písíciích starozákonních proroků. Avšak nás bude daleko více zajímati druhá část tohoto pojednání, kde přistoupíme bezprostředněji v oblast významu termínů *nóqéd* a *bóqér*.

Autor shodně s prof. Bičem vidí v pojmu *nóqéd* docela něco jiného než prostého pastýře. Pravděpodobně i výraz *bóqér* je mu asi synonymem úvodního označení proroka Amose jako *nóqéd*. Také připomíná ugaritský text cyklu I AB a neopomíjí se pozastaviti nad paralelou hodnosti kněžské a hodnosti *nqd*. Své poslání jako *nóqéd* či jako *nábí* mimo striktní pojem kánonického starozákonního proroka vykonával Amos pravděpodobně v severním království.

Týž přechod od všeobecného úkolu prorockého k proroku kánonickému vidí Wurthwein i u Jeremiáše v textu 25, 15:

Neboť takto dí Hospodin zástupů, Bůh Israele: Vezmi tento kalich vína hněvu z ruky mé a dej z něho píti všem národům, k nimž já tebe pošlu.

Upřímně přiznáváme, že studie prof. Biče i velmi blízký nástin Wurthweinův spočívá na pečlivých úvahách a na důkazech shromážděných ze široké semitské oblasti. Nechceme ani v nejmenším zcela

popíratí podstatný význam termínu *nóqéd* opravdu značně neujasněnému, ale přece zde zůstává alespoň určitý dojem, že tento výraz si stále uchovává jakési opodstatnění tradičního výkladu termínu *nóqéd* — co pastýře, majitele, správce stád.

Stopy tohoto tradičního výkladu jsou jistě patrné v poznámce o králi Měšaovi v historické knize starozákonní, snad ještě více zdůrazněné ve vzácném nápisu krále Měšaa, nalezeném roku 1868 v Zairjordaní v Dibonu, ale také i v samém proroku Amosovi.

4. Reg. 3, 4

Měša, král moabský, choval mnoho dobytka (*hájá nóqéd*) a platil králi israelskému sto tisíc beránků a sto tisíc beranů s vlnou...

Nezdá se býti možné, odmysliti si z tohoto textu zcela význam *nóqéd* jako přebohatého majitele tak nesmírného množství stáda!

Nápis Měšaův ve své druhé části na řádce 29., kterou jsme již poznali v rozboru Bičově, lze též přeložiti tímto způsobem: Já jsem opevnil Madabu, Bét-Diblatajin a Baalme'on a převedl jsem tam stáda či pastýře (*nqd*)...⁸ Tato úprava překladu nikterak nevylučuje smysl a ještě nadto pozoruhodně doplňuje text 4. Knihy královské o nesmírném bohatství ovcí moábského krále Měšaa!

I prorok Amos naznačuje tradiční smysl dosti jasně v citovaném místě 7, 14 — pozorujme zde typický paralelismus —

Nejsem prorok, aniž jsem syn prorokův, ale pastýř jsem (*bóqér*) a pěstitel smokvoní, avšak Hospodin mne vzal, když jsem chodil za stádem (*méacharé haššón*)!!

Ani ugaritský text s rovnítkem kněží a *nqdm* nevylučuje možnost skutečných pastýřů. Nebude to jen osobní mínění Virolleaudovo, že oblast Ugaritu je převážně zemědělská a stav obyvatelstva byl asi s velké části rolnický a pastýřský.

Jak názorným dokladem spíše agrárního stavu okolí Ugaritu je jeho náboženství, mythologické texty, kult i rituál a obzvláště výroční svátky, úzce spjaté s přírodou a se změnou ročních dob! Mohli bychom i podotknouti, že také pastýřství mohlo býti pravděpodobně ve značné úctě, i sami pastýři, především mocní a bohatí, chovající veliká stáda, byli pro svou společenskou vážnost a důstojnost příslušníky kněžského stavu. Takto nikoliv příliš násilně zachráníme i na první pohled pře-

kvapující paralelu velekněze a velenóqéda, tedy majitele, správce, zámožného chovatele velikých stád ovcí, který měl určité pod sebou třeba i značný počet drobných pastýřů. Proto též by byl oprávněný titul *rb nqdm* — pán pastýřů!

Snad bychom ještě ne příliš odtažitě připomenuli, že právě pastýřství bývalo jaksi velmi milým, oblíbeným a vznešeným povoláním tehdejších kmenů semitských.

Vždyť jistě nám nejsou neznámé příklady samých praotců israelského národa na úsvitě jejich historických dějin, kteří se přímo i chlubil, že byli pastýři, že pásli a střežili stáda. Obraz dobrého, obětavého pastýře se pak častěji vyskytuje v starozákonních posvátných knihách a obzvláště ve spisech proroků, kde se tento působivý obraz přenáší na samého Hospodina. Téměř v tradičním pojetí poznáváme osobnost proroka Amose i jeho prorocký úřad z rozsáhlého knižního díla Neherova takřka současné doby.⁹

Pozoruhodný k této úvaze je Eissfeldtův poslední překlad známého ugaritského textu I AB 53—55 (podle Gordona U. H. 62, 53—57) Písař (napsal toto) Ilumilku, senior, starší, jsa učitelem Atonparlon, velekněz, *velepastýř (rb nqdm!!)* = vůdce pastýřů, *zakladatel* je Niqmad, (*ty Nqmd!!*), král Ugaritu, princ Yargabu, pán Thirmunu.¹⁰

Na počátku tohoto desetiletí vyšel péčí prof. H. H. Rowleye sborník o současném stavu starozákonního bádání i s přehledem za celou poslední badatelskou generaci: *The Old Testament and Modern Study...*, Oxford 1951. O prorocké literatuře zde referuje O. Eissfeldt. K otázce Amosově cituje mladého švédského badatele Alfreda Haldara, pro něhož označení nóqéd a bóqér jsou důkazem, že i Amos náležel mezi kultické proroky, totiž mezi sbor určité svatyně. Opatrněji však uzavírá Erik Sjöberg, že z paralely ugaritských textů se dá nejvýše usoudit na Amosovu funkci v kultu, nikoliv však na jeho příslušnost k davovým prorokům svatyní. Oba jmenovaní učenci mají patrně svého předchůdce v Ivanovi Engnellovi, profesoru uppsalské university, který se již roku 1943 dotýká otázky Amose, přiveden k ní závěrem, že Měšá, moabský král, byl nepochybně i panovníkem i nejvyšším knězem.¹¹

Prof. M. Bič uveřejnil nám již známou studii o funkci proroka

Amose v mezinárodním časopise *Vetus Testamentum*, kde se proti ní polemicky ozval A. Murtonen, finský starozákonní badatel, aniž se však plně vyrovnal s citovanými Bičovými doklady a odpověděl na postoj švédských kolegů, profesorů.¹²

Tradičního výkladu o prostém pastýřském zaměstnání proroka Amose se přidržuje C. H. Gordon v obsáhlém díle o starozákonní době, vydaném v minulém roce. Autor výslovně praví, že Amos byl pastýřem (shepherd) a chovatelem či majitelem stáda v Tekue v Judsku (herdsman). Na námitku, jak mohl býti prostý pastýř, starozákonní prorok Amos, tak výtečně informován o tehdejších mezinárodních událostech, odpovídá Gordon, že pastviny byly nejvhodnějším místem pro získání všech novinek a zpráv z různých oblastí země, neboť palestinskými pastvinami procházely četné karavany a střetávaly se s místními pastýři obvykle u studní při napájení stád a dobytka.¹³

¹ Ch. Virolleaud, *Fragment nouveau du Poème de Môt et Aleyn-Baal*, I AB, Syria, 15, 1934, str. 226—243.

² viz poznámku číslo 1., str. 241—243.

³ M. Bič, *Palestina ... III*. Praha 1950, str. 255.

⁴ H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.* Leipzig 1892, str. 104.

⁵ H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, Leipzig 1901, II. 1, 96—98.

⁶ M. Bič, *Stopy po droboopravectví v Jisráeli*, *Starozákonné Studie I*. Praha 1947, str. 15—21.

⁷ E. Wurthwein, *Amos-Studien*, ZATW 62, 1949—1950, str. 10—52.

⁸ Lagrange, *Revue Biblique* 10, 1901, str. 522—545.

Vaccari, *Verbum Domini* 2, 1922, str. 309—313; 341—345.

⁹ A. Neher, *Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*. aris 1950, str. XV + 299.

¹⁰ O. Eissfeldt, *Sanchuniaton von Beirut und Ilumilku von Ugarit*, Halle 1952, Niemeyer.

R. Follet, *Sanchuniaton, personnage mythique ou personne historique*, *Biblica* 34, 1953, str. 81—90, překlad textu str. 86, pozn. 1.

¹¹ M. Bič, *Kdo byl Amos?* *Theologická příloha Křesťanské revue*, roč. 1952, čís. 3, str. 88.

¹² M. Bič, *Der Prophet Amos — ein Haepatoskopos*, VT 1951, I. 4, str. 293—296.

¹³ C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor 1953, str. 212, 213 čís. 8.

UGARITSKY PANTHEON

LETMÝ POHLED DO UGARITSKÉHO PANTHEONU

Ugaritský pantheon je převážně anthropomorfický, to znamená, že téměř všichni bozi této severní oblasti mají nepochybnou pečeť lidských bytostí. Často se badatelům bezděčně naskytá otázka, zda bozi ugaritské oblasti ve své činnosti a působnosti nejsou spíše původu a vlivu východního, assyrsko-babylonského? Tato možnost by sama o sobě naznačenému mínění neodporovala, uvážíme-li, jak bylo středisko Ras Šamra prostoupeno v širokém časovém úseku mnohými prvky tehdejších národů, kde se jistě střetaly i kulturně-obchodní styky se vzdálenějším východem akkadským. Avšak vlastní jména bohů ugaritského pantheonu se zdají velmi typická pro severozápadní skupinu Kanaanců a Feničanů.

Již roku 1935 hodnotí onu domnělou závislost ugaritského pantheonu na mesopotamské předloze J. W. Jack těmito slovy:

nelze tvrdit, že do ugaritského mythologického prostředí nevnikl žádný prvek východní, mesopotamský, přece však vlastní jména bohů a bohyně z Ras Šamra mesopotamského typu jsou velmi ojedinělá.¹

Nejpravděpodobněji uctívala tato semitská skupina v prvotních dobách snad jedinou, nejvyšší božskou bytost jménem El. Jmenovali jej otcem věků, jehož trvání nebylo časově omezené, protože — El žije od věčnosti. Později, asi vlivem mnohých kmenů a národů a vzájemným jejich promíšením, ustupuje tato nejvyšší božská bytost poněkud do pozadí, ač si stále uchovává nadřazenost i prvenství před ostatními bohy.

Z mythologických textů ugaritských vyplývá též velmi jasně, že všichni pozdější bozi a bohyně jsou potomky boha El. Mnohdy se i přímo pokládají za nižší a podřaděné Elovi, společnému otci i dárci jejich života.

Snad lze dosti oprávněně předpokládati, že i u této severní semitské skupiny zůstává alespoň stín, byť matný a nezřetelný, původního monotheismu.

¹ J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets . . .*, Edinburgh 1935, str. 13.

PŘEDNÍ BOZI UGARITSKÉHO PANTHEONU

BŮH EL

Přední bohové Ras Šamra jsou El a Baal, který se též nazývá Hadad. Táž hlavní dvojice božstev se představuje i v pantheonu Zendžírli a v dopisech amarnských.

Častým epithetem El je *mlk* pravděpodobně onen Molok, tak smutně známý z některých starozákonních textů. O spojitosti boha El s Molokem se zmiňuje již roku 1936 O. Eissfeldt.¹

Pozoruhodné je, že již staré klasické texty — Damascius a Filo z Byblos — zaznamenávají semitský název boha El jako totožný s řeckým pojmenováním Kronos. Tomuto bohu podle zpráv obětovali i lidi pouze ve Fénicii. V Karthagu obětovali bohu Kronu — Saturnovi dokonce i děti. Již před nálezem ugaritských textů bylo známo, že El je běžné jméno hlavního boha Feničanů, Kanaanců, jehož oblíbeným epithetem je Melek či Molok, vlastní jeho jméno je snad Dagon.

Dagon totiž měl svatyni v Ugaritu a jeho jméno je potvrzeno i abecedními klínovými texty.²

I Ethymologicon Magnum přináší potvrzení jmenné totožnosti předního boha kanaanského pantheonu. Čteme v tomto díle: Bétagón ho Kronos hypo Foinikón . . . První jméno je evidentně Beth Dagon a velmi cenná textová vysvětlivka zdůrazňuje totožnost boha El-Krona s Dagonem. Dočítáme se zde, že syn El Dagona je Baal, skutečným jménem Hadad.³ Tato nejvyšší bytost El se představuje jako muž obrovské postavy, jeho paže jsou tak veliké a obsáhlé jako samo moře. Některé texty praví, že již pokročil v letech, že se blíží věku starce. Je zároveň králem i nejvyšším soudcem a místo, které obývá, se jmenuje prostě zemí boha El.

Pouhé jeho slovo je již zákonem lidského jednání . . . nikdo není nad boha El . . . nikdo mu nevládne . . .

Virolleaud nalézá mnohé přívlastky tohoto boha velmi podobné biblickým textům prorockým a Knize žalmů.⁴

Daniel v aramejské části 7, 9. 13. 22:

stařec velikého věku se posadil; roucho jeho bylo bílé jako sníh a vlasy hlavy jeho jako čistá vlna...

El je v klínových textech nazýván *ab šnm* otec let, věků...

Prorok Isaiáš užívá podobného titulu pro Hospodina 9, 6 otec budoucích věků; od této doby až na věky...

V žalmu 102, 24 se popisují léta Hospodinova jako trvajících od pokolení do pokolení...

Jméno El se vyskytuje i jako prosté apelativum. Proto čteme *el mtm* bůh zemělých.

El má koncovku shodnou s plurálem mužského rodu *elm*. Vyskytuje se i femininum singuláru *elt*, ano i femininum plurálu *elht*? Tato Elath je bohyní města Sidonu i jeho obyvatel *elt šdynm*. Snad byla tato bohyně Elath zastoupena v Sidonu bohyní Aštarte, jak by napovídaly texty biblické 1 Král. 11, 5. 53 a 2 Král. 23, 13.

El mimo vlastní označení nejvyššího ugaritského boha znamená i povšechné a nejčastěji užívané pojmenování různých epithet pantheonu Ras Šamra.

Jak často se vyskytuje též výraz i ve Starém Zákoně mezi vlastními jmény Jabne-el Penu-el Beth-el...

Všeobecný význam slova *el* se potvrzuje i z těchto biblických textů 'Gen. 33, 20; 35, 1; 46, 3.

Sídlo boha El se zdá býti spíše na zemi, na západní části, kde se k večeru sklání slunce, při soutoku řek.

Virolleaud upozorňuje na vzdálenou dobu z babylonské mytologie, kde osoba jménem Chasis Atra, řecky Xisuthros, obývá též vzdálené území při ústí řek *ina pí náráte*.⁵

Sídlo boha El jsou pole a planiny *šd el* nebo *šdm el*. Nebude asi zcela nepravděpodobné, že tento termín se stává později předlohou v klasické mytologii pro Elysejská pole?

Gaster přibližuje ugaritský výraz *šd* k assyrskému *šadú*, ideogr. KUR, významem hora. Též autor pak překládá sídlo boha El, hora boha El. Pravděpodobnost překladu by mohl zvýšiti i text Ezechielův: 28, 14—Tys byl jako cherub... a postavil jsem tě na svaté hoře Boží...⁶

Gasterův překlad *šd el* jako hora Elova se zdá pravděpodobný a více by se blížil představivosti kanaanských kmenů na severu u Ras Šamra, pro blízké a velmi známé pohoří Libanonu a snad i Antilibanonu.

Chceme-li podržeti význam ugaritského *šd* jako hora, což by lépe vyhovovalo pojmu božského sídla, netřeba se utíkat ani k přímému akkadskému vlivu slovem *šadú*. Snad kdysi společný kmen *šd*, *šdh* v původním jazyce protofenickém či protokanaanském mohl dobře znamenati oba významy v jakémsi širším povšechném pojmu.

Nelze ovšem zapomenouti na poslední studie o rozvrstvení semitských dialektů, zcela rozdílné od tradičního pojetí, kde by i tato maličkost mohla naznačovati naprosto odlišný původ ugaritské semitské skupiny od kanaansko-fenických kmenů!

Mnohé mythologické texty z Ras Šamry však jasně naznačují, že sídlo boha El bylo na výšině, či přímo v horách, neboť přístup k jeho paláci se určoval slovesem vystoupiti a bůh El, chtěl-li přijíti mezi lidi, musel nutně sestoupiti *yrđ*.

Velmi zajímavou okolností pro téhož boha El je skutečnost, že bývá zhusta ztotožňován se samým bohem slunce. Zde nejsme odkázáni pouze na ugaritské texty, ale též na klasickou literaturu Řeků a Římanů, jak potvrzuje i Philo z Byblos.⁷

Připomínáme si typické babylonské božstvo Šamaš. Totožnost tohoto boha jsme ovšem dosud nenalezli v ugaritských textech, pouze vzdálenou příbuznost bohyně Šapaš.

špš bohyně slunce; mnohdy snad v plurálu, nebo lépe s enklitickou příklonkou *m špšm* ... překladem při východu slunce.⁸

Pravděpodobné básnické obraty pro boha El jako představitele slunce, byly známé i v israelském národě. Čteme tak v knize Dt 33, 26 ... kde v posledním požehnání Mojžíšově o Aserovi se praví:

Není Bůh jiný jako Bůh spravedlivých, jenž se běře po nebesích tobě na pomoc ...

Podobně i Habakuk přirovnává slávu Hospodinovu k záři a oslnivosti slunce:

Bůh od jihu přichází, Svatý v pohoří Faran. Sláva jeho nebesa zahluje a velebnosti jeho plná je země. 3, 3.

Vztah boha El ke slunci nám poskytuje cenný materiál pro filo-

logickou otázku, jaký je společný původní kmen pro semitský všeobecný význam názvu tohoto boha. Dříve se hledal původní radikál v hebrejském *awl* významem »byl silný, mocný«; jiní vnikali i do arabských dialektů a přinášeli nový základní kmen *ul* znamenající byl v popředí, předčil.

Jestliže však bůh El je téměř personifikací slunce, zdá se velmi šťastné řešení hledati původní význam v šumerském slovese *él* svítiti, ozařovat, býti jasný. Ovšem toto šumerské sloveso již svým vzhledem a tvarovou příbuzností ukazuje na vypůjčený výraz ze semitského slovního pokladu *éllu* jasný, zářící, svítící...

Naznačený původní význam radikálu nejčastěji užívaného božího jména *el* se velmi vhodně opírá i o psychologický stav tehdejších semitských kmenů. Lidé zajisté pozorovali s nemalým údivem slunce, jeho zdánlivý pohyb od východu k západu, jeho blahodárné účinky na zemský povrch a na růst i rozvoj všeho žijícího na zemi. Jistě byl jen malý krůček k tomu, aby toto nebeské těleso neoživilo a neučinilo je božskou bytostí.

Tento úkaz nebyl ojedinělý mezi semitskými kmeny, ale totožnou apotheosu slunce vidíme i v Egyptě, *r* bůh Re, bůh slunce s hieroglyfickým znakem slunečního kruhu. Tento egyptský bůh Re je za některých faraonů nejuctívanějším bohem, jeho jméno je čestnou ozdobou vznešených královských jmen. Re je dárce života a radosti, jak tušíme z přirovnání na hieroglyfickém nápisu *aw jb. k mj R^c d.t* tvé srdce je šťastné jako srdce Re navždy.

Tato úvaha snad nalézá opodstatnění i v překvapující poznámce v biblickém hexaameronu při stvoření nebeských těles, aby totiž přísný a nesmlouvavý monotheismus nebyl uveden v pochybnost v tomto choulostivém bodě u israelského národa:

Učinil tedy Bůh dvě veliká světelná tělesa — těleso větší, aby panovalo dni, a těleso menší, aby panovalo noci — a hvězdy. A umístil je na nebeské obloze, aby svítila nad zemí, panovala nade dnem i nocí a oddělovala světlo od tmy.

Gen 1, 16—18 a.

Z ugaritských textů také poznáváme zvláštní vztah mezi bohem El a lidským pokolením. Mohli bychom mluvit o různých prostřednících mezi nejvyšším bohem ugaritského pantheonu a mezi lidmi.

Obdobná místa nalézáme i v prvních historických knihách Starého Zákona, kde Hospodin má své pomocníky, kteří mluví nebo jednají výslovně Božím jménem. Nejčastěji jméno tohoto pomocníka a zprostředkovatele Božích plánů je *mal-ák* anděl Boží.

Tu vyslyšel Bůh hlas chlapcův a anděl Boží zavolal s nebe na Agarů . . . Gen. 21, 17.

I pravil mi anděl Boží ve snu: Jakobe! — Gen. 31, 11.

Tu se pozvedl anděl Boží, který krácel v čele israelských zástupů — Ex. 14, 19.

V knize Josue se setkáváme s novým prostředníkem Hospodinovým, který se zdá jako statečný válečník s taseným mečem:

Když byl Josue na polích města Jericha, pozdvihl oči a viděl muže, an stojí proti němu drže tasený meč; i šel k němu a řekl: Jsi nás či nepřítel? On odpověděl: Nikoliv; ale jsem kníže vojska Hospodinova a nyní přicházím. Jos. 5, 13—14.

Prorok Daniel nás seznamuje se strážnými, kteří jsou titíž, co andělé a svatí:

Podle úradku strážných tak je stanoveno, přání a vůle svatých to jest, . . . Dan. 4, 14 a.

Že pak viděl král strážného svatého sestupovati s nebe a kázati: . . . Dan. 4, 20 a.

Také z těchto několika ukázek je patrné, což téměř všichni badatelé uznávají, že starý kanaanský pantheon nevnikl v obsahovou náplň starozákonních knih. Ani podstatné rysy a prvky nevstoupily v duchovní a náboženskou oblast israelského národa.

Nepokládejme však za nedůstojné biblických knih, jestliže charakteristické, ozdobné a přibližující prvky a popisy se staly jakýmsi společným kulturním majetkem severozápadních semitských kmenů, mezi něž patří jistě i sami Israelité. Daleko zřetelnější jsou ovšem některé náznakové vlivy ugaritských textů na knihy starozákonní po jazykové stránce. Onu skutečnost vytýčil též A. Bea již v prvním desetiletí pečlivého studia mythologických textů: Ras Šamra nám především přibližuje i objasňuje jazyk starších starozákonních knih.⁹

V posledních letech poskytl O. Eissfeldt odborníkům přehledný obraz významu boha El v ugaritském pantheonu.¹⁰ Autor neopomíjí ani velmi zajímavé nápisy Karatepe, ale především bedlivě třídí

mythologické texty se jménem boha El a přesně odlišuje výraz El (*il*), kdy je opravdu vlastním jménem božím a kdy je pouhým apela-
tivem, všeobecným názvem pojmu boha, či i označením zvířete, be-
rana. Tytéž vlastnosti se vyskytují i u osobních jmen theoforických.
Vizme některé příklady *il-rb* překladem bůh El je veliký (zde *il* je
vlastním jménem), *il-dgn* významem Dagan je můj bůh (zde *il* je
pouhým apelaativem).

V textech se výraz *il* vyskytuje buď v plurálu, či v duálu tva-
rem *ilm*, táž forma ovšem může býti i singulárem s enklitikou čás-
ticí *ma*!

V běžných ugaritských seznamech vlastních jmen, v onomasti-
ku, a také v epických textech, znamená *il* nejčastěji vlastní jméno boha
Ela. Důležitost, význam i působnost Elovu studuje autor obzvláště
v těch mythologických textech, kde boží jméno je epithetem nebo
attributem theoforických vlastních jmen, přihlíží též k seznamům
obětí a k dvěma textům označeným RS 4474; RS 1929 čís. 2.¹¹

Závěrem pak dospívá O. Eissfeldt k opravdu překvapujícímu
mínění. Bůh El v ugaritském pantheonu v době kolem roku 1400 př.
Kr. není pouze nejvyšším bohem kanaanské severozápadní oblasti, ale
spíše nejužívanějším pojmem pro boha vůbec.

Ze studie O. Eissfeldta získáváme tyto poznatky o významu slova
Il-el a o předním severokanaanském bohu téhož jména:

Po stránce gramatické *il*, *el*, *ayl* znamená v ugaritských textech
berana, ale též všeobecné označení boha, ano i vlastní jméno boží.
Vyskytuje se i množné číslo *ilm*, které může býti i duálem či pou-
hým jednotným číslem s emfatickou příklonkou. Jsou též texty, kde
jasný gramatický plurál zastupuje osobního, jediného boha jmé-
nem El.

Theologicky se nám představuje El jako přední a nejvyšší bůh
ugaritského pantheonu, jehož autoritu na počátku všichni uznávali.
Je tedy El otcem ostatních bohů, mnohých fysicky, všech pak alespoň
morálně. Je i stvořitelem všech zemských tvorů, otcem lidí, vládcem
a pánem nad životem a smrtí, vyniká nade všechny moudrostí a vy-
nalézavostí. Ugaritská mythologie nám kreslí Ela jako dobrého a mi-
losrdného otce, (*ltpn*; arabsky *latfánu* = něžný, milosrdný, dobro-
tivý k lidem), El je i pečlivým, svědomitým strážcem lidí.

Tento bůh má ovšem psychologicky mnohé slabosti a nedostatky. V některých textech se El zdá povahově velmi nerozhodný, ustupující, nemající sílu čeliti protivenství. Často lichotky, nebo i hrozby, zlomí prvotní rozhodnutí a plány tohoto boha. Vysoký věk Elův je zárukou rozvahy, moudrosti i dobroty, ale též důvodem všech nesnází, nemocí, duševní méněcennosti a dětinskosti, průvodních to znaků příliš vysokého stáří.

Velmi vhodně poznamenává O. Eissfeldt, že všechny tyto nedostatky a špatné vlastnosti, snižující nejvyšší Elovu důstojnost, pocházejí patrně z kruhu kněží, rivalů, totiž ctitelů chrámu boha Baala. Vždyť čteme texty, kde i prvotní neochvějné prvenství Elovo je napadáno a v praktickém řízení všeho dění na světě vznikají pochybnosti u ostatních bohů ugaritského pantheonu o Elově nejvyšší autoritě. Jeho předními rivaly, soky jsou bozi: Yam (*Ym*), Baal (*B'l*), Mót (*Mt*).

Tato skutečnost též nastiňuje i nepopiratelný historický Elův vývoj. Jeho prvotní nezadatelná, nejvyšší autorita a důstojnost napovídají typu tohoto boha na počátku druhého tisíciletí př. Kr. Podobný stav nalézáme i v jiných oblastech u bohů Enlil, Kumarbi, Kronos. Později, pravděpodobně již v době vzniku našich ugaritských mythologických textů, ustupuje El novému božstvu — Hadad, Baal. Rovněž i bůh Enlil a též Kronos takřka zanikají před vítězícím Tešubem i řeckým mythologickým Diem (Zeus). Důkazem tohoto náboženského vývoje jsou O. Eissfeldtovi především mythologické texty Ras Šamra, ale též kultové doklady a archeologické nálezy.

¹ O. Eissfeldt, *Revue Biblique*, 1936, str. 278—282.

² Ch. Virolleaud, *Syria* 1935, str. 257. — H. L. Ginsberg, *JPOS* 1936, str. 144, č. 21.

³ R. Dussaud, *Le vrai nom de Baal*, *HRH* 1936, II. str. 5—20.

⁴ Ch. Virolleaud, *Un poème phénicien* I. 8, *Syria* 12, str. 195.

Un nouveau chant, IV—V. 24, *Syria* 13, str. 113.

⁵ Ch. Virolleaud, *Un poème phénicien* I. 5—6.

⁶ T. H. Gaster, *JRAS*, 1932, str. 876.

⁷ J. Lagrange, *Études sur les relig. sémitiques*, 2. vyd. str. 71.

⁸ C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, § 14, 843.

⁹ *Biblica* 1938, str. 443.

¹⁰ O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin, Akademie Verlag, 1951.

¹¹ *Syria* 14, 1933, str. 231—235.

BŮH BAAL

Velmi často se vyskytuje v mythologických textech bůh Baal. Není již bohem slunce, ale spíše představuje vládce blesku, hromu, bouří a deště. Jeho jiné totožné jméno je Hadad, mnohdy je znám i jako Ramman.

Působení tohoto ugaritského boha je značně shodné s několika místy amarnských dopisů.

V několika místech eposu II AB čteme o Baalovi, jak zaznívá jeho hlas v mracích, jak metá blesky a zesílá proudy vod, jak dává zníti svému posvátnému hlasu . . .

Není již tak mocný jako bůh El. V textech obvykle přichází až po Elovi, ne jedenkrát je označován dokonce jako služebník Elův — *'bd il*.

Zdá se ovšem, že nelze boha Baala zcela ztotožňovati s tak četnými místními bohy téhož jména po území Fénicie i širého Kanaanu. Tito bozi jsou přechasto nerozeznatelní svými typickými místními vlastnostmi. Baal ugaritských textů je bohem toho jména par excellence, jeho pojmenování je skutečné apelativum, z něhož se snad vyvíjelo další odvození a místní rozlišení Baalovy působnosti.

Baal je synem Dagonovým či lépe Daganovým.¹ Stopy boha Dagona jsou velmi patrné i v Ras Šamra. Dussaud píše v dopisu J. W. Jackovi ze dne 16. 11. 1934

M. Schaeffer poukazuje na zvláštní okolnost, že oba chrámy v Ras Šamra, Baalův i Daganův, jsou téže velikosti i téhož stavebního půdorysu. Graficky bychom mohli dokonce plány obou chrámů v rozměrové i tvarové shodě položit na sebe . . .

Již roku 1930 se našel zlomek hliněné klínopisné tabulky, přinášející zprávu o Baalově smrti.²

Mythologii o smrti tohoto boha lze velmi vhodně nazvati — Lov boha Baala —.

Baal jde totiž v doprovodu jiného boha na lov, když tu náhle je napaden hroznými bytostmi, jejichž všeobecné jméno je '*qqm* nebo *aklm*, významem asi »hltaající, požírající«...; bytosti tyto stvořil úmyslně bůh El, aby usmrtil Baala. Mezi Elem a Baalem panuje totiž již dávné nepřátelství.

Strašné bytosti mají lidskou podobu, obličej velmi podobný samému bohu Baalu, ale z čela jim vyrůstají rohy jako býkům. Jsou mohutné, statné a plné síly. Vzpomínáme zde mimoděk na biblické texty o abbírim, zvířatech divoké, nezkrotné síly.³

Zufivý boj je dlouhý, tu vítězí Baal, tu zase překonávají zlé bytosti boha Baala. Náhle však Baal klesá jako býk pod nožem obětníka *kn npl b'l km šr*... tak padl Baal jako býk...

Tato zpráva o smrti Baalově svádí k domněnce, že jde zde o nejstarší jádro později lidové mythologie Tammuz-Adonis. Tammuz-Adonis, tento běžně označovaný babylonsko-fenický mythus, byl oblíbeným pramenem výkladu biblického Servus Domini — '*bd YHWH*.⁴

El i Baal měli své syny, kteří umírají a opět ožívají, představující tak velmi pravděpodobně roční období léta a zimy.

Elův syn, přesněji Šór Elův syn, se jmenoval Mót *mt* významem jistě zcela blízký hebrejskému *mwš*, což je totožné i Philonovu Múth.

Elův syn se představuje často titulem — syn boha *bn ilm*, jindy jako milovaný bohem El *mdd ilm* viz radikál *jdd*. U tohoto titulu se rozpomeneme na biblický text proroka Daniele, hebr. — 3, 25 a podle Vulg. 3, 92 Král promluviv řekl: Hle, já vidím čtyři muže rozvázané, ani se procházejí uprostřed ohně, a není žádné poruchy na nich; tvářnost pak čtvrtého podobna jest synu božímu *lébar eláhín*.

Zde není zapotřebí vyloučiti naprosto významovou totožnost, neboť tato slova pronáší babylonský král a jsou zcela odůvodněna v náboženské představivosti o synech bohů babylonského pantheonu!

Jiný význam mají ovšem synové Boží v knize Gen. 6, 2: Synové boží vidouce, že dcery lidské jsou krásné, brali si je podle libosti za manželky. Zde snad ani nejde o myšlenkovou shodu s předešlými texty, ale spíše se podle úsudku mnohých exegetů různých dob takto jmenuje kmen, pocházející z potomstva Setova, tedy Setovci, kteří od-

vozovali svůj původ od samého Boha. Proto je v jistém slova smyslu oprávněné pojmenování — synové Boží — a odtud i jejich hlavní povahový rys, totiž zbožnost.⁶ Jen mimochodem lze připomenouti, že i náš Musil překládá proto kmen Setovců — Elohimovci.

Teprve současná Baueroва theorie vystihuje nejpravděpodobněji plný význam uvedeného textu knihy Gen. Autor vychází ve své studii z obsahového významu typických semitských paralelních částic básnických i epických celků.

Podstatné důkazy přirozeného řádu mezi Bohem, mužem a ženou, nalézá autor v hexaameronu. Muže stvořil Bůh přímo a bezprostředně. Žena vychází z boku (*costa vel latus*) muže a tím je i v širším smyslu hebrejského rčení dcerou Adamovou. Tentýž přirozený řád, naznačený v Genesis, opakuje i apoštol národů sv. Pavel: »Muž totiž nemá pokrývati hlavy své, neboť jest obrazem i slávou Boží; žena však je slávou mužovou. Neboť není muž ze ženy, nýbrž žena z muže; vždyť ani nebyl muž stvořen pro ženu, nýbrž žena pro muže« (1. Korint. 11, 7—9). Je proto podle starozákonního smýšlení i způsobu vyjádření každý muž synem Božím, žena pak dcerou lidí (*benót há-ádám*, filiae hominum).⁷ Překlad Gen. 6, 2 by zněl nyní takto:

Muži (bez rozdílu všichni tehdy žijící) vidouce, že ženy (též všechny ženy tehdy žijící) jsou krásné, brali si je podle libosti za manželky.

Móth, syn ugaritského boha El, byl silou — dynamis — růstu a vegetace i doby zrání a žní. Vládl v horkém a suchém ročním období, kdy umírá pod ostřím srpů a zůstává ukryt v zemi až do příštího jara a nového procitnutí přírody.

Baalův, nebo Hadadův syn je Aleyn . . .

Aleyn je obrazem zimy nebo časného jara. Je též hybnou silou řek a vod, mraků, bouří a dešťů. Často jej doprovázejí zástupy divokých zvířat spolu s osmi holuby samci, snad i krocany?

O vlastnostech a působnosti Aleyna se dočítáme v textu I* AB V 6—8.

Typickým pojmenováním syna Baalova je *rkb 'rpt* jezdec po mračnech.

Ugaritské *'rpt* je jistě blízké hebrejskému *'aráphel* a slovesu *'rp* = téci, plynouti. Totožný kmen vidíme i v arabštině *gharapha* =

čerpati vodu, i téci a kanouti. Hebrejské podstatné jméno *'aráphel* významem hustý, temný mrak, plný dešťů, se nejlépe zračí v biblickém textu Ex. 20, 21 o ukončení Božího zjevení na hoře Sinaj, kde Mojžíš vstupuje v hustý, neproniknutelný mrak a tak uniká zrakům Israelitů.

Aleyn zúrodňuje zemskou půdu a hyne, umírá horkým a suchým podnebím léta. Při své dočasné smrti se ukrývá, až opět léto pomine a nastane vlhké a deštivé údobí podzimu.

V některé klínopisné tabulce je podána Aleynova smrt jiným způsobem. Virolleaud poznamenává, že podle ojedinělé zprávy Aleyn umírá spolu s otcem Baalem při známé nám již bitvě s hroznými bytostmi Elovými.⁸

Mezi mythologickými texty Ras Šamra je celý zpěv působivé dramatickosti o ročním boji mezi synem Elovým a Baalovým I AB II AB. Jako otcové — El a Baal — byli úhlavními nepřáteli, tak i jejich synové. Jestliže jeden z nich žije a panuje na zemi, je druhý nutně ve smrtelném spánku, poražený a očekávající pád svého protivníka.

Zdá se, že je to značně souběžný děj, jak tomu bylo i při Baalově smrti v eposu Lov Baalův. Obě tato podání jsou pak pravděpodobně prvotní předlohou známého Lucianova mythu. Četné druhořadé rozdíly a odchylky nás nikterak nepřekvapují, uvážíme-li jistě trochu odlišné prostředí Ugaritu a Byblos.

Ras Šamra vnáší do děje spíše prvky hospodářského života. Byblos s okolím mohutných lesů přizpůsobuje rámec děje hornatému a lesnatému okolí.

Velmi vhodně našel bezprostřední námět těchto eposů o střídajících se bojích mezi Baalem a Elem i mezi Elovým a Baalovým synem Ch. Virolleaud:⁹ oba mythy totiž vyvěrají z dvojí skutečnosti blízkého Východu. Rozdělení ročního období na dva úseky, na dobu sucha a horka a na dobu citelnějšího chladu a dešťů. Toto podnebí zná prakticky pouze léto a podzim či spíše zimu.

Druhým námětem, nikoliv zcela vedlejším a podřadným, byla péče o obdělání orné půdy a její úrody, což jistě bylo všem tamním obyvatelům téměř jediným pramenem jejich života, jejich bytí.

Jestliže jednu pozoruhodnou událost nalézáme v tomto mythu; jestliže umírá Aleyn, mizí i Zebul (*zbl*) Baala na zemi.

Mimo Zebul Baalův čteme též *zbl b'el šdmt* — *zbl b'el šnt*.

Jinou božskou bytostí, nepřátelskou Baalovi, je *zbl ym* Zebul moře.

Nutno ještě připomenouti, že Zebul Baalův se znovu objevuje, když Aleyn procítá ze svého smrtelného spánku příštího roku.

Samo slovo *zbl*, pokud se nalézá v ugaritských textech, značí velmi pravděpodobně obydlí, příbytek. *zbl mlk* příbytek králův; *zbl mlk šmm* příbytek krále nebes.¹⁰

Též v klasické hebrejštině nalézáme tento výraz *zebúl* místo bytu, pobyt . . . , snad z assyrského *zabálu*. Hebrejské slovo *zábal* bude pravděpodobně denominativum slova *zebúl* . . .¹¹ Ustálená forma *zbl B'* bude asi epithet Baalova syna Aleyna, který obývá zemi nebo podzemní části, odkud vyvěrají prameny a vody. Vždyť sám otec Baal je bohem země *b' l arš*; i on vychází mnohdy vodními cestami ze svého zemského sídla.

Dussaud připomíná velmi blízký vztah boha Baala k šumerskému bohu Enki, který je také pánem země a podzemních prostor. Jako bůh podzemí, odkud vyvěrají vodní toky, se jmenuje *E-a*, což značí dům vody. Pravděpodobně zde jde o jakousi společnou mythickou představu tehdejších národů o pramenech a vodách, které jsou zároveň i příbytkem bohů. Z otvorů zemských, odkud prýští i vodní prameny, vycházejí i bozi v lidské nebo zvířecí podobě. Mnohdy i sama voda byla považována za důležitý prvek života.

Ugaritské texty o *zbl b' l* nebo *b' l zbl* poskytují cenné osvětlení některých starozákonních textů, kde jistě správné a původní *ba'al zebúl* se mění v *ba'al zebúb*. Důvod této změny zůstává naprosto nejasný. Snad pozdější opisovači upravili nikoliv příliš užívaný tvar na znění podobné hebrejským slovesům geminatním s druhým i třetím radikálem totožným, či spíše byli uvedeni v omyl hebrejským slovem *zebúb* moucha. I v arabštině je sloveso téhož kmene *ḍabba* sem tam poletovati.

Těžko je také najít příčinu oné oblíbené a nepochopitelné podobnosti hebrejského výrazu *zebúb* s řeckým mythologickým epithetem pro Dia — Zeus apomyios — Zeus, odhánějící, zapuzující mouchy!

Nejprůkaznější starozákonní text pro záměnu Beelzebula za Beelzebuba je ve 4. knize Král. 1, 2.

Ochoziáš padl mříží svého horního pokoje, který měl v Samaří, a rozstonal se; i poslal posly říka jim: Jděte, ptejte se Beelzebuba, boha akkaronského, budu-li moci ožít z této nemoci své?

V tomto textu je především vzácné udání místa úcty k tomuto bohu Baalovi, totiž nejsevernější Akkaron, téměř hranice Filištanů, jak čteme v knize Jos. 13, 2.

Jistě pochybené byly všechny minulé výklady o Beelzebubu, Pánu much či Muchobijci, ochránci proti mouchám, které působí na východě lidem i zvířatům veliké obtíže. Jistě nebylo příliš vhodné zesílit onu domněnku poukazem na egyptskou ránu v Ex. 8, 21...

Akkaron býval nejsevernějším z pěti hlavních měst Filištanů, ještě dodnes je to židovská vesnice a kolonie Aqir jihozápadně od většího dnešního střediska Ramle na cestě od přístavu Jáfá do Jerusalema. Je velmi pravděpodobné, že sami Filišťané ponechali v tomto středisku velmi rozšířenou úctu Baala i jeho syna Aleyna po svých semitských předchůdcích.

Nebude proto nikterak nemožné, aby ještě za krále Ochoziáše v polovici devátého století př. Kr. byla v Akkaronu úcta k témuž *zbl* Baalovi, kterého nyní známe podrobněji z mythologických textů Ras Šamra. Nelze též opomenouti, že již v prvním desetiletí tohoto století sám Lagrange opravuje biblický text o Beelzebubovi na přesné znění Beelzebul a pozoruhodně překládá toto jméno Pán obydlí, byť zůstal ještě v nejistotě o druhu tohoto příbytku, zda nebeského nebo akkaronské svatyně.

Texty ugaritské odpovídají i na tuto otázku. Víme již, že jde o pozemský příbytek či o podzemní místa, která jsou Baalovým sídlem.

Ještě jedna okolnost nám nesmí uniknouti při zprávě o Aleynově smrti. Jeho skon je totiž provázen velkým pláčem všech jeho přátel. Nejvíce ovšem truchlí nad synovou smrtí sám otec Baal-Hadad, též i bohyně Ašera a mnoho jiných bytostí ugaritského pantheonu. Tato skutečnost je nesmírně vzácná pro biblický text proroka Zachariáše, který až dosud zůstal nejasný a byl nejrůzněji vysvětlován.

Zach. 12, 11. V ten den bude veliké kvílení v Jerusalemě jako bývá v Adadremmonu na rovině Mageddské...

Hebrejský termín *hadad rimmon* nás přibližuje k bezpečnému ře-

šení! Hadad Rimmon není nic jiného než běžný název boha Baala-Hadad-Ramman.

Tak jako Baal-Hadad v údolí Megiddo hořce oplakává smrt svého syna Aleyna, tak tomu bude i v Jerusalemě. Všichni jeho obyvatelé budou naříkati a kvíleti, jako by oplakávali své vlastní syny.

Dřívější tradiční výklad tohoto textu se vázal již na sv. Jeronýma, který jmenovaný Hadadremmon pokládal za město v rovině Megiddské, zvané též Maximianopolis, kde byl král Josiáš smrtelně raněn, kde i zemřel a kde jeho skon opravdu bolestně oplakávali Israelité.

Není to opravdu cenný přínos těchto mythologických textů, jestliže nám mnohdy přímo hmatatelně naznačují, že kulturní poklad fenicko-kanaanský byl bezpečně znám i israelskému národu, odkud často čerpali i proroci, aby své poslání k vlastnímu národu ozdobili mnohými působivými a krásnými obrazy a přirovnáními?

Ugaritské tabulky poskytují také objasnění jména Baal Sephon. Tento název čteme i ve starozákonních knihách Ex. a Num. Ve smlouvě krále Asarhaddona kolem roku 680 př. Kr. s králem Tyru poznáváme, že Baal Sephon je počítán mezi syrské bohy.

V klínopisných tabulkách ugaritských často čteme *bʿl špn*. Roku 1930 se našla mezi ugaritskými vykopávkami egyptská památka basaltové stély, na níž bylo věnování Seth sapuna. Není opravdu pochybnosti o totožnosti egyptského Seth a syrského Baal.¹²

Naskýtá se i domněnka, že Baal-Hadad není původně fenickým božstvem. Philo jej totiž nejmenuje ve fenickém pantheonu. Baal není také uveden v Eposu rozkošných bohů, kde bychom poznávali původní mythologii kanaanských bohů. Kanaanci, Feničané, kteří nejpravděpodobněji přicházejí od jihu, jmenují Baala bohem severu — Baal Sephon.

V ugaritských textech se čte mnohdy místo vlastního jména Baal pouze jeho epithet Saphon.¹³

O. Eissfeldt sblížuje boha Baala Saphona s Diem Casiem řecké mythologie.¹⁴ Tím i nalézá bližší místní určení pohoří, Baalova sídla, které by bylo u Antiochie, nynější Žebel el Aqra^c. Jako důkaz pro své tvrzení připomíná autor řecký mythos o Typhonu na témže pohoří a podotýká bezpečnou totožnost řeckého Typhona se semitským

Saphon. Obdobu záměny písmen *t* a *š* máme i u města Tyrus, semitsky *Šór!*

Podle klínopisných zpráv je území Baala Saphona proslulé též bohatým nalezištěm kovů a mědi. Podobnou zprávu získáváme i z *Annalů Sargona* a z textů *Tiglath pilesera III.*¹⁵

I kdybychom nechtěli přesně určití místo, alespoň ta okolnost je jistá, že přední sídlo bohů a tím i skutečným syrským Olympem budou odlehlá místa na severu, jak označují ugaritské texty *šrrt špn* vrcholky, hory Saphon.

Nejpříjemnější význam ugaritského *šrrt* hledáme v babylonském *šurru* = srdce, odlehlé místo . . . či jako adjektivum — vysoký, vznešený.

Velcí starozákonní proroci, Isajáš a Ezechiel, nebudou příliš vzdáleni tomuto pojmu svou zmínkou o posvátné hoře božích úradků. Obzvláště Isajášův text je mnohdy pokládán za přímý ohlas ugaritské mythologie: Tys v duchu si říkával:

Na nebe vystoupím,
nad hvězdy Boží vysoko
postavím svůj trůn,
posadím se na hoře shromáždění (*béhar mó'éd*)
na nejzazším severu (*béyarkéte šáphón*),
vystoupím na výšiny oblaků
a budu podobný Nejvyššímu. 14, 13—14.

Šáfón — tradičně překládané jako sever, severní část, lze podle studie J. De Savignaca¹⁶ vyjádřiti v biblických textech přesněji pojmem obloha, pokrytá mraky. Často čteme ve Starém Zákoně, že *šáfón* stvořil Hospodin. Tentýž pojem se úzce spojuje s mraky, hvězdami i oblohou.

Job 26, 7 roztahuje, rozepíná mraky (oblohu s mraky *šáfón*) nad propastí, zavěšuje zemi nad prázdnotou.

Is. 14, 13 . . . posadím se na hoře shromáždění, na nejzazším místě mračné oblohy (*šáfón*).

Horu shromáždění, kde je též trůn Hospodinův, nelze umístiti někde na zemi podle obvyklého významu slova *šáfón* sever, nýbrž na obloze odkud také význam téhož slova v biblické hebrejštině: obloha, zahalená mraky.

Podobně je možno přeložit podle autorova mínění i žalm 48, 3 krásně se vypíná, radost to veškeré země, hora Sion na nejzazším místě nebes, oblohy (*šáfón*) sídla to velikého krále.

Žalm 89, 13 oblohu plnou mraků i moře jsi stvořil . . .

Takto se daleko lépe vystihne básnický paralelismus oblohy s mraky a moře jako dárců vod než v bývalém překladu: sever a moře (též západ) jsi stvořil . . .

Ez. 1, 4

Měl jsem tedy vidění: Aj, vítr bouřlivý přicházel, s oblohy veliký mrak; (*min haššáfón* . . ., toto spojení věrohodnější než tradiční překlad — vítr bouřlivý přicházel od severu, veliký mrak;).

Naznačený překlad slova *šáfón* se též mnohem přesněji váže k původnímu základnímu slovesu *šáfán* = ukryl, skryl, zatajil i zvrátne, skryl se.

V ugaritských textech však totéž slovo *špn* značí též jednoznačně vyvýšené místo, pohoří, horu.. Tvoří zde pouhé synonymum výrazům *mrym* a *šrrt*. Velmi často je *špn* v přímém spojení i bezprostřední závislosti na těchto pojmech *mrym špn šrrt špn*.

A. S. Kapelrud přináší na mnoha místech ve své exegetické studii o proroku Joelovi styčné body obsahové i výrazové ugaritského boha Baala, jeho význam i působnost k textu Joelově.¹⁷ A. S. Kapelrud podal v posledních letech podrobnou studii o bohu Baalovi, jak se nám jeví ve své působnosti i ve vzájemných vztazích bohatého ugaritského pantheonu. Baal je bohem plodnosti, úrody i veškeré naděje kanaanského obyvatelstva ve zdárnou žeň a výživu. Jeho jméno bezpečně pochází z asyrského *bél* = pán *bél bití* = pán domu, majitel.

I ve Starém Zákoně byl prý v určité době podle mínění učeného profesora sám Hospodin — Jahve ztotožňován s Baalem, jak nastiňují některé texty v 2. Sam. a 1. Par. Čteme zde totiž několik theoforických vlastních osobních jmen, kde boží jméno není ani všeobecný starozákonní výraz *él*, ani zkrácená částice vlastního jména israelského národa Jahve, ale pouze plné jméno Baalovo. Není ovšem vyloučeno, že tento úkaz může mít svůj původ v určitém místním prostředí, snad i blíže dosud nevyjasněných zvyklostech, nebo v neblahém splývání kanaanských kmenů s okrajovými skupinkami israelského národa.

Aliyn b'1 a Hadad, nejčastější epitheta ugaritského boha plodnosti, jsou jména zcela totožná. Identifikace Baala s Hadadem byla ostatně již známa před nálezem mythologických textů Ras Šamra. Méně častější název Baalův je *sgr bd* a *gmr bd*. Oba tyto přívlastky prozrazují mladistvý, jinošský věk Baalův a tím i jeho mladistvou sílu, odvahu a bojovnost.

Baal je v textech důsledně jmenován jako syn Daganův *bn dgn*. Dagan, později nejvíce uctíváný Filištany, má jistě svůj původ v Mesopotamii. Vždyť Sargon, vládce Akkadu, uctívá Dagana v Tutuli. I tak známý zákonodárce Hammurapi se s velikou oblibou nazývá podmanitelem krajů a oblastí při Eufratu přispěním a mocí Daganovou. Amoritští králové v Isin na počátku 2. tisíciletí př. Kr. též uctívali boha Dagana. Vzpomeňme jen na mnohá jména této dynastie, vyjadřující prosby i poddanost témuž bohu Iddin Dagan; Išme Dagan a jiná.

Baal pak spolu se svým otcem Daganem byli v určité době ugaritského království, nejpravděpodobněji v časovém úseku vzniku mythologických textů, nejmocnější bohové tohoto pobřežního města, jak tomu nasvědčují i dva chrámy, jeden Baalův, druhý Daganův, téže velikosti, téhož stavebního plánu i rozměrů, postavené na předním, vyvýšeném místě.

Baal nese též honosný titul Pán Sapanu. Sapan je rovněž pro Kapehruda. Žebel Aqra, dávný klasický Mons Casius. Tato hora v blízkosti Ugaritu severovýchodním směrem je téměř neustále zahalena v hustých mracích. Nebude proto opravdu těžké si představití obrazotvornost tehdejších severozápadních kmenů kanaanských, pro něž Žebel Aqra byl nejpříhodnějším Baalovým sídlem, odkud sesílal požehnanou vláhu, jedinou to podmínku bohaté zemské úrody.

Neopomeneme ani Baalův titul, známý i ze Starého Zákona, totiž *zbl b'1 arš*, překládaný nyní jako princ, pán země. Výraz *zbl* není dosud přesně a jistě určitelný. Vztahy k totožným slovním kmenům v aramejštině a v arabštině nám mnoho nepomohou. V biblické hebrejštině značí totožně znějící výraz všeobecně sídlo, příbytek. Proto se autor zatím obrací jediné k texové souvislosti a k paralelismu veršů, kde se tento Baalův titul vyskytuje. Tento postup je jistě velmi oprávněný, neboť smyslová souběžnost jednotlivých skupin veršů je

nepochybně předním pravidlem semitské poesie. Ugaritské *zbl* významem princ zatím nejlépe odpovídá výsledkům i studiu textové souvislosti.

Nejobtížnější statí však zůstane Baalovo příbuzenstvo. Zde nalézáme tolik různých textů, mnohdy si navzájem odporujících. Anat, bohyně, je Baalovou manželkou, ale v jiném místě se dovídáme, že táž Anat je nyní pouze sestrou oblíbeného boha Ugaritu. Rovněž příbuzenský vztah tak známé bohyně Ašery k Baalovi je více než nejasný. Jsou texty, kde Anat i Ašerah jsou dcery Ilovy, jinde zase Ašerah manželkou Ilovou. Tato zřejmá neurčitost v příbuzenských vztazích pestrého pantheonu ugaritského ukazuje na postupný vnitřní vývoj i přeměnu, která se udála ještě před vznikem těchto mythologických textů. Je jasné, že nejvyšším a nejmocnějším vládcem byl původně bůh Il-El, ale později asi Baal získal více obliby u severozápadních kanaanských kmenů a tak dříve jediný vládce Il-El postupuje vedoucí místo Baalovi v ugaritském pantheonu. Tím asi i nejužší příbuzenské vztahy k Ilovi přecházejí později na Baala. Alespoň theoreticky bůh Il-El v ugaritské mythologii nikdy úplně nezanikl a zde bude především podstata neuvěřitelného promíšení příbuzenských vztahů mezi Ilem a Baalem.

Mnohostranné je poslání a četné jsou úkoly boha Baala. Je dárce deště, hromu, vláhy, ano, je i tvůrcem úrody a výživy obyvatelstva. Baal vystupuje též jako bojovník, jinde jako stavitel své svatyně, je zakladatelem náboženského kultu. Každoročně syn Daganův sestupuje do země, přemožen svým nepřítelem bohem Mótem, ale zase ze země vystupuje jako vítěz a král Sapanu. Jak působivá personifikace střídání ročních období, zimy, doby vláhy, dešťů a klíčení, a léta, vlády vše spalujícího slunečního úžehu! Baal tvoří ústřední jádro mythologického cyklu AB. Celý děj se soustřeďuje na život, působení, úkoly i na Baalovu smrt.

V mythologických textech vystupuje Baal pod třemi nejčastěji užívanými epithety, totiž Baal jako *hdd* nebo *hd*, jako *il hdd* a posléze jako *bn dgn*.

Snad teprve mythologické texty ugaritské nám daly poznati plně boha Baala, jeho působení, význam i postavení v ugaritském, kanaanském pantheonu, ale zároveň i jeho nesmírnou oblibu a úctu u seve-

rozápadních Semitů. Baalův kult nebyl nikdy prázdný, bezobsažný, ale choval v sobě veškeré naděje, prosby a přání tamějšího obyvatelstva o dobrou, bohatou úrodu, tím i o denní chléb a výživu.¹⁸

Není proto divu, že bylo zapotřebí takového malého proroka Hoseáše, aby svou nejgeniálnější kritikou Baalova kultu podle slov Weiserových¹⁹ zmírnil, ano časem i odstranil, tak působivou a mocnou přitažlivost kanaanské úcty k tomuto mocnému bohu, usměrňovateli světového dění a zachovateli prospěšného a dobrodějného uspořádání ročních období, ponejvíce v severním království israelském.

O Dagonovi-Daganovi přináší nové poznatky E. Dhorme.²⁰ Vítězné pronikání v nová území Amoritů působilo i na změnu ve jménech bohů. Dagon-Dagan není bohem Filišťanů, ale země obsazené později Filišťany. Tento kraj se rozkládá především v okolí Šefela a v nejúrodnějších částech Kanaanu. Na určitém epitafu píše Ešmunazar toto: Pán králů dal mi Dor, Jaffu a výborné země Dagana, které jsou v rovině Saron. Již v době nejstarších měst babylonských Eridu, Larsa, Lagaš, Nippur, Kiš, Borsippa, Akkad-Agade a jiných, vniká bůh Dagan do oblasti řeky Eufratu, jak dokazují vykopávky v Tell 'Ašarah, ve starobylé Terqá. Tedy jméno amoritského Dagana nahradilo v určité době dřívější šumerského boha Ezinu i babylonského Ašnan. Oba tyto bozi byli též jakousi personifikací obilí a polní úrody.

Philo z Byblos překládá velmi přesně do řečtiny semitského Dagana výrazem — *sítos* —, viz řecké *sítos* či *demin. sition* = zmo, obilí...

Pozdější chybná ethymologie hledala vysvětlení boha Dagana v hebrejském výrazu *dág* ryba. Tato ethymologie by odporovala i Philonovi, který zaznamenává, že ctitelé líbali nohu Daganovu!

E. Dhorme klade kolébku boha Dagana i jeho úcty a rozšíření do oblasti středního Eufratu, což potvrzuje A. Parrot, badatel přebohaté klínopisné knihovny v Mari i G. Dossin, ředitel publikací textů téže knihovny po zemřelém F. Thureau-Dangin. Výsledkem prací E. Dhorme,²¹ Kapelrud a Montalbano,²² je nyní již bezpečně zjištěno, že velmi známý bůh Dagan či Dagon má úzký vztah k božstvu úrody, obilí, plodnosti země pro původní význam slova *dagan* = obilí. Nelze ovšem naprosto popírat, že týž bůh v určitých oblastech se ztotožňoval s božstvem moře, vod v podobě rybí, k čemuž napovídala jistě

místní mylná lidová ethymologie semitského výrazu *dág* ryba. Charakter boha Dagona i jeho poslání v dávné mythologii se převážně a všeobecně soustřeďovalo k božstvu hospodářského, venkovského, polního života.²³ Vzpomínáme na zmíněný již text, kde bohu Dagonu ctitelé líbali nohy.

Jako nezbytný doplněk o ugaritském božstvu Baalovi a Aleyn-Baalovi bude studie A. Haldara se zaměřením synkretistického kompromisu. Aliyan-Baal ugaritských textů je obdobou Tammuzovou. Epos I AB poskytuje patrný námět blízkých obsahových vztahů k božské dvojici Ištar—Tammuz. Nyní autor přechází přímo v prostředí Israelitů a připomíná, že podobné kulty byly i v Palestině v době před babylonským zjetím. Sám Hospodin-Jahve je švédskému učenci příkladem šumersko-akkadské i ugaritské kopie boha umírajícího a oživujícího. Starozákonní proroci přinášejí ohlasy, ozvěny cizích kultů Aliyan-Baala a Tammuze. Příkladem je prorok Isajáš v kap. 52—53 o utrpení, smrti a vzkříšení, oslavě Mesiášově. Též Jeremiáš v kap. 4 o nepřátelích příštích od severu a pustošících Jerusalem. Podobné místo má i Isajáš v kap. 33 o zpustošení Jerusalema, které se obrátí na hlavu pustošících a o podmínkách nového štěstí. Prorok Joel v kap. 1. v popisu záplavy kobylek. V žalmu 68. podle hebrejského textu sestupuje Hospodin jako vítěz nad nepřáteli se sídla na vrcholcích a v oblacích do podsvětí a odtud se vrací ve slavném průvodu do chrámu, do své svatyně, tedy opět k životu. Rozbité hlavy poražených nepřátel shromáždí z Basanska, aby se mohla tvá noha v jejich krvi koupat. Podobný ritus nalézá Haldar v ugaritském eposu V AB při bohyni Anat.

Národ israelský přijal prý v době, kdy obsadil Palestinu, i plný kanaanský rituál. Později však v samém národě židovském vznikl odpor k tomuto rituálu, který se ovšem nepodařilo zcela odstraniti, ale vývojem doby splynulo vše v jakýsi synkretistický kompromis. Tento úkaz není podle autora ojedinělý jen v Palestině a u národa israelského, ale i v Mesopotamii původní vyznavači boha slunce Šamaš bojovali marně proti ctitelům Tammuze, až se podrobili také synkretistickému kompromisu.²⁴

¹ Syria 15, 1934, str. 301.

² Ch. Virolleaud, *Communication to the Académie des Inscriptions*, 16. února 1934.

³ Jud. 5, 22; Jer. 8, 16; 47, 3; 50, 11.

⁴ F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921.

J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, str. 330.

⁵ Syria 12, 1931, str. 354.

⁶ Martinus del Rio, *Pharus sacrae sapientiae*, 1608. — Hetzenauer, *Commentarius in Genesim*, 1895. — M. M. Sales, *La Sacra Bibbia*, I., 1918. — Simon-Prado, *Praelectiones Biblicae*, I. § 86 vyd. 1941. — Simon-Prado, *Praelectionum Biblicarum Compendium*, II Vet. Test. I. De S. Vet. Test. Historia, vyd. 1947, heslo — Sethitae.

⁷ I. B. Bauer, *Videntes filii Dei filias hominum* (Gen. 6, 2), *Verbum Domini* 31, 1953, str. 95—100.

⁸ Ch. Virolleaud, *Comm. to the Acad. des Inscript.*, dne 16. 2. 1934.

⁹ Ch. Virolleaud, *Annales de l'Université de Paris*, Hjen 1933.

¹⁰ RŠ 1929, čí. 6, 26.

¹¹ 3. Král. 8, 13; 2 Par. 6, 2; Hab. 3, 11.

¹² Contenau, *La civilisation phénicienne*, 1926, str. 111, 119.

L. H. Vincent, *Le Baal cananéen de Beisan et sa parèdre*, RB 1928.

J. W. Jack, *The Expository Times*, 1934, str. 91.

¹³ RŠ 1929, čí. 3, 34, 42; čí. 9, 4, 7, 14; čí. 17, 13.

¹⁴ O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten*, 1932.

¹⁵ Großmann, *Texte zum Alt. Test.*, 2. vyd. str. 345.

¹⁶ J. De Savignac, VT 3 (1953) str. 95—96.

¹⁷ A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala, Leipzig, 1948, str. 17—19, 21—26, 28, 31—34, 40—49, 70—75, 101—102, 116—117, 160, 183.

¹⁸ A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.

¹⁹ A. Weiser, *Hoseáš až Micha*, *Das Alt. Test. Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, 1949.

²⁰ E. Dhorme, *Les avatars du dieu Dagon*, C. R. Acad. 1950, str. 186—194.

²¹ *Recueil E. Dhorme*, Paris 1951, str. 745—54.

Rev. d'Hist. des Religions, oct.-déc. 1950, str. 129—144.

²² F. J. Montalbano, *The Canaanite God Dagan: Origin, Nature*, *The Cath. Biblical Quarterly* 13, 1951, str. 381—97.

²³ *Bibellexikon*, H. Haag-A. van den Born, Einsiedeln, Zürich, Köln 1951... col. 303.

²⁴ A. Halдар, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala 1950.

BŮH ŠALEM

Hojně se vyskytuje v ugaritských textech bůh Šalem *šlm*, snad bůh Arabů a národa, zvaného *šnm*.¹

Nejznámější text o Šalemovi je: Šalem, ty vládneš nad Araby a nad Šnm!

Ovšem překlad vlastních jmen je značně nejistý.

Ugaritský termín *ʿrbm* lze dobře přeložit jako kmen Arabů nebo kočovníci, nomádi, bez bližšího vztahu k určitému národu. Také není vyloučený pojem večera. Táž nejistota je i u druhého jména *šnm*.

Jméno boha Šalem nám může poskytnouti vysvětlení druhé části názvu hlavního města Palestiny, Jerusalemu. I texty prvních knih starozákonních jmenují toto město pouze Šalem: a Melchisedech, král Šalemu, . . . Gen. 14, 18.

Ve starších záznamech assyrských je toto místo pravidelně jmenováno Uru Salim (ma), tedy město boha Šalema.

Snad není příliš vhodné mínění některých exegetů, že i sám král David, když obnovil město Jerusalemu, dal svým dvěma synům jména podle tohoto boha v úzkém vztahu k hlavnímu městu svého království — Ab-Šalóm a Šalóm-oh.

Tentýž bůh žije i v babylonském, assyrském pantheonu jako Šulmánu. Jeho bytí se prodlužuje až do pozdní doby v Syrii a Fenicii pod jménem Šalman nebo Salamanes.

V klínopisných tabulkách Ras Šamra je Šalem v jakémisi důvěrném přátelství s jiným bohem *šbr*, což Gordon překládá jitro, ranní svítání a přímo jméno této bytosti jako boha ranního úsvitu.

¹ Syria 12, 1931, str. 70, čís. 10.

Syria 14, 1933, str. 130.

R. Dussaud, Rev. de l'hist. des Relig., 108, čís. 1, str. 12.

ŠUQAMUNA A ŠIMALIYA

Dussaud v ugaritských textech výrazy *ṭkmm wšnm* ztotožňuje s kassitským božstvem Šaqamuna nebo Šuqamuna a Šimaliya.

Kassité — Kaššú — obývali zvýšené, hornaté oblasti dnešní Persie, Iranu. Po mocném panovníkovi babylonském Chammurapim vpadli Kassité několikrát do území Eufratu a Tigridu a těžce je zpusťovali. Ve 14. a 13. století př. Kr. utrpěli však Kassité několik porážek, až v boji proti Assyrii kolem roku 1170 př. Kr. byli konečně odrazeni a od té doby zanikají.

O. Eissfeldt znovu studuje ugaritské texty, kde jsou výrazy Dussaudem pokládány za jména kassitských bohů, jejichž určitý význam je nejvíce patrný v druhé polovici druhého tisíciletí př. Kr. Eissfeldt dospívá k velmi nejistému závěru. Nechce přímo zamítnouti Dussaudovo řešení, ale neodvažuje se též prohlásiti, že ugaritské texty, obsahující názvy *ṭkmm wšnm* bezpečně znamenají jména bohů Šaqamuna a Šimaliya. Důvodem jsou značné obtíže nejen historické, ale daleko více jazykové.¹

Třeba též upozorniti, že záměna písmene qóph za kaph v ugaritském přepisu kassitského boha Šuqamuna *ṭkmm* není ojedinělým příkladem v semitských jazycích. Vhodným doplňkem nám mohou býti i biblické texty. *qóbāʿ* = přilbice se píše s qóph i v arabštině i v ethiopštině. V klasické hebrejštině naopak se píše tentýž výraz běžně s písmenem kaph. Snad jedinou výjimku tvoří místo proroka Ezechiela:

přijdou na tě vyzbrojeni jsouce vozy a koly, ... i přilbami (*weqóbāʿ* ...) ozbrojí se proti tobě odevšad. 23, 24.

¹ O. Eissfeldt, Ugaritisches 4, *ṭkmm wšnm*, ZDMG 99, str. 29—42.

DANEL

V ugaritských textech poznáváme reka a hrdinu jménem Dn-el, Danela. Význam toho jména je Spravedlnost boží nebo bůh je soudce. Tato osobnost je představitelem spravedlnosti.

Známý ugaritský text praví: *ydn dn almnt yšpt špt ytm* = vyhláší spravedlnost (soud) nad vdovou a nad sirotkem . . .

Opět překvapující vztah k starozákonnímu textu proroka Ezechiele:

a kdyby v ní byli tito tři muži: Noe, Daniel (přesněji Danel), Job, toliko oni svou spravedlností zachránili by své životy . . . 14, 14.

Obdobně čteme v téže kapitole ve verši 20.

Ezechiel pak 28, 3 hle, tys moudřejší nežli Daniel (Danel), žádná věc tajná není před tebou skryta.

Jest nyní značně jisté, že třikráte zmíněný Daniel (spíše Danel) u proroka Ezechiele není posledním z velkých proroků starozákonních, ale že to je tato mythická bytost ugaritského pantheonu.

Noe, Danel a Job jsou chváleni pro své obzvláštní ctnosti, především pro spravedlnost a tu nejvíce vyniká totožnost Ezechieleova Danela s Danelem ugaritským, který ochraňuje vdovy a sirotky, vůbec všechny nespravedlivě utištěné.

Především ve třetím textu Ezechiel, kde prorok mluví jménem Hospodinovým ke knížeti tyrskému, je přirovnání k moudrosti mythického Danela velice vhodné a plně vystihující, když sám tyrský panovník bezbožně touží po moci a síle jako bůh.

Zdálo by se velmi nepochopitelným, kdyby prorok Ezechiel tolik chválil a dokonce i přirovnával se slavnými předky israelského lidu, jako byl Nce, nebo se vzorem trpělivosti i moudrosti Joba, svého mladšího vrstevníka proroka Daniele doby babylonského zajetí! Vždyť

ani Ezechiel nemohl nalézt vhodnější přirovnání pro tyrského panovníka než právě ugaritského Danela. Tyrus totiž v prostředí Feničanů byl jistě prostoupen mythologií Ras Šamra a tím byl i tento Danel dokonale znám obyvatelům okolí Tyru!

Jen malou ukázkou nám budiž tradiční třetí výklad textu Ezech., jak nám jej shodně s mnohými staršími exegety zaznamenává i náš J. Hejčl v České bibli:

Daniel slynul již tehdy ne toliko zbožností (14, 14), ale též i moudrostí, kterou vynikl nad všechny mudrce babylonské, jakož i znalostí tajných snů. Ezechiel mluví tu ke králi tyrskému barvami, známými babylonským zajatcům, ježto řeč jeho svědčí předně jim...!

Po jazykové stránce rozdílnost obou jmen, totiž ugaritského Danela a biblického proroka Daniele, dokazuje P. Joüon.¹ Učený hebraista zdůrazňuje konservativnost kopistů pro souhláskový záznam biblických jmen, a proto, ač masoretické znaky přibližují jméno proroku Danielovi, přece základní konsonanty jsou v rozporu s naším běžným samohláskovým označením.

Dnʾl lze čísti pouze jako Danel, nebo jako Dan-el a nikoliv Daniel, což je jediná správná vokalisace prorokova jména, psaného konsonanty *dnʾl* se zdvojením *yodh* a kviescentním *aleph*; tedy *dnyyʾl*.

Po filologickém rozboru tentýž autor praví: tento Danel byl bezpečně znám Tyru a bezpochyby v celé Fenicii. Znali jej i Israelité, současníci proroka Ezechiele, ke kterým se obrací starozákonní svatopisec ve 14. kapitole.

Osobnost Danelovu v ugaritských textech a vztah k textům proroka Ezechiele znovu velmi pečlivě až úzkostlivě studuje B. Mariani, profesor Koleje sv. Antonína v Římě.² Cílem tohoto obsáhlého díla téměř o 400 stranách je dokázati, že Danel proroka Ezechiele není naprosto ugaritským Danelem. Podstatné důvody jsou: prorok, svatopisec Bohem inspirovaný, nemůže uváděti ve svém proroctví neskutečné, mythologické osobnosti — je i nedůstojné a nepochopitelné, aby prorok spojoval mythologického Danela z ugaritského pantheonu s historickými osobami, vzory dokonalosti a svátosti celému israelskému národu!

Tyto důvody ovšem nenalezly souhlas ani u katolických exegetů;

popíráti naprosto totožnost Ezechielova Danela s Danelem ugaritským se nyní přece jenom zdá trochu násilné, jak je viděti i v rozboru Marianiho díla učencem R. de Vaux.³

V roce 1951 pojednává M. Noth o trojici spravedlivých u proroka Ezechiela. Dánijjel, dnes všeobecně spojovaný s ugaritským Danilem, je ku podivu staven za vzor tyrskému panovníku neboli spojován s fenickým prostředím, z něhož čerpala i mythologická látka ugaritských rukopisů. Pravděpodobně navazuje starozákonní prorok na tradici, z níž se vyvinul samostatně uvedený ugaritský epos a patrně též neznámou nám souvislostí i biblický oddíl Da 1—6, jako třetí větev ze společného kořene. Nóacha již dříve spojil Jul. Lewy se starobábelským božstvem (?) jménem Nách. Toto jméno se vyskytuje zvláště v oblasti středního Eufratu z vrstvy obyvatelstva, které v 19. a 18. stol. př. Kr. proniklo i do Syropalestiny. Přihlédneme-li i k jiným vztahům mezi texty z Mari a Starým Zákonem, neudiví nás pak, že Ezechielův Nóch se nejpravděpodobněji rovná onomu starobábelskému Nách. Třetí spravedlivý, Ijjób, nemá dosud mimobiblického protějšku, ale stojí-li v uvedeném starozákonním textu vedle prvních dvou, jistě je též pravěkou postavou a tedy nikoliv z israelského prostředí. Volba právě této trojice má nespíše vyzdvihnout věčnou a všeobecnou spravedlnost Boží, která vítězí i v situaci, o níž prorok Ezechiel mluví, jako zvítězila a uplatnila se v případě oněch tří neisraelských, dávnověkých spravedlivých.⁴

¹ P. Joüon, *Trois noms de personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit*, *Biblica* 1938, str. 280—285.

² B. Mariani, *Danel, il patriarca sapiente, nella Bibbia, nella Tradizione, nella Leggenda*, Roma, Pont. Athen. Anton. 1945.

³ RB 56, 1949, str. 308—312.

⁴ M. Noth, *Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV*; VT, Leiden I. 4, 1951, str. 251—260.

A Š E R A

Novým poznatkem pro biblické texty jsou zprávy ugaritských tabulek o bohyních Ašera a Aštarte. Podle mythologie Ras Šamra jsou tyto dvě bohyně naprosto odlišné.

Aštarte je babylonská Ištar, v biblických textech — Astoreth. Aštarte se vyskytuje v ugaritských textech jen velmi zřídka, což naznačuje, že jistě nebyla původní bohyní pantheonu Ras Šamra, ale spíše jen druhořadou bytostí značně menšího významu.

Ašera (*ašrt*) však v ugaritském pantheonu nesmírně vyniká, je bezpečně původní bohyní severozápadních semitských kmenů.

Ještě do nedávna mnoho exegetů nepokládalo Ašeru za skutečnou bohyni, toto jméno jim bylo pouze názvem posvátných kůlů u oltářů Astartiných. Je zajímavé, že ještě Miklík ve své oblíbené biblické archeologii, vydané v roce 1936, podržuje starší běžný názor:

U oltáře Astartina stával pokaždé dřevěný nebo kamenný sloup, kůl, dole širší, nahoře užší; zastupoval mužský pohlavní úd a nazýval se Ašera-alsos-lucus-nemus. Kolem oltáře býval posvátný háj, do kterého se uchýlovaly zaslepené oběti hnusné modloslužby.

V poznámce pak praví:

Ašera nebyla tedy bohyní, jak se někteří domnívali, je však pravda, že tímto jménem byla někdy označována i sama bohyně Astarta. Spor je dnes těžko rozhodnouti, protože obě bohyně mají znaky skoro úplně stejné.¹

Ugaritské texty nyní jasně dokazují, že Ašera byla skutečnou bohyní, byla i družkou — paredros — Baala-Hadada a matkou Móta.²

Ašera má též přívlastek tvůrkyně, roditelka bohů *qnyt elm*. Pozoruhodné, že totéž slovo se čte v Gen. 14, 19 o Hospodinovi, který stvořil (*qónéh*) nebe a zemi . . .

Ašera byla též velmi plodnou matkou, dala totiž život sedmdesáti synům, božským bytostem.

Jakýmsi stálým průvodním titulem bohyně Ašery v ugaritských textech je *rbt ašrt ym* = Paní Ašera moří.³ Zdá se, že Ašeřina spojitost s mořem a s vládou nad vodami přechází i na jiné bohyně. Hesiodos, řecký dějepisec 7. století př. Kr., jmenuje cyperskou Aphroditu — afrogenés — zrozená z mořských, vodních pěn. Nebude jistě jen náhodné rčení proroka Ezechiele, určené opět tyrskému panovníkovi, o božím trůnu v srdci moře:

Proto, že se pozdvihlo tvé srdce, že jsi řekl: Bůh já jsem, na trůně božím sedím v srdci moře. Hebrejsky *móšab elóhim yášabtí béléb yammím!* 28, 2.

S prorokem Ezechielem je totožná ještě jiná pozoruhodná stylistika ugaritských textů o Ašeře, která má své sídlo též na zemi mimo moře *mšb arsy!*

Vyvedu je z národů, shromáždím je ze zemí, ... pásti je budu ... na všech obyvatelných místech země — hebrejsky *ubékol móšbé há-áres.* Ezech. 34, 13.

Důkazy o rozdílnosti mezi Ašerou a Aštarte jsou opravdu přesvědčivé. Neotřese jimi ani náhodný text amarnských tabulek, kde jakási osoba se jmenuje Abd Aštarte, na jiném místě pak Abd Ašera.⁴

Po textech ugaritských všichni badatelé s Dussaudem hledí na onu záměnu ve vlastním jméně jako na omyl písaře nebo nevědomé přehlédnutí dvou jmen tvarově dosti podobných.

Tyto nové poznatky o skutečnosti bohyně Ašery potvrzují věrohodnost biblického textu 3. Král. 18, 19, kde zmínka o čtyř stech prorocích Ašeřiných byla považována za pozdní interpolaci i od předních odborníků textové kritiky, jakými byli Klostermann a R. Kittel.

Zatím však je biblické místo v naprosté shodě s mythologickými texty Ras Šamra, připomíná-li čtyři sta padesát proroků Baalových a čtyři sta proroků Ašeřiných, nikoliv hájových.

Nyní je nám tento biblický text obsahově zcela jasný: na hoře Karmel uctívali i boha Baala i jeho družku Ašeru. Baal i Ašera měli své sbory proroků. Proč ovšem v další souvislosti volá Eliáš pouze Baalovy proroky 18, 22 ... a opomíjí proroky Ašeřiny, je snad možné vysvětliti různým způsobem.

Eliáš dal asi přednost Baalovi jako velmi známému a uctívanému bohu v Samaří za bezbožného krále Achaba. Snad též pro Eliáše, věrného Israelitu, byl pojem ženy, bohyně, naprosto nedůstojný, a proto nechce ani připustit, aby bojoval o pravého a jediného boha Hospodina dokonce se ženou, bohyní?

Ještě jedna možnost řešení by se naskýkala: prorok Eliáš dobře věděl, že Baal a Ašera jsou mythologickou božskou dvojicí. Proto se obrací předně k Baalovi, k muži, jako hlavě této božské rodiny, v představě zcela přirozené, že Baal je mocnější a mohl by zapáliti oběti svých ctitelů. Nezapomínejme, že ve 4. knize Král. máme několik důkazů existence Ašery:

21,3 (Manasses) vzdělal také výšiny, které by zničil Ezechiáš, otec jeho, vystavěl oltáře Baalovi, udělal háje? (hebrejsky *ašéráh*) jako byl učinil Achab, král israelský, ...

21,7 (Manasses) postavil také modlu Ašery (hebrejsky *pesel há ašéráh*), kterou dal udělati, ve chrámě Hospodinově, o kterém pravil Hospodin Davidovi a Šalomonovi ...

23,4 A přikázal král (Josiáš) Helkiášovi veleknězi, aby vyházeli z chrámu Hospodinova všechno nářadí, které bylo uděláno Baalovi, Ašeře (hebrejsky *wéla-ašéráh*) a všemu vojsku nebeskému ...

23,7 Pobořil také domky ženařů? (hebrejsky *batté haqqédéšim*) = zasvěcenců, ctitelů (Ašeřiných), kteří byli při domě Hospodinově, pro které tkaly ženy domečky? (hebrejsky *battim lá-ašéráh*, text. kritika čte lépe *kuttonim*, či snad *baddim*) roucha, zástěry na život Ašeřin, závoj, který snad byl symbolem tajemného způsobu lidského zrození ...

Značné podobnosti bychom uvedli i z archeologických vykopávek. V Taanaku je Ištar zastřena závojem, v Tell Halafu v Mesopotamii je sfinx ozdobená závojem, jehož význam se velmi různě vysvětluje.

Jisté je, že uvedené texty biblické potvrzují, že již Achab, jako později i Manasses, znesvětili jerusalemský chrám modloslužbou nejen Baalovi, ale též i jeho družce Ašeře. Náznak o roušce v posledním textu snad poukazuje na podivné a velmi nemravné pohanské kulty plodivé síly v přírodě.

Přesné vyhranění bohyně Ašery, její význam, vyplývající z textů

ugaritských, rozšíření její úcty v semitském prostředí, ano i vlivu Ašeřina kultu v prostředí národa israelského především v pozdější době královské, pečlivě zaznamenává téměř v současné době W. L. Reed.⁵

J. B. Pritchard zdůrazňuje, že všechny rytiny, vypukliny a obrazy jakéhokoliv druhu, které se jednoduše jmenovaly ašera (viz některé texty biblické s výrazem *ašéráb*), měly vždy přímý vztah k samé bohyni Ašeře či lépe bezprostředně zastupovaly, ano i představovaly družku Baalovu.⁶

¹ J. Miklš, *Biblická archeologie*, Praha 1936, str. 197, pozn. b.

² Dussaud, *Revue de l'hist. des Relig.*, 104, 1930, čís. 6, str. 369.

³ *Un poème phénicien*, Syria 12, 3, 193. *Un nouveau chant*, Syria 13, 2, 113.

⁴ J. A. Knudtzon, *Die el Amarna Tafeln*, str. 1128.

⁵ W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1949, (VII + 116).

⁶ JAOS 69, 1949, str. 177.

Y H W H — Y A W — Y O

Veliký obdiv ugaritských textů jistě způsobilo objevení jakéhosi boha jménem Yaw nebo Yo, často ve spojení Yo-Elath.

Je nasnadě, že tento nález otevřel široké brány rozličným domněnkám buď o totožnosti nebo alespoň o vzájemném vztahu ugaritského Yaw k israelskému Yahweh.

St. H. Langdon shromáždil důkazy o tom, že Yahweh není výlučným Bohem israelského národa, a upíná proto obzvláštní pozornost k bohu Yewo, který byl již uctíván v Byblos alespoň před prvním tisíciletím.¹

J. Garstang se domnívá, že bůh Yo ugaritských textů je totožný s bohem Yewo města Byblos. Je prý i synem Latpana, tedy přímého pokolení hlavního bcha El, a proto může býti snad i úplně shodný s Yahweh Israelitů. Feničané přicházejí původně od jihu, pravděpodobně od východního pobřeží Rudého moře, čímž se získává nový důkaz Yahwismu v Byblos i v Ras Šamra.²

Takové byly první dosti odvážné theorie!

První oznámil náznak jména Yahweh v ugaritských textech Dussaud již roku 1932, ač ještě nebyl tehdy příslušný text běžně dostupný.³ Roku 1938 uveřejnil Virolleaud onen text jako doplněk k dílu »La déesse Anat« ve formě fragmentu AO 16.643, kde na přední a zadní straně klínové tabulky bylo původně asi šest sloupců. Virolleaud označil tento text znakem VI AB.

Druhý a třetí sloupec lze částečně obnoviti i přeložiti, protože oba obsahují časté formulky, známé již v textu V AB. Sloupec čtvrtý a pátý se dá pak již těžko obnoviti do svého původního stavu.

Překvapující jméno Yahweh se nalézá právě na této velmi nejasné části, totiž ve čtvrtém sloupci.

Podstatně je zlomkovitý text v řádcích 13—15 tento:

wyʿan ltpn el d/ped ...

šm bny yw elt ...

wpʿr šm ym? ...

Překlad:

A odpověděl Ltpn El deped
jméno mého syna je *yw elt* ...
a jmenoval jméno *Ym*!??

Z této ukázky je až příliš zřejmo, že ani souvislost celého místa není zcela jasná. Především 14. řádka se jménem *Yw* je více než z polovice neúplná, čímž naprosto neznáme smyslovou souvislost ke jménu *elt* ...

Nechyběl ani způsob překladu, kde jméno *elt* se pokládalo za vokativ, a tak bylo nutné doplniti předcházející slovo spíše jako imperativ významem shodným s běžným ugaritským slovesem *pʿr* ...

Po této úpravě by 14. řádka zněla v překladu takto:

Jméno mého syna jmenuj, ó bohyně ...
ovšem v dobré spojitosti s příštím řádkem 15.

a vyslov jméno (boha) *Ym*??

Již H. Bauer upozorňuje na Syrii, část Hamath, kde jakýsi král se jmenuje *Yaw Biʿdi* a v blízké obměně *Ilu biʿdi*.⁴

Vzpomínáme též na Eusebia, Praep. Evang. I, 9, 23, který připomíná, že Sanchunjaton měl za rukojmí jakéhosi Hierombalos, který je knězem boha *Yewó* ... *hiereus theou tou Ieuó*.⁵

Tyto zprávy by umožnily domněnku, že snad i ve Fenicii ctili boha *Yw* nebo *Yaw*, který byl i synem předního boha *El*.⁶

Nikterak to ovšem neznamená, že fenicko-ugaritské jméno *Yaw* či *Yw* by bylo zcela shodné s biblickým *Yahweh*.

Jsou též mnozí badatelé, kteří za předpokladu alespoň jmenné totožnosti by velmi snadno vysvětlili známost tohoto jména i v době předmojžíšské, kdy čteme v starozákonním textu jméno matky Mojžíšovy *Jókebed* Ex. 6, 20 hebrejsky *ywkbd*.

Velmi problematické místo v mythologickém eposu 'nt X; IV; 14 *šm bny yw il* ... nalézá v současné době několikery způsob řešení. Albright⁷ a Gaster⁸ neuznávají čtení slova *yw*, ale nahrazují je výrazem *yr* a překládají: Jméno mého syna je otec, rodiel (progenitor) bohů?

Kapelrud pokládá slovo *yw* za variantu vlastního jména boha Ym.⁹ Záměna písmen *m/w/b* není totiž v těchto ugaritských klínových textech ojedinělá. Obsahovou souvislostí se pak celý tento úsek vztahuje k bohu Ym, jehož jméno je výslovně a jasně zaznamenáno již v příštím 15. verši téhož eposu. Ve 20. řádce se poznává též bůh Ym svým obvyklým přívlastkem *mdđ il*.

Velmi zvláštní a opravdu nečekané řešení nám poskytuje A. Murtonen.¹⁰ Bůh, jmenovaný v uvedeném problematickém místě eposu 'nt, je nepochybně Ym, ale v řádce 14. se čte proti všemu očekávání Yw, výraz totožný s biblickým Yhwh, v užších pak tvarech totožných Yao-Yo. Význam slova Yhwh je Pán (Dominus). Doplněný text 14. verše *Yw il(m)* bychom přeložili: Pán bohů.

Tento vznešený titul je podle Murtonen zcela shodný s jinými tituly téhož boha Ym: *zbl ym*; *b'l ym*; *adn ilm*. Přece však se zdá, že alespoň v současné době je these Kapelrudova mnohem pravděpodobnější, věrohodnější, a tím i přijatelnější.

Filologický rozbor tohoto ugaritského názvu Yaw-Yw přispěje zajisté značnou měrou k hlubšímu poznání celé otázky.

Na počátku tohoto senačního objevu se mysliло, že nalezená forma Yaw je primitivním útvarem biblického tetragrammatu. Rozšiřovací genese naznačené formy by podle této theorie takto postupovala!

1. *Yaw* ... *Yahu* analogií slov o dvou radikálech.
2. *Yahu* ... *Yahwe* přidáním prý staré koncovky plurální *-ay* ...*é!*
3. *Yahwe* ... *Yahweh* podle pravidel imperfekt slovesa lámed-wau nebo lámed-yod.

Tato na první pohled prapodivná theorie nenalezla oblibu u předních znalců semitských dialektů. Téměř souhlasně ji mají všichni za filologicky zcela nepravděpodobnou a pochybenou. Pravý opak této domněnky je jazykově nejen normální, ale též běžný podle známých dosud pravidel semitských dialektů. Přístupný postup byl tento: Z plné základní formy *Yahweh* očekáváme postupné zúžení *Yahweh* ... *Yahu* ... *Yaw* ... *Yó*. Dalším bodem velmi problematickým je, zda toto poslední, úplné zkrácení by mohlo býti hotové již kolem 15. století př. Kr. a běžné již v ugaritských textech?¹¹

H. Bauer neodmítá jako zcela nemožnou ještě jednu hypothesu. Snad bylo jméno Yaw známo již dříve a v době Mojžíšově se úmyslně přeměnilo proti všem jazykovým i fonetickým pravidlům na plný tvar Yahweh s ethymologickým výkladem z Ex. 3, 14, aby totiž tento tvar Božího jména byl v blízkosti s imperfektem hebrejského slovesa *hwh*, *yhyh*.¹² Tím by se stalo toto jméno zcela novým, dosud neznámým jménem Boha Israelitů a zároveň bychom měli podstatu pro mnohá shodná jména theoforická mimo území Israele.

Je zajímavé ještě doplniti, jakým způsobem řeší A. Vincent 14. řádek: *Yw-elt* je podle této theorie jediným složeným jménem božským, značícím nám blíže neznámou bohyni ugaritského pantheonu. V překladu by označené vlastní jméno znamenalo Yaw je bohyní . . .

Kritický rozbor ovšem správně doplňuje, že spojení je naprosto nezvyklé a odporuje i mluvnickým pravidlům, aby první část typického maskulina se úzce vázala k všeobecnému božímu jménu ve femininu!

Bohaté vykopávky v Karatepe a některé vzácné nálezy fenických textů poskytly novou látku k řešení jména Yahweh.¹³ J. Obermann vychází z rovnice mezi fenickým *yqtl ʾnk* a hebrejským *ani Yahweh*. Fenický tvar *yqtl*, v úzkém spojení se samostatným zájmenem první osoby singuláru, musí býti takový slovesný tvar, který by se mohl vázati přímo k jednotlivým zájmenům. To znamená, nejpravděpodobněji participium. Nesmí nás zarazit ani nezvyklý prefix *y* tohoto fenického slovesného participia. Rovněž hebrejský termín *yahweh* se zdá býti slovesným participiem s prefixem *y* vyšší formy, formy příčinné. Přeložili bychom jméno Yahweh — Ten, který dává život, který povolává v život.

Autor pak přináší množství důkazů biblických textů, kde jméno Boží je skutečně jménem vlastním, které si uchovává původní činný, slovesný význam! Proto se nikde nenalézají texty s bližším určením Yahweh jako náš Yahweh, Yahweh Israele nebo Yahweh s určitým členem! Yahweh je zároveň nomen agentis. Tato skutečnost nejvíce vysvítá z velmi častého úsloví *ani yahweh*, které podle Obermanna je starší než první starozákonní knihy. Nomen agentis Božího jména dokazuje i na jiném velmi častém rčení *yahweh šebá-ót*, které bylo nejuzívanější v době svatostánku v Silo kolem roku 1050 př. Kr.

Skutečnost Yahweh jako principia dokazuje i mnohá paralelní souvětí. Jako příklad budiž: *Yahweh šebá-ót, yóšeb hakkétrúbím*. Jasně participium formy *qal* v druhé větě předpokládá též participium na počátku souvětí s vhodným překladem: Ten, který dává život vojskům; Ten, který bydlí na cherubech (1. Sam. 4, 4).

Zdá se, že takto můžeme konečně vyřešiti dosud záhadný nápis na dvou dutých měděných sloupech po stranách předsíně Šalomonova chrámu *Yakin Boaz* (3. Král. 7, 21).

Nyní je patrné, že výraz *yákín* je rovněž participium formy přičinné slovesa *k'n* totožného významu slovesa *hwh* či *hwy*. Mohli bychom říci, že *yákín* je jiný epithet Boha Yahweh!

Název druhého sloupu *boaz* je též participium základní formy *qal*, slovesa *b'z*, vyskytujícího se i v arabštině jako *bağaza* významem potříti, rozprášiti. Překlad nápisu na obou sloupech bude: Povolávající v bytí, v život; Ničící, Rozprašující.

Podobné protichůdné přívlastky Boží nejsou ojedinělé v biblických textech. V knize Deuteronomiu čteme:

Já život беру, já život dávám;
já raním a já uzdravuji. 32, 39.

V modlitbě Anny, Elkanovy manželky, se praví:

Hospodin život bere i dává,
uvádí v šeól a zas vyvádí,
Hospodin chudým i bohatým činí,
ponižuje i povyšuje. 1. Sam. 2, 6—7.

Velký prorok Isajáš dává tyto přívlastky Hospodinu:

Já, Hospodin, jsem to a nikdo jiný,
ten, který tvořím světlo a činím tmu,
ten, který tvořím štěstí a činím neštěstí,
já, Hospodin, to všechno činím! 45, 7.

Obermann pak naznačuje vývoj tohoto podstatného epitheta Hospodinova. Israelité, ještě dříve než obsadili Palestinu, přijali nejen řeč kanaanskou, ale též zvyklosti a rituální terminologii. Přijali i Baelův epithet »Jezdec po oblacích« žalm 68, 5; přijali boží epithet »Tvůrce nebe a země« Gen. 14, 19, 22; ano i Elův epithet »Stvořitel země«. Tento poslední přívlastek se čte i na fenickém nápisu Karkatepe.

Pravděpodobně převzali Israelité i epithet slovesného participia podle fenického vzoru *yql*, slovesa, určujícího podstatu nejvyšší moci Boží, totiž *hwy*, k'n ve formě příčinné významem: povolávající v život, v bytí, v existenci.¹⁴

A. Murtonen zdůrazňuje, že posvátné tetragramma Yhwh se nalézá pod různými útvary v oblastech mimo Israel. Ve známém ugaritském textu přijímá význam i čtení slova Yw podle Gordona.¹⁵

W. F. Albright ovšem překládá totéž slovo pojmem výhonek nebo potomek.¹⁶

A. Murtonen uvádí více než dvacet vlastních jmen kassitské epochy i doby starší, kde se domnívá tušiti prvek israelského jména Božího Yahweh. Jména tvaru Yamiuta a Biriama pokládá za jména původu indo-arijského. Indické birya značí sílu, moc, vlastnost heroů. Připomíná též božstvo protoarijské Jaja, které se odvažuje přiblížiti israelskému Yahweh, jak již nastínil i náš B. Hrozný.¹⁷

L. Köhler pohlíží na tvar Yahweh jako na pouhé slůvko utvořené preformativní částicí yod podle vzoru slov Yabné nebo *ja'an*.¹⁸

Připustíme-li dosud nejrozšířenější theorii o israelském tetragrammatu J. Obermanna, zůstane nám stále jediná a nejpodstatnější otázka nerozřešena. Jakým způsobem by mohlo nastati úplné zúžení plně významového slovesného participia Yahweh na prosté, zcela nepřeložitelné Yw v ugaritských textech! Je vůbec myslitelné, aby toto násilné zúžení bylo již hotovo a zcela běžné alespoň nejpozději ve 14. století př. Kr.? Nezaráží nás ona překvapující ojedinělost termínu Yw v textech Ras Šamra? Dodejme ještě v textu tak nejasném a poškozeném? Nebude prozatím jistější pokládati zúžený tvar Yw třeba za jméno božské kanaansko-fenického prostředí, které asi nebude míti přímou souvislost s Yahweh israelského národa?

Připomeňme rovněž, že E. Dhorme po všech těchto teoriích důsledně hájí význam Yahweh jako imperfekta základní formy *qal* slovesa *hwy* významem: On jest, On existuje; tedy zcela shodně s textem Ex. 3, 14.¹⁹

Murtonen ve své samostatné studii o biblických jménech božích²⁰ nám poskytuje mnohé osobité údaje o původním významu především nejběžnějších starozákonních názvů El a Yhwh.

El podle Murtonena značí původně bytost, bytí, jsoucno, a to

byť jakési mohutné, mocné, veliké, které nemá sobě rovné a kterému se proto člověk bez výhrady podrobil a plně mu důvěřoval.

Pokud se týče tetragrammatu Yhwh, nalézá autor nejvhodnější překlad pro spojení *Yhwh Elohim* = Pán bohů.

I časté starozákonné formule *Yhwh Sebá-ôt* a *Ani Yhwh* lze rovněž nejpravděpodobněji přeložit: »Pán zástupů« a »Já jsem Pán«. Důkazy pro toto řešení nalézá pak Murtonen i ve starobabylonském dialektu, kde se naprosto shodují výrazy *él* a *yau(m)*.

Řecký překlad LXX tlumočí hebrejské Yhwh téměř vždy řeckým Kyrios. Částečně ve Starém Zákoně, ale též pak v pozdějších spisech rabbinických škol, se termín Yhwh nahrazuje hebrejským Adonai.

V Saturnaliích Macrobie (I, 18, 20) v části Oraculum Apollinis Clarii jméno Iaó je názvem nejvyššího boha. Vyskytuje se zde i tvar ženského rodu, pravděpodobně jméno družky boha Iaó, který zní *yautu(m)*.

Ethymologicky Yhwh je podstatné jméno slovesné s preformativem *y*. Příkladem budiž hebrejské *yárib* = nepřítel, protivník. Yhwh se odvozuje od základního slovesného kmene *hwy* = mluvil, rozkázal... Podstatné jméno slovesné od téhož kmene známe z ugaritského dialektu *hwt* — slovo, rozkaz...

Původní význam jména *Yhwh* by tedy byl: vládce, panovník; ten, který udílí rozkazy.

Yhwh podle Murtonova překladu a ethymologie by bylo živou součástí semitského jazykového pokladu předisraelské doby v Palestině. Israelité pak přijali toto slovo za své až po příchodu a obsazení Palestiny.

Všeobecně velmi podnětné Murtonenovo dílo nenalézá však v části o významu a ethymologii Yhwh u mnohých orientalistů bezvýhradného přijetí. Akkadský význam *ilu*, nikoliv *el*; přílišné zevšeobecnění nejvyšší důstojnosti boha El, nepravděpodobná představivost o primitivních jazycích, nejen kladné přívlastky boží, ale též záporné (viz texty zlořečení), Eusebiovo *Ieuw* pravděpodobné jméno boha Ym-Poseidon, ochranný bůh Bejrutu, — to jsou podstatné námitky a nejasnosti Murtonenovy these.²¹

K přetěžkému problému o ethymologii božího jména Jahweh přistupuje zcela odlišná theorie známého filologa C. H. Gordona.²²

Jméno Jahweh se v této studii váže na počáteční kmenové prvky slova Ju-piter, klasická to forma indoevropského boha nebes — Zeva Juppitera, staroindického dyáušpitá, známého z řecké mythologie jako Zeús patér, v latině pak Juppiter, otec lidí a bohů. Jahweh by se tedy odvozovalo od hypotetického základu indoevropských a semito-hamitských jazyků.

Způsob ethymologického vysvětlení jména Jahweh podle Gordona není téměř podstatně rozdílný od theorie B. Hrozného,²⁸ kterou však »předkládá odborným kruhům s nutnou opatrností a rezervou«.

B. Hroznému leží nasnadě domněnka, že byl Jahweh původně bohem Midianitů. Midián je pak jméno arijských-indických Mitanců. Není proto nemožno, že se v severoarabském Midianu zachovalo až do dob Mojžíšových prastaré božstvo Jave hieroglyfických Hethitů nebo s těmi smíšených Arijců, později arijských Mitanců. Starozákonní Bůh Jahweh je zde osvětlen protoindickými nápisy z Mohendžo-Daro a Harrappy, což je podle B. Hrozného na prvý pohled myšlenka paradoxní. Totéž se prozatím zdá i o theorii C. H. Gordona i o vzájemných vlivech krétského písennictví a kultury (str. 289 až 290) na mythologické texty ugaritské a Homéra, dále pak i na klasickou hebrejskou literaturu starozákonní.

¹ St. H. Langdon, *Semitic Mythology*, str. 41.

² J. Garstang, *The Heritage of Solomon*, str. 158.

³ R. Dussaud, *Rev. Hist. Relig.* 105, 1932, str. 247.

⁴ ZAW 51, 1933, str. 92...

⁵ O. Eissfeldt, *Ras Schamra und Sanchuniaton*, Halle (Saale), 1939.

P. Nautin, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, RB 56, 1949, str. 259—273. Hierombalos je pořečtené semitské jméno *yerúbá'al* viz Soud. 6, 32; 7, 1; 8, 35.

⁶ A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, 1937, str. 27.

⁷ W. F. Albright, *Von der Steinzeit...* str. 436, č. 19.

⁸ T. H. Gaster, *Thespis*, str. 224, č. 14.

⁹ A. Kapelrud, *Baal...* str. 103, pozn. 1.

¹⁰ A. Murtonen, *A. Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names...* str. 49; 54 pozn. 2, str. 90.

¹¹ A. Vaccari, *Biblica* 17, 1936, str. 3—4. *Orientalia* 5, 1936, str. 151. — Schacht, *OLZ* 1936, col. 315. — Montgomery, *JAOS* 56, 1936, str. 105. — A. Bea, *Biblica* 20, 1939, str. 440—441.

¹² H. Bauer, *ZAW* 51, 1933, str. 93.

- ¹³ J. Obermann, Discoveries at Karatepe, Supplement čís. 9, JAOS, 68, 1948. — J. Obermann, New Discoveries at Karatepe, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 38, 1949. C. H. Gordon, JNES 8 1949, str. 108—115.
- ¹⁴ J. Obermann, The Divine Name YHWH in the Light of recent Discoveries, Journal of Bibl. Literature, 68, 1949, str. 301—323. — B. N. Wambacq, L'épithète divine Jahvé Sebaót, Desclée, De Brouwer 1947.
- ¹⁵ C. H. Gordon, Ugaritic Handbook, str. 190. — A. Murtonen, The Appearance of the Name Yhwh outside Israel, Studia Orientalia, 16, 3, Helsinki 1951.
- ¹⁶ W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity 1940, str. 197.
- ¹⁷ B. Hrozný, Archiv Orientální 13, 1942, str. 49. — Totéž mínění viz: B. Hrozný, Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty.
- ¹⁸ L. Köhler, Oudtestam. Studien 8, 1950, str. 153.
- ¹⁹ E. Dhorme, Rev. Hist. Relig. 141, 1952, str. 5—18.
- ²⁰ A. Murtonen, A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names El, Eloah, Elohím, Yhwh. Studia Orientalia XVIII, 1 Helsinki 1952.
- ²¹ R. Follet, Verbum Domini 31, 1953, seš. 5, str. 311.
- ²² C. H. Gordon, Introduction to Old Testament Times, Ventnor 1953, str. 25, č. 10, str. 218, č. 15.
- ²³ B. Hrozný, Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty, Praha 1949, str. 181.

NĚKOLIK HISTORICKÝCH ÚVAH NAD TEXTY RAS ŠAMRA

VZPOMÍNKY NA VPÁD NÁMOŘNÍCH NÁRODŮ

Ke konci 13. století, na rozhraní mezi pozdní dobou bronzovou a ranou dobou železnou, je podle egyptských textů území Syrie a Palestiny ohroženo mohutným vpádem Námořních národů, pravděpodobně národů egejské oblasti. Tento vpád se udál za velikého pohybu obyvatelstva egejské oblasti, jež zaplavilo Syrii, přišedši po souši, zatím co jejich díl se připlavil po moři do Palestiny, ano i do Egypta.¹

Je pochopitelné, že o této historické záplavě nového obyvatelstva nemohou nám texty z Ras Šamra podati žádné bližší zprávy nebo určitější náznaky, neboť jsou nejméně o dvě století pozdější.

Přece však nemusí být naprosto vyloučena domněnka, že značně rozsáhlé ugaritské texty mohou snad zaznamenati některé starší, částečné vpády Námořních obyvatel, chceme-li užiti tohoto vžitého speciálního názvu podle egyptských textů.

Naše úvaha spočívá prozatím na třech textech. První dva jsou z eposu, který Virolleaud označil SS podle jmen bohů Šachar a Šalem, z eposu — Vznik bohů milostivých a krásných —.² Třetí text je z básně označené III AB — Odboj Košerův proti Baalovi.³

Byli bychom příliš důvěřiví, jestliže by nám první text poskytl něco určitějšího. V eposu SS (23—24) čteme asi toto: Vzývám bohy milostivé, (bohy) mocné, silné...⁴

Dussaud hledal v tomto textu mythologický popis původu, vzniku arabské úžiny (l'isthme arabique). Rovněž velmi málo spolehlivé a téměř nemožné je mínění Virolleauda, který tentýž citát vysvětluje vzpomínkou na nějaký spor či drobnější válečné tažení některé skupiny Námořních národů.⁵

Právě uvedený text se čte v ugaritském znění takto:

SS 23 *eqran elm n'mm agzrym bn y m*
24 *ynqm bap žd atrt*

Překlad, značně odlišný od Dussaudova podle R. De Langhe:

Vzývám bohy milostivé a krásné
syny odvážné, statečné (Jóma?)
kteří ssají prsy Aṭirat . . .

Přihlíží-li se bedlivěji k souvislosti jmenovaného eposu, nesporně se zdá pravděpodobnějším tento výklad.⁶

Termín *ym* neznamená zde moře, ale pro vnitřní básnickou souběžnost k verši 25. *nrt elm špš* světlo bohů, Slunce; bezpečněji blízký význam dne, tedy světla i slunce. Tím by slova *ym* a *špš* byla prostě souznačná.

Verš 24. připomíná překvapujícím způsobem malého proroka Joela:

...*ólálím wšjónqé šádájím* 2, 16.

... děti a prsů požívající . . .

Takto ještě více vyniká bezpodstatnost námětů Dussauda i Virolleauda.

Z téhož eposu SS je ještě druhý text, který podle Bartona ztatelněji připomíná určitý vpád Námořních národů.⁷

Uveďme nejprve citaci:

SS 32 *hlh š/e/hll hlh trm*

hlh tšh ad ad

33 *whlh tšh um um*

terkm yd el kym

34 *wyd el kmdb*

ark yd el kym

35 *wyd el kmdb*

yqh el mšr'ilm

36 *mšr'ilm lreš agn*

Dříve než předložíme překlad, bude velmi vhodné připomenouti mnohé poznámky k tomuto citátu. První dva řádky jsou značně poškozené a tím i málo bezpečně čitelné. I jinak má náš obsáhlejší citát několik výrazů nejasných. Barton překládá podstatné významy pro svou theorii takto: *yd el kym* ruka Elova jako moře. Opakující se slova v prvním dvojverší *ad ad* jsou pro Bartona souzvučná s pojmem vítězství!

Již k těmto dvěma bodům je třeba několika poznámek. Ugarit-

ské *ad* je jistě ve významové souběžnosti s příštím veršem 33. *um um*, což bezpečně značí matka. Proto *ad* je nepochybně významem otec. Vizme akkadské *adda* totožné se semitským *abu*.

Druhá poznámka se týká verše 33., druhé polovice, kde se čte *yd el*. V jiném ugaritském textu II AB, IV. 38—39 nalézáme též výraz *yd el*, což je jasnou paralelou *ahbt tr* = láska býka?

Tento nejpravděpodobnější význam je nadto podepřen obsahovou náplní citace, jíž se popisuje láska boha Ela v příliš silných barvách pohlavního života.

Výraz *hl* by jistě nejlépe osvětlil celou textovou souvislost, toto slovo však zůstává předmětem mnohých názorů. Ginsberg i Kroeze je mají za pouhé citoslovce, obdobné v hebrejštině *hén* = en, ecce, hle; ... Montgomery, Virolleaud, Nielsen se domnívají, že je to podstatné jméno ženského rodu, zde jako podmět ke slovesům *špl-šh*, čímž se alespoň poněkud odůvodňuje překlad celého citátu i větší jistota vnitřní obsahové spojitosti:

- 32 Jeho žena klesá, jeho žena stoupá, se zvedá?
jeho žena křičí: »Otče, otče«
33 a jeho žena křičí: »Matko, matko«
láska Elova je trvalá jako moře?
34 a láska Elova je jako prudká bystřina?
trvá láska Elova jako moře,
35 a láska Elova je jako prudká bystřina?
El bere ...

Tímto překladem, žel, se musíme zříci všech teorií o pradávném eposu, básni či hrdinském mythu o vítězství nad ojedinělými kmeny Námořních národů.

Zbývá nám poslední třetí text, kde by snad určitěji zaznívala vzpomínka na vpád Námořních národů. Tento text je z eposu Kṭr, Odboj Košerův proti Baalovi.⁸

Tento zpěv by nepopisoval jako cyklus AB venkovské a zemědělské mythy, nýbrž nepřátelství a srážku mezi Kanaanci, zosobněnými bohem Baalem, a cizinci, příšlymi od moře, které zastupuje bůh Košer Kṭr.⁹

Ve velmi živém líčení nalézáme žádaný text ve dvou místech III AB—, 12—13; 19—20;

*grš ym grš ym lkseh
nhr lkht drkth trqtqš*

Žeň moře, žeň moře proti jeho trůnu,
proud (bystřina) se vzepne proti sídlu jeho panství.

Zde se opravdu beze všech pochyb líčí zuřivý boj. Výsledek boje je popsán v tomto dvojverší:

III AB, 25—26

*yprsh ym yql larš
tnḡšn pnth wydlp tmnb*

Moře již ochabuje, malátní, sklání se před zemí? k zemi?
utišují se jeho vlny . . .

Téměř neporušený zůstává překlad Virolleaudův, ale ani zde nebude možné souhlasiti s dalšími vývody o nástinu vpádu kmenů a národů od moře. Tento mythologický text asi, pravděpodobněji velmi živě a poutavě, kreslí náhlé, mohutné mořské přílivy. Není bez zajímavosti, že právě severní pobřeží syrské je čas od času vystaveno zhoubnému vlnobytí a mořským bouřím. Takové strašlivé bouře vyvracejí i stromy a obydlí a mořské vlny se tyčí do děsivé výše a buší plnou silou na syrské pobřeží.¹⁰

Ze všech těchto tří textů nám opravdu nezůstalo nic určitého o náznacích částečných vpádů cizích národů od moře, což bylo mnohdy až příliš určitě a jistě zdůrazňováno. Dosud jsme se z textů ugaritských nedozvěděli nic o Námořních národech na území Kanaanců.

I kdybychom nechtěli vyloučiti jakoukoliv možnost, být sebe menší a sebe mlhavější, byly by takové nástiny příliš neurčité a k nepoznání ukryté v poetické řeči mythologických textů.

Ani tehdy bychom nijak neobohatili své poznání o pravděpodobných předvojích velikého pohybu obyvatelstva egejské oblasti na rozhraní bronzové a železné doby.

Nebude snad nikterak odtažitě připomenouti právě v této stati, že obyvatelstvo zmíněného velikého pohybu, totiž ostrovů egejských a dosti pravděpodobně i vlastního řeckého území, stálo duchovně v době bronzové spíše pod vlivem Přední Asie, než aby se naopak činně uplatnilo na asijské pevnině.¹¹ Proto i Filištinští, jako část tohoto velikého pohybu, se velmi rychle pokanaanštili, takže mimo keramiku nic nesvědčí pro jejich egejský původ.¹²

- ¹ M. Bič, *Palestina od pravěku ke křesťanství*, 1948, I, str. 80.
- ² *Syria* XIV, 1933, str. 128—151.
- ³ *Syria* XVI, 1935, str. 29—45.
- ⁴ R. De Langhe, *Les Textes de RŠ-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu de l'AT*, 1945, II, str. 186—188.
- ⁵ Virolleaud, *La naissance des dieux gracieux et beaux*, *Syria* XIV, 1933, str. 142.
- ⁶ R. De Langhe, *op. cit.* II, str. 187—188.
- ⁷ G. A. Barton, *A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedech*, *JBL*, LIII, 1934, str. 70.
- ⁸ *Syria* XVI, 1935, str. 30.
- ⁹ *Syria* XVI, 1935, str. 33.
- ¹⁰ C. F. A. Schaeffer, *La huitième campagne de fouilles à RSh-Ugarit*, *Syria* XVIII, 1937, str. 137—142.
- ¹¹ M. Bič, *op. cit.* 1949, II, str. 192.
- ¹² M. Bič, *op. cit.* 1948, I, str. 80.

HABIRI — SAG — GAZ — PRM

Mezi mnohými otázkami tolikráte řešenými a stále otevřenými k novému bádání, je zajisté význam pojmů Habiri — SAG GAZ. Často se přistupuje k této otázce pod zorným úhlem možného ztotožnění Chabirů a Hebrejců. Přece však velmi vhodně připomíná R. De Langhe, že je nutné věc samu rozdělit ve dva samostatné oddíly, totiž přesně vymezit pojem jména Habiri a teprve potom hledati důkazy pro dříve snad všeobecně uznávanou rovnici — Chabirů a Hebrejců — *'ibrí!*'

I Ras Šamra nám přináší ve svých různých textech jediné místo týkající se našeho řešení a značně pomáhající s větší pravděpodobností vymezit pojem jména Chabirů.

Ovšem dosud nejcenějším studijním materiálem o Chabirech jsou dopisy amarnské, jakýsi archiv faraonů Amenhotepa III. a IV., na sklonku 15. a první polovice 14. století př. Kr. Obsahují totiž většinou dopisy kanaanských knížat a egyptských místodržitelů faraonovi. Mají proto nesmírnou hodnotu pro poznání poměrů tehdejší neklidné doby. Egyptská nadvláda nad Syrií a Palestinou byla tehdy citelně otřesena. Místní knížata jsou v neustálých bojích mezi sebou, ze severu útočí Chattijci za krále Šuppiluliumaše, z východu pak ohrožuje egyptské panství nová vlna semitská, Chabirové, ideograficky SAG GAZ.

Je až, příliš dobře známo, jak v těchto pro egyptské panství těžkých dobách, nedbá Amenhotep IV. o svízelnou vnitřní politiku a usiluje o náboženskou reformu, snad nejstarší nám dosud známou.

Z vasalů, které poznáváme z dopisů amarnských, jsou nejznámější na severu Abd-aširti a jeho syn Aziru, ve střední Palestině Labaja a v Jerušalemu Abdi-chipa. Někteří se snaží prosadit své záměry a stávají se nevěrnými svému pánu, faraonovi, jiní volají o po-

moc proti nájezdníkům, jsou dokonce i tací, kteří se spojují s Chabiry a užívají jejich vojenské síly. Tak činí i Labaja a území Šakmi, totiž Šekem. Podle zprávy Abdi-chipovy je nebezpečí opravdu vážné! Chabirové již všude vnikají a ovládají všechny země od Seíru až po Karmel. Severně v Amurru Abd-aširti a jeho syn se dokonce s nimi spojili.

Jistě překvapí mnohé, že v tak velikém nebezpečí ohrožení vasalové žádají jen nepatrnou vojenskou pomoc, totiž asi padesát vojáků. Jen král v Meggido prosí o celou setninu vojska, aby uhájil své město.³

K většímu přehledu přinášíme několik typických zpráv z amarnského archivu o Chabirech s očíslováním textu podle základního Knudtsonova vydání.³

Pisatelka dopisu č. 273 a 274 vystupuje jako vladařka jménem Bélite z místa Ur Maḥ Meš patrně někde v jižní Palestině, před faraonem se označuje jako otrokyně *amtu-ka*. Podstatou těchto dopisů se zdá býti snažná pomoc faraonova proti vetřelcům ideograficky znamenaných SAG GAZ.

Největší počet pochází od faraonových vasalů, městských knížat a králů syropalestinských, kteří, jak jsme již naznačili, žalují jeden na druhého a prosí o pomoc proti Chabirům, kteří nezadržitelně pronikají do celé země a ohrožují egyptskou svrchovanost.

Ve vzdáleném syrském severu u hranic chattijské říše v zemi Amurru vládne Abd-aširti a po něm jeho syn Aziru. Oba dva odpadnou od faraona v době politické slabosti egyptské. Přisvojili si téměř celé území Libanonu, jen město Gebal jim vzdoruje.

Je podivuhodné, jak vzbouřenci zcela klidně ujišťují svého pána, egyptského panovníka, o své naprosté věrnosti. Abd-aširti i jeho syn Aziru byli faraonem jmenováni správci amurrejského území. Dopis jakéhosi Gebalana (č. 101) nám to potvrzuje: Oni totiž zavraždili Abd-aširtu, kterého panovník (= farao) ustanovil nad nimi, nikoliv oni sami —. Abd-aširti také ujišťuje faraona (č. 60): Hle, jsem otrok králův a pes jeho domu, a celou zemi Amurru střežím pro krále, svého pána. Nad ním je jakýsi egyptský rabisu, představený (Vorsteher — viz Knudtson), jménem Pachanate (č. 60, 10), ale přece Abd-aširti se necítil omezován v ne příliš dobrých záměrech vůči faraonovi.

Zcela jiný tón mají zprávy gebalského Rib-addiho o Abd-aširtovi (č. 71), kde král Amurru je odpadlík, který se spolčil s dotírajícími hordami SAG GAZ, sleduje jen svoje zájmy a nikterak nedbá přání a nařízení faraonových. Slyšme jen vlastní slova, velmi neuctivá, o tomto odpadlíku z úst Rib-addiho z dopisu naposledy citovaného: Co jest Abdi-aširta, otrok, pes, že si přivlastňuje zemi královu?

V dopise č. 73 poznáváme ještě dále nekalé machinace Abdi-aširtovy. Pisatel si ztěžuje, že neblahý král Amuru vyvolává vzpoury proti místním vladařům a slibuje městům, že si jen takto zajistí mír od kmenů SAG GAZ. Tako Abd-aširti posílil velice své postavení a mnohá i knížata se mu podrobila nebo byla podrobena. Tomuto šťastnému vzestupu učinila konec násilná smrt, o níž nevíme nic bližšího. Pravděpodobně, že v nepěkných úmyslech Abd-aširtových pokračovali jeho synové, jsou totiž často jmenováni jménem otcovým místo svým vlastním. Tedy smrtí jeho jméno nezahynulo, pokračovalo v činech jeho synů. Přihlédněme k dopisu č. 107, kde Gebalan doporučuje zneškodniti syna Aziru, který sjednocuje celý kraj: Hle, Aziru, syn Abdi-aširtův, jest v Damašku. Vyšli vojenské oddíly (?), aby jej zajaly a v zemi králově nastal opět klid.

Ani na jihu Palestiny to nevypadalo s egyptskou svrchovaností o mnoho lépe. Zde vystupují dvě postavy: šekemský Labaja a jerušalemský Abdi-chipa.

Jako nám již známý Abd-aširti, také na jihu Labaja byl silným vladařem, jehož jméno i po smrti zůstalo pojmenováním nebezpečného vzbouřence. Zachovaly se tři dopisy, psané jím samým (č. 252 až 254). Výstižně jej kreslí jihopalestinský kníže Šuwardata v dopise č. 280: Labaja je mrtev, který zabral naše města; ale, hle, jiným Labajou je Abdi-chipa i on zabírá naše města.

Jerušalemský Abdi-chipa nám podává zajímavou podrobnost ve vztahu k Chabirům (č. 289): Labaja a země Šakmi se spolčili s chabiry. Zde je i prosba jerušalemského vladaře (č. 290): Kéž vyslyší král Abdi-chipu, svého otroka a vyšle vojsko, aby zemi královu zase dobyli králi. Nedostaví-li se vojsko, odpadne země králova k Chabirům. Z těchto cenných zpráv je jasné, že Labaja podobně jako Abd-aširti pomocí Chabirů setřásl jho vlády egyptského faraona.

Abdi-chipa sám upozorňuje faraona na nebezpečí Chabirů, prosí

o pomoc a s plným vědomím zdůrazňuje, že farao jej jmenoval knížetem jerušalemským: Hle, ani otec, ani matka mne nedosadili na toto místo. Mocná ruka králova mne uvedla v dům mého otce (č. 286).

Jak těžké byly poměry syrsko-palestinské v době těchto dopisů amarnských, v jakém stavu byla země, do které snad tehdy, snad o nějaké století později, přišli obyvatelé národa israelského!

Nejsou to i vzácné důkazy pro obtíže, jaké museli Israelci překonávat při obsazování své zaslíbené země? V otázce pak náboženské? Mnohá božská jména tak přesvědčivě naznačují ugaritský pantheon. Snáze pak poznáváme napětí a boje mezi vírou a náboženstvím Israele a kanaanskými kulty!⁴

Mimo dopisy amarnské nalézáme zmínky o Chabirech i v jiných textech.⁵ Snad nejstarší je zápis z doby Rim-sina I. z Larsy, který má Chabiry za námezdníky. Za Chammurapiho jsou Chabiri ve službách Babylonu. Archiv Boghaz-köi, dávné hlavní město chattijské připomíná bohy SAG GAZ-chabiri a rovněž žoldnéře téhož pojmenování ideografického, kteří tvořili tělesnou stráž chattijského krále.⁶

Tabulky z Nuzu (Nuzi), dnešního Jalghan Tepe na východ od středního toku Tigridu, z poloviny druhého tisíciletí př. Kr., připomínají chabiri nikoliv jako hordy, ale v jakémsi izolovaném seskupení. Máme dojem, jakoby to byla skupina lidí bez vlasti, vyhnanců. Vlastní jména těchto Chabirů zde poukazují na různé ethnické oblasti. Nelze upřít mnohá jména znatelnějšího původu Aššuru, Akkadu i jiných území.

Jestliže ze všech vlastních jmen tabulek z Nuzi semitského původu je tak asi jen deset procent, pak na jména výlučně prostředí chabiri připadá nepoměrně vyšší procento semitského původu.

Úřední archiv králů v Mari, v dnešním Tell Charíí, ležícím při pravém břehu středního toku Eufratu na jihovýchod od ústí řeky Chaburu, z první čtvrtiny druhého tisíciletí př. Kr., obohacuje též značnou měrou naše různorodé poznatky o téměř záhadných Chabirech. V této době mnohé kmeny loupežníků a vzbouřenců pustošily úrodné kraje mezi řekami Eufratem a Tigridem. Kmen Benjaminovců je popisován jako nejbouřlivější a nejprudší.⁷

Jsou známé i jiné skupiny, snad nějaké spřízněné, jménem Bené

Sim-ál, žijící především v severní Mesopotamii, dále Rabbú, přicházející ze země Iamhad, konečně naši Ĥabiri. Tito poslední zanechali o sobě velmi špatný dojem. Píše se o nich, že se zdržují také v severní Mesopotamii, kde plení, zabíjejí a zmocňují se měst a osídlených míst. Není malý počet těch, kteří v těchto Chabirech vidí určité skupiny a kmeny amorrhejské.

Ani vzdálený Egypt není zcela netečný k neznámým nám Chabirům. Mnohé egyptské texty je jmenují pravděpodobně '*Apiru*. Objevují se jako podřízení chrámu v On. Nápis faraona Seti I. v Beisanu zaznamenává: '*Apiru* ze Zajordánska co žoldnéři.

Tento nápis by nás mohl vésti k často žádané rovnici: '*Apiru* — Ĥabiri — SAG GAZ.

Záznam o chabirech '*Apiru* z dob Thutmosise (Dhutmosis) III. při obléhání Joppe připomíná dopis amarnský č. 112.

Nyní bychom již rádi přistoupili k druhé části této věru obtížné otázky.

Pojmy Ĥabiri — SAG GAZ — '*Apiru* jsou totožné; lze položit mezi všechny tyto termíny rovnítko a tak je co nejužší spojit?

Jaký je potom jejich vztah k biblickým '*ibrím*?

Jsou všichni Hebreové také Israelity?

Nebo lépe, jsou Israelité ve svém celku též Hebrejci?

To znamená, že bychom položili v nepřerušenou rovnici všechny čtyři pojmy: Ĥabiri — SAG GAZ — '*Apiru* — '*ibrím*?

Seznámíme se především s několika způsoby řešení naznačeného problému.

Nezdá se zcela nepravděpodobné, že Israelité a chabiri jsou v jakési částečné závislosti i částečném vztahu. Israelité by byli všichni jako celek Hebrejci Ĥabiri. Hebreové pak nebo Chabiri '*Apiru* tvoří širší společenské seskupení kmenů, odkud se jako jedna část odlučují předkové Israelitů.⁸ Abraham — Hebrejec — '*ibrí* a jeho potomci jsou podle tohoto mínění jediný kmen Chabirů, totiž aramejských kočovníků, jejichž příchod do Palestiny a Zajordánska se udál na úsvitu druhého tisíciletí př. Kr. a byl téměř doprovázen jiným pohybem k jihu některých usedlých kmenů ze Syrie a Mesopotamie.

Na 20. mezinárodním kongresu orientalistů roku 1938, kdy P. de Vaux přednesl své řešení o Israelitech a Chabirech, poskytuje

Dhorme účastníkům sjezdu již druhé, nové řešení, značně protichůdné prvnímu.⁹

Dhorme upozorňuje že amorrhejský název *chabiru* se odvozuje od základního kořene *hbr*, jehož prvotní význam je vázati, poutati. Chabiru je tedy zajatec, deportovaný, kterého v poutech odvádí vítězný kmen nebo vojsko. Tato theorie přirozeně naprosto odmítá jakýkoliv vztah k biblickým *'ibrīm*, kteří podstatně značí ethnickou příslušnost, a termín sám pochází od zcela jiného kořene.

Třeba nyní připomenouti, jak to učinil i De Langhe, že Dhormův výklad je přece jen poněkud v rozporu s texty amarnskými, nejvíce však nesouhlasí s ojedinělým textem, značně důležitým pro pochopení nám již běžných názvů z Ras Šamra.

Texty Ras Šamra se omezují dosud jen na jediný text a zmínku o chabirech. Ve jmenné administrativní listině měst se čte tento text: *Halbi LU MEŠ SAG GAZ* a pak jako překlad a vysvětlení *Hlb 'prm*.

Obsahově snad tato nečetná slova mnoho neznamenaají, ale pomáhají utvořit nové, zajímavé závěry a jistě o něco více osvětlí problém termínů Hebrejci *'ibrīm* — *Ḥabiri* — *SAG GAZ*.

Především můžeme být již značně jisti četbou ideogramu *SAG GAZ* a tlumočiti jej druhou částicí nápisu *'prm*.

Často se mnozí snaží nalézt naše jméno *chabiri* v alfabetických zprávách ugaritských pod výrazem *hbt*, důvodem pak bývá četba amarnského ideogramu *SAG GAZ* slovem stejných radikálů *habbatu*. Ovšem nelze též zapomenouti, že žádané ugaritské slovo *hbt* v místech RS 2, 1929, 13 a 22 je bezpečně pouhým apelativem, nikoliv vlastním jménem některého kmene, skupiny či národu.

Zde se však vynořuje ještě jedno obtížné řešení. Jestliže *hbt* je skutečným smyslem ideogramu *SAG GAZ*, nedovedeme vysvětliti, proč *hbt* přijímá příklonku (suffix) druhé osoby množného čísla, v mužském i ženském rodě, jak patrně z textu výše citovaného *hbtkm*, *hbtkn*. Hebreové *'ibrīm* nalézají svůj původní slovní kořen podle mnohých značně oprávněně v *'pr* totiž písek, prach... Ugaritský přepis *'prm* nás opravňuje k překladu termínu *ḥabiri*. Akkadský přepis je určitou měrou neúplný, tím i ukryval prvotní význam. Již dříve se soudilo na jméno znění západosemitského, ale zarážely ještě nezvyklé přechody od *ghain* k písmenu *h*, dále písmeno *p* přechází k tvrdšímu *b*.

Obdobné přechody v jakosti písmen jsou mnohem jistěji dokázány v jiných případech. Nemohla by nám sloužit jako příklad různé jakosti mnohých hlásek existence měkčího ghain a zesíleného, či intensivnější výslovnosti téže hlásky jako ghain podle stanoviska i našeho prof. R. Růžičky.¹⁰

Nadále jsou četné důvody, abychom překládali ugaritský termín 'pru lidé, pocházející od písčitého území, tedy od pouště.

Tytéž texty ugaritské nám neříkají nic určitého o původu SAG GAZ 'pru, ač se nám tento kmen představuje v těchto zprávách jako usedlé obyvatelstvo v jednom ze čtyř měst, nazvaném *Halbi*. Alespoň takové místní určení nám přispěje tušiti původ a ethnickou příslušnost.

Dopisy amarnské určují východní hranici Palestiny a Syrie jako místa vnikání chabirů. Ano, i chabirové ve vojsku chattijském pocházejí ze syrské pouště, rovněž tak i stejnojmenní žoldnéři v Larse a v Babylonu. Královský archiv v Mari výslovně připomíná střediska rozptýlení chabirů v kraji Chabur, kde jsou ještě přítomní v době tabulek v Nuzu (Nuzi).

Syrská poušť zdá se býti východiskem těchto kmenů chabiri. Snad jednou, rozmnoží-li se písemné zprávy o chabiri, podaří se i uspokojivě určití jejich národnostní příslušnost.

Nutno též uvážiti příliš velikou územní rozlohu jejich působení, od severu k jihu, od Mesopotamie až do Egypta, dokonce i v říši Mitannů, Churritů a Hethitů.

Ugaritský název *améluti* SAG GAZ a 'pru vylučují pochopitelně Kanaanejce a Amorrhejce. Vylučují také všechny ostatní i nesemitské prvky obyvatelstva, již po dlouhou dobu, takřka trvale usídleného v ugaritském království.

Touto methodou vylučovací dospějeme k národu Aramejců. Ku podivu, assyrské zprávy připisují Ahlamu všechny zločiny a násilnosti, které známe ze zpráv o Chabiri. Od doby Tiglat Pilesera I. jsou jmenovaní Ahlamu blíže určeni jako hordy a loupežníci z oblasti Aram. Podle P. de Vaux Ahlamu 14. století a Chabiři na počátku 2. tisíciletí př. Kr. patří k širšímu, jedinému rasovému společenství, které se snad později speciálně nazývalo aramejské.¹¹

Je překvapující, že se mínění E. Jacobovo téměř úplně kryje

s výše naznačeným, snad nejpravděpodobnějším řešením o Chabirech.¹²

Vychází rovněž z ugaritského textu, v němž jsou nám již známí 'pru jako obyvatelé města Halbi snad až pod horou Casiem.

Jacob připojuje Hebrejce k náporům chabirským. Název Hebreů se vyvinul pak až postupem času z apelativu *habiri*, jímž byli původně označováni aramejští kočovníci (!), loupežníci a žoldnéři. Až druhotně bylo spojeno především biblické označení 'ibrim s hebrejským slovesem 'br přecházel, překročil.

Ch. Virolleaud naopak z téhož textu usuzoval, že Chabirové nemohou být totožní s Hebreji a k témuž mínění se klonil i E. G. Kraeling v článku citovaném na počátku této stati. Znovu ovšem nutno připomenouti, že volnější totožnost či spíše určitý společný původ mezi chabiri a Hebreji, je dnes názor spolehlivější, podepřený dosti četnými i věcnými doklady.

Opravdu dobrým postřehem M. Biče k doplnění otázky o Chabirech je biblická zpráva z Gen. 11, 14 . . ., v níž praotec Hebreů, Heber 'éber, velmi napovídá skutečnosti, že je zároveň praotcem více národů a kmenů značně se blížících šíři názvu *habiri*, *habiru*.¹³

Roku 1948 se R. de Vaux opět vrací alespoň příležitostně k témuž problému. Z jeho studia vyplývá, že Chapiru není označením ethnologickým, ale spíše popisným termínem určitého druhu života či jakési společenské kategorie některých kmenů. Též zdůrazňuje na podkladě již známého ugaritského textu, že rovnice mezi Chapiru a 'Apiru je zcela bezpečná. Ztotožnění ovšem Chapiru — 'Apiru s Hebreji je nadmíru obtížné a nejisté. Spíše se přiklání k mínění, že totožnost je téměř nemožná a vyloučená. Značným důkazem je problém jazykový.

Z ugaritského tvaru 'Apiru bychom pravidelně očekávali v hebrejštině výraz těchto forem 'eper nebo 'ipr. Přechod písmena *p* v *b* je pak velmi obtížný a působí největší nesnáze. Týž autor připomíná, že tato filologická úvaha nemusí být rozhodujícím a absolutním důkazem proti totožnosti 'Apiru a Hebreů. Jsou totiž i příklady tohoto vzájemného přechodu obou písmen. V nápisech Sendžirli se běžné semitské *npš* stává *nbš*. Jiným příkladem může být i akkadské slovo pro železo *parzillu*. Ve feničtině a hebrejštině se tentýž kmen čte s počátečním písmenem *b*. I v tomto pojednání se R. de Vaux vrací snad

k nejpravděpodobnějšímu mínění, že Chapiru měli značný vztah k Achlamu, ke kmenům oblasti Aramu, tedy k Aramejcům. Dokonce i mnohé prvky doby patriarchů tvořily součást těch skupin, které se jmenovaly Chapiru — 'Apiru.¹⁴

H. H. Rowley v díle více chronologickém o době mezi Josefem a Josuem též zaznamenává přítomnost Chapiru podle dopisů amarnských v okolí Sichemu, kde se odehrává epizoda Gen. 34. kapitoly. Ovšem bližší vztahy mezi těmito dvěma údaji jsou velmi pochybné již pro dobu Abrahamovu.

Téhož mínění byl i R. de Vaux v článku právě citovaném. Přece však se zdá, že autor naznačuje pravděpodobné vztahy mezi Hebrejci a Chapiru v údobí postupného osidlování severní a jižní Palestiny, jednak v době amarnských dopisů a jednak za Josue.¹⁵

Roku 1952 vychází ve Švédsku z uppsalské university nový odborný časopis. Zde pak T. Säve-Söderbergh přináší zajímavý poznatek o Chapiru. Totiž ve dvou náhrobních nápisech thebských je zaznamenáno, že 'prw jsou zaměstnání jako dělníci při vinobraní ve východní části nilské Deltě v době královny Hačepsut z osmnácté thebské dynastie. Egyptský termín 'prw je zcela totožný se známými Chapiru či 'Apiru.¹⁶ W. F. Albright důsledně odvozuje slovo Chapiru a 'Apiru z klasického egyptského slova 'pr, což značí lodní mužstvo, posádku na lodi.¹⁷

¹ R. De Langhe, op. cit. II. 1945, str. 458—466. — J. De Koning, Studien over de El-Amarnbrieven ... Delft, 1940, str. 219—277. — E. Dhorme, La question des Habiri, RHR, CXVIII, 1938, str. 170—187. — J. W. Jack, New Light on the Habiru-Hebrew Question, PEQ, LXXII. 1940, str. 95—115. — E. G. Kraeling, Light from Ugarit on the Khabiru, BASOR, 77, 1940, str. 32—33. — H. H. Rowley, Habiru and Hebrews, PEQ, 1942, str. 41—53. — S. A. B. Mercer, The Tell el-Amarna, Toronto 1939, excursus IX.

² M. Biž, Palestina ..., I., 1948, str. 71—72.

³ J. A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln, I.—II., Leipzig 1915.

⁴ M. Biž, op. cit. III. 1950, str. 262—271.

⁵ A. Jirku, Die Wanderungen der Hebräer ..., Der Alte Orient, XXIV, 2, Leipzig. — A. Jirku, Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1931. — S. Daněk, Dobové pozadí St. Zák., Praha.

⁶ B. Hrozný, Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie, Kréty, Praha 1949, str. 137—154.

⁷ G. Dossin, Benjamins dans les textes de Mari, Mélanges syriens, II, 1939,

str. 995, č. 1. — Zprávy z archivu v Mari o chabiri osvětluje E. Dhorme, *La question des Hábiri*, RHR, 118, 1938, str. 170—187.

⁸ R. de Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au II. millénaire avant J. C. et les origines d'Israel*, ZAW, 56, 1938, str. 225—238.

⁹ *Actes du XX. CIO Bruxelles*; Louvain 1940, str. 123—124; 250—252.

¹⁰ R. Rážička, *Über die Existenz des g im Hebräischen*, *Zeitschrift f. Assyriologie*, 21, 1907, str. 293—340. — *Zur Frage der Existenz des g im Ursemitischen*, *Wien, Zeitschrift f. die Kunde des Morgenlandes*, 26, 1912, 96—106. — *Nochmals zur Frage der Existenz des g im Ursemitischen*, *týž časopis*, 28, 1914, str. 21—45.

¹¹ R. de Vaux, *La Palestine...*, ZAW, 1938, str. 230.

¹² E. Jacob, *RHPhR Strasbourg*, XXVII, 3—4, 1947, str. 249.

¹³ M. Bič, *Palestina...*, III. str. 458, opravy a dodatky k 1. knize pod čís. 15. — *O problému otázky — Hábiri — Hebriové* — viz též v textu i v široce rozvedené poznámce u M. Bič, *Palestina...*, I. str. 71—73, II. str. 198, III. str. 28.

¹⁴ R. de Vaux, *Les Patriarches Hébreux et les découvertes modernes*, *Revue Biblique* 55, 1948, str. 321—347, především 338—47.

¹⁵ H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology*. London, Oxford Univers. Press. 1950.

¹⁶ T. Säve-Söderbergh, *The 'prw as Vintagers in Egypt*, *Orientalia Suecana*, vol. I. sv. 1—2, str. 5—14. Uppsala, Almqvist et Wiksells 1952.

¹⁷ *BASOR* 125, únor 1952, str. 32.

PŮVOD A PRVOTNÍ OSÍDLENÍ KANAANCŮ RAS ŠAMRA-UGARITU

Nelze přehlédnouti otázku, kam bychom položili prvotní místo, snad kolébku Kanaanců, bydlících na území Ugaritu. Studium vlastních jmen osobních získáváme pestrý obraz různé ethnické příslušnosti těchto obyvatel. Nikterak nepochybujeme, že určitá část těchto vlastních jmen je nešemitského původu. Abychom se přiblížili k našemu problému, musíme se soustřediti pouze na historická a kulturní data ryze šemitských, tedy kanaanských prvků.

Nejbezpečnějším vodítkem nám bude zajisté archeologie a její pečlivě roztříděné a časově pokud možno nej přesněji zjištěné nálezy šemitského osídlení.

Již na počátku této práce jsme se podrobněji seznámili s pěti prvotními vrstvami při vykopávkách tellu Ras Šamra, které téměř odpovídají pěti rozdílným kulturám. Nejstarší lidské osídlení Ugaritu sahá snad až do pátého tisíciletí př. Kr. Tito pradávni obyvatelé nebyli Kanaanci a nezmýlíme se, řekneme-li, že to nebyli ani Semité. Až v druhé části třetí vrstvy se počínají jevit stopy keramiky dobře známé již z jiných míst archeologických průzkumů, označené odborným názvem kanaanské keramiky. Je pozoruhodné, že ještě keramické nálezy první části téže třetí vrstvy jsou naprosto rozdílné od ryzí kanaanské keramiky a blíží se velmi důležité archaické předoašijské keramice obeidské podle hlavního naleziště v Tell el-Obeid, ležícím blízko Uru. Tato keramika je jednobarevná s černými nebo hnědými obrazci spíše geometrickými na světlém podkladě.¹

Pokud se týče časového určení naší keramiky výlučně kanaanské z vrstvy III B, sám Schaeffer praví toto: Hlavním časovým údobím ryzí kanaanské keramiky je konec třetího tisíciletí.² Ač toto časové určení je značně široké, přece je pro nás nesmírně důležité. Naznačuje nám totiž silné vlivy kanaanské v Ugaritu, v druhé polovici třetího

tisíciletí. Pravda, nelze těmito nálezy dokázat přímo trvalé usídlení kanaanského prvku.

Připomeňme znovu, že třetí vrstva, rozdělená ve dvě odlišné části, svědčí přesvědčivě o změně obyvatelstva přibližně ve třetím tisíciletí. Snad i pozorné třídění třetí vrstvy přispěje k poznání, které starší obyvatelstvo bylo vypuzeno příchodem kanaanských kmenů.

Druhá vrstva nedává pak nejmenší pochybnosti o přítomnosti kanaanského obyvatelstva, neboť jejich typická keramika je zde obzvláště bohatá. Novým důkazem je odkrytí dvou svatýň bohů Baala a Dagona. Tato kanaanská božstva jsou až příliš známa. Schaeffer ještě připojuje k téže vrstvě znatelné stopy dávného kanaanského opevnění.³

Stavba těchto dvou svatýň by spadala do doby 12. dynastie, totiž podle chronologie Mayerovy přibližně do druhého tisíciletí př. Kr. Svatyním se také dostává darů od faraonů této dynastie, od Sesostrise (= Senvosret-Sanusrit), Amenemheta a od význačných osobností faraonova dvora téže dynastie.

Nejstarší z věnovaných památníků druhé vrstvy je od Sesostrise I., který by byl druhým faraonem 12. dynastie.⁴

Semitští obyvatelé Ugaritu, bratři Kanaanců z Fenicie, jsou asi později přišli do oblasti pod horou Casiem. Rádi bychom odpověděli na otázku snad nejzajímavější. Podaří se nám určit původní vlast těchto semitských obyvatelů Ugaritu, podaří se nám nalézt jejich původní město nebo území?

Ugaritský epos Keret nám poskytuje některé geografické údaje o místu děje dávnověkých Ugaritánů, především pokud bychom mohli vymezit panství hrdiny zmíněného eposu. Král z Ngeb-NGB-Negeb? posílá dary bohyním měst Tyru a Sidonu, vede vojsko na území galijské, kde obléhá město krále Pbl, snad jméno města Udm?⁵

Tyto geografické údaje hledají panství krále Kereta někde na severu Palestiny u výběžku libanonského pohoří.

De Langhe pokládá mnohé poznámky značně přesné a vymezené za věrohodné, snad přímo i historické, nikoliv za pouhý literární druh, za čistou básnickou obrazotvornost. Bereme-li podle De Langhe popis třídní cesty od svatýň kanaanských bohů za skutečně historický, přišli bychom téměř k blízkosti města Bejrutu.⁶

Mohli bychom proto vzít oblast města Bejrutu za východisko

Kanaanců, kteří obsadili okolí hory Casia? Keret se při této theorii stává náčelníkem stěhujících se kmenů kanaanských.

Kanaanští obyvatelé Ugaritu uchovali na dlouhou dobu památku na svého náčelníka, vložili jej i do eposu, učinili z něho hlavního hrdinu epické básně a takto v paměti uchované činy a skutky Keretovy tvoří v eposu jádro věrohodného podání.

Texty ugaritské dosud známé snad opravdu přímo neodporují možnosti původního sídla ugaritských Kanaanců na severu v okolí města Bejrutu. Klínopisná obceda ugaritská je nesporně mnohem bohatší než nápisy v Byblos, nazvané též pseudohieroglyfy gebalské asi z poloviny druhého tisíciletí př. Kr. Patrně by šlo o nějaký konservatismus uchovati mnohé hlásky původního jazykového stavu, které se pak později ve snaze po zjednodušení slučovaly a zaměňovaly s těmi, které se vyskytovaly ve slovech běžné hovorové mluvy.

I jazyk ugaritský může býti pomocným materiálem k doplnění theorie o severních oblastech prvotního sídla Semitů z Ras Šamra. Mnozí badatelé jmenují tento jazyk protofenickým. H. Bauer, který velmi přispěl i k rozluštění abecedního klínopisu ugaritského, dává ugaritské řeči název feničtina severních území nebo archaická kanaanstina. Podle Bauera se tato archaická kanaanstina či feničtina severních oblastí liší v mnohých bodech, často i podstatných, od běžné nám známé feničtiny z některých o něco pozdějších nápisů.

Posléze nutno přihlédnouti i na kult ugaritský a na jeho pantheon, který je tak typicky fenický a v mnohém zcela shodný. Není proto bezdůvodné mluvit o protofenickém pantheonu Ugaritu.

Veškeré vývody o kolébce ugaritských Kanaanců v okolí Bejrutu, byť i důvody byly četné a značně přesvědčivé, přece jen nesou alespoň malý stínek pochybností především pro textový materiál, který se čerpá výlučně z eposu Keret, z eposu dávajícího podnět k naprosto proti-
chůdným teoriím ve věci literárního druhu.

Vždyť právě tento epos utvořil zásluhou učenců Virolleauda a Dussauda t. zv. negebskou theorii, kde by Negeb, Ašdod, Jamnia byly místem kolébky veliké kanaanské severní civilisace. Tito učenci chápali epos o Keretu historicko-legendárně se značným věrohodným jádrem dějin tohoto kmene později sídlícího v Ugaritu.

Avšak již roku 1938 Albright ostře odmítl sebemenší náznak na

negebský původ severních Semitů.⁷ Tato theorie zvítězila a prvotní mínění možno dnes již pokládati za překonané i po stránce ryze archeologické.

Albright vykládá text pouze mythologicky a v Keretově sňatku vidí božský sňatek.⁸ Tomuto pojetí se velmi blíží a ještě je doplňuje Ivan Engnell z Uppsaly, kterému text poskytuje výhradně kultickou náplň, součást jakési liturgie tammuzovského rituálu.⁹ Současný král, zde míněn Keret, by zastupoval v kultických dramatech boha.

I když naprosto nechceme upřítí pravděpodobné prvotní působení pozdějších ugaritských Kanaanců u města Bejrutu, přece zůstává velmi vhodné upozorniti na nejistotu historického, či spíše legendárního, nebo i mythologického a kultického literárního druhu našeho velkého eposu o Keretovi.

¹ B. Hrozný, *Nejstarší dějiny* ... 1949, str. 52—34.

² C. F. A. Schaeffer, *La septième campagne de fouilles à R. Sch., Syria* 17, 1936, str. 132.

³ *Syria* 17, 1936, str. 142—147.

⁴ *Syria* 17, 1936, str. 132—133.

⁵ C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, 1940, § 14, 667.

⁶ R. De Langhe, *Les Textes de R. Sh.* ..., 1945, II. str. 445.

⁷ W. F. Albright, *L'hypothèse négébite des origines cananéennes*, *BASOR* 71, 1938, str. 35—40; otištěno též *Actes du 20. CIO Bruxelles, Louvain* 1940, str. 253—256.

⁸ W. A. Albright, *BASOR* 99, 1945, str. 21.

⁹ I. Engnell, *Studies in Divine Kingship* ..., Uppsala 1943, str. 249. ---
I. Engnell, *The Text II K from Ras Shamra*, Uppsala 1943, str. 20; vytištěno též —
Horae Soederblomianae I. 1944.

OTČINA KANAANCŮ — FENIČANŮ

Prostá theorie o jižní oblasti domoviny Kanaanců, Ugaritu, nezdá se býti ničím neuvěřitelným nebo snad přímo neslýchaným. Není žádnou nadsázkou připomenouti, že všichni archeologové i badatelé o národech semitských se zde bez větších námitek shodují. Jedinou otevřenou a nejrozumněji řešenou otázkou bude určití poněkud přesněji místo východiska Kanaanců-Feničanů, pozdějších obyvatel, usedlých v ugaritském království.

Lze si vybrati několik pobřežních měst severní Palestiny a Syrie. Tyrus a Sidon jsou pro některé vědce ona vyvolená města. Nezapomínáme ani na Bejrut, ležící ještě severněji od Tyru a Sidonu, který by lépe označoval původní sídlo budoucích obyvatel Ras Šamra, což by bylo i v neporušené souvislosti a důkazové spojitosti s předcházející částí o původu a prvotním osídlení Kanaanců Ras Šamra-Ugaritu.

Nyní bychom rádi právě označenou předcházející stať rozšířili a pokusili se hledati, pokud to bude možné, i původní sídlo celé skupiny Kanaanců-Feničanů, nikoliv pouze toho kmene, který odchází, aby se trvale usídlil v Ugaritu.

V této otázce je třeba obezřetnosti, abychom nebyli k vlastní své škodě příliš rozptýleni mythologickými texty ugaritskými a jejich někdy až velmi četnými geografickými údaji, které jsou obvykle dosti nejisté; a nejedenkrát se přihodí, že překlad takových míst je značně pochybený nebo i podrobený naprosto si odporujícím názorům předních odborníků.

Tytéž mythologické texty i dávné fenické zvyklosti by nás uvedli na jih Syrie a Palestiny, ano až k Mrtvému moři; je skutečně tato tak širá a rozlehlá oblast původním sídlem a kolébkou Kanaanců-Feničanů? Znovu si v paměti vybavme dnes již neudržitelnou theorii Dussaudovu o Negebu, Edomu, poušti Qadeš a Aluš, o Rudém moři,

městech Beeršeba^c, Ašdodu, Hebronu, Qe^cile. K tomu všemu dal podnět epos Keret!

Připusťme v témže eposu možné náznaky i o Egyptu, snad i o ostrově Krétě, o okolí jezera Ĥulé a pak za těchto předpokladů bychom se mohli soustřediti jen na galilejský a fenický dějový obraz legendy o Keretovi. Spisovatel, zaznamenávající jezero Ĥulé, znal pravděpodobně i Galileji a kanaanské blízké oblasti, i tučné pastviny horního toku Jordánu. Závěrem všech těchto geografických poznámek můžeme oprávněně a s určitostí mluvit pouze o mnohem jižněji položeném původním sídle kanaanského kmene, obývajícího Ugarit, a proto i podrobněji a určitěji se pamatujícího na místa Galileje i horního Jordánu, na místa nikoliv příliš vzdálená od Tyru, Sidonu a Bejrutu.

Kdybychom chtěli pouze z mythologických eposů ugaritských dokazovati něco více, nebo přímo odpovědět na hlavní otázku této stati, bylo by to až příliš odvážné; bylo by to tvrzení, chovající v sobě více nejistoty a pochybnosti než žádané věrohodnosti!

Znamená to tedy, že na otázku o otčině celé skupiny Kanaanců-Feničanů nebudeme moci vůbec odpovědět. Kdybychom přihlédli pouze ke geografickým údajům mythologických textů, pak bychom opravdu byli bezradni. Avšak přebohaté archeologické poznatky vykopávek Ras Šamra nám dávají ještě jiné a účinnější pomůcky, prostředky, které jsou trojího druhu: náboženský stav okolí Ugaritu a jeho pantheon; ugaritský jazyk, jeho typické vlastnosti a podobnosti či rozdíly s jazyky kanaansko-fenické skupiny a ostatních semitských jazyků; studium vlastních jmen, nalezených v ugaritských textech.

Náboženský stav a pantheon Ugaritu.

Ještě před vykopávkami v Ugaritu byly naše znalosti o náboženském stavu Feničanů a především o jeho pantheonu velmi nejisté, kusé a mnohdy zcela pochybené. Bylo běžným přesvědčením, že Feničané vůbec neměli svůj ryzí, typický pantheon. Vzpomeňme na slova Dussaudova v prvním desetiletí tohoto století, jimiž upřímně přiznává, že mythologické poznatky o Feničanech jsou pouze neucelené a zlomkovité.¹

Nikoliv příliš často se dostává takového rozptýlení v pochybnostech a tápání, jak tomu bylo v kanaanské mythologii nálezem mnohých textů Ras Šamra a poznáním náboženského stavu obyvatel Ugaritu v 15. století př. Kr.

Přední postavy ugaritského pantheonu netvoří pravděpodobně homogenní celek. Překvapí nás jakási trojice božstev astrálního charakteru. Bůh — El — zosobněním měsíce?,² či spíše prvotní představitel boha slunce, jak by naznačoval i původní význam slova *el* podle dosti rozšířeného filologického rozboru, jak jsme zaznamenali ve stati o ugaritském pantheonu. Aširat — bohyně, též představující slunce. Třetí pak je Aštar = bůh hvězd, snad prototyp bohyně řecko-římského pantheonu Venuše?

Druhá trojice božstev je zcela jiného prostředí a oblasti. Baal — Anat — Mót. S pravděpodobným doplňkem Dagona a Aštarte, bez vztahů příbuznosti či podobnosti k bohu Aštar z první skupiny. Baal jistě není bohem astrálního typu, nýbrž bohem střídání ročních počasí. Pantheon podobného útvaru vyžaduje asi spíše historického zdůvodnění. Podle Nielsenovy teorie dva světy ugaritských božstev historicky napovídají dvě vývojová stadia společenského života Kanaanců.³

První stadium představuje Kanaance jako kočovníky, kteří se ve svém životě řídili pohybem a postavením slunce, měsíce a hvězd.

Druhým stadiem Kanaanců je přechod k trvalému osídlení některých území a věnování se polním a hospodářským pracím, proto opouštějí bedlivé pozorování nebeských těles a mnohem více se zajímají o roční doby a jejich vztahy k růstu obilí a plodin.

Toto vysvětlení nemusí být zcela nepravděpodobné, vždyť obdobné vzpomínky na dávný kočovný a pastýřský stav kmenů se uchovávají i u jiných semitských národů.

Podle Nielsenova mínění jsou ugaritské trojice božstev z oblasti astrální a z oblasti ročních dob ve zřejmém vztahu k rolnickému životu obyvatel. V některých bodech prý navazují tyto trojice božstev očividně na pantheon jižních Arabů. Božstva hvězdná a měsíční v obou rodech, v osobách mužských a ženských, to vše jsou hlavní představitelé pantheonu jižních Arabů.⁴

Jak bychom vysvětlili tak překvapující mythologické vztahy mezi dvěma národy, které se nám nyní jeví tak vzdálené a nijak na-

vzájem nesouvisící? Nezdálo by se přirozené odůvodniti tyto styky nějakým společným původem Kanaanců v oblasti jižních Arabů?

Něco podobného popisuje i řecký historik Herodotos, který alespoň na třech místech svých devítisvazkových dějin píše, že Feničané pocházejí od břehů Erythrejského moře.⁵ Při této domněnce původního sídla Feničanů-Kanaanců nezbývá, než připustiti, že druhá trojice božstev, seskupená kolem Baala, byla přijata Kanaanci až po jejich odloučení od jižních Arabů a usídlení fenických kmenů v Palestině a v Syrii. Odkud však pocházejí tato božstva, představující přírodu a její roční přeměny? Zde bude ovšem odpověď velmi těžká. Nevíme dosud téměř nic o obyvatelích Syrie a Palestiny před příchodem Feničanů, rovněž neznáme pradávné dějiny a místa života Amorrhejců, Aramejců, ano i Akkadců.

Jazyk kanaansko-fenický Ras Šamra.

Společně s mythologickým tvarem a podobou textů ugaritských jde ruku v ruce i jazykový stav těchto textů, který obráží mnohdy věrně styk s kmeny a národy původního společenského životního prostoru. Již roku 1927 opět R. Dussaud zaznamenal asi toto: Jsem zcela přesvědčen, že nejpádňější důkazy získáme pouze z přínosu studia jazykových analogií. Dosud se našly již mnohé podobnosti mezi feničtinou a arabštinou. Vzájemné vztahy se rozmnožily po gramatické stránce nalezením nápisu na Achirámově sarkofágu z Byblos (což je dosud pravděpodobně nejstarší rozsáhlejší text v písmu starokanaanském). Čím více vnikneme do vnitřní gramatické stavby fenického jazyka, tím zřetelnější budou analogie s klasickou arabštinou.⁶

Soustředíme se nyní na mythologické texty ugaritské, na přebohatý pramen hlubšího poznání kanaansko-fenického jazyka, abychom vytyčili typické vlastnosti jak jazyka, tak i samého písma ugaritského. U způsobu klínového písma nás překvapuje téměř zásadní dělení jednotlivých slov kratičkou svislou čárečkou, mnohdy i drobným klínkem. Tentýž způsob rozdělování slov vidíme i v arabských nápisích jihu. Pěkné názorné příklady získáváme z Rossiniho jižní arabské chrestomathie a epigrafiky.⁷

Klínopisná abeceda Ugaritu a její jednotlivé znaky napovídají pravděpodobné přizpůsobení archaickému semitskému písmu, asi takovému, jakým byly skalní sinajské nápisy, nalezené roku 1905 Flinders Petriem a o deset let později částečně rozluštěné anglickým egyptologem Alan Gardinerem.

Značné je rozšíření jakosti hlásek oproti jiným západosemitským jazykům; míníme tím obzvláště tyto hlásky *h*, *ḥ*, *g*, *t*, *z*, což se opět blíží mnohem bohatší abecedě arabských jazyků.

V ugaritské gramatice se poukazuje se značnou pravděpodobností na užívání lomených plurálů. Jako příklad nechť je nám možné číslo slova *mlk* = král; v lomeném plurálu *emlk*. Ani tuto snad pravděpodobnou skutečnost nenalézáme nikde zcela pravidelně a jistě v ostatních dialektech západosemitských. V arabštině však lomené plurály jsou téměř nedělitelnou součástí četných forem nepravidelných plurálů či lépe četných plurálových forem.

Nunace vlastních jmen osobních i jmen božstev: *Aleyn*, *Lṭpn*, *Ktmn*, *Ksln*, *N^cmn* . . ., charakteristika téměř tvarově totožná s jižní arabštinou. Nutno ovšem připomenouti, že jižní dialekty arabské neznají nunace v tom technickém termínu klasické arabštiny, avšak koncové písmeno *n*, šířeji též označeno co nunace, značí v jižních dialektech bližší určení slovní, determinaci a také jmenné přisvědčení, kladné zdůraznění dotyčného výrazu.

Doplňujeme ještě duální suffixy u sloves, bohatší formy slovesné, snad i přítomnost duálu u první osoby u sloves, samostatné osobní zájmeno v první osobě duálu, tvary ukazovacích zájmen *hwt*, *byt*, *hmt*.

Budiž zde opět připomenuta kratší poznámka lexikografická A. Herdnerové o klínovém ugaritském znaku 27. podle abecední Gordonovy tabulky. Znak je ve spojení s druhým a třetím radikálem *mr*. Cantineau přibližuje čtení arabskému slovu *ḍimr*, *ḍamir*, *ḍamir*.⁸ Přepisem tohoto znaku s dvěma výše uvedenými radikály na *zimri* vybavujeme si mnohá vlastní jména první dynastie babylonské *Zimrilim*, *Zimri-da*, *Zimri-abum*. Překvapující bude, že slova téhož kmene i jakosti souhlásek nalézáme též v jihoarabském seznamu vlastních jmen *ḍmr*.⁹ Tím bychom znak 27. přepisovali jako *ḍ* archaickou semitskou hláskou, vlastní v dialektu jihoarabském a nejpravděpodobněji zcela totožnou i v klasické arabštině.

Do jaké míry možno rozvinouti podstatné vztahy jazykové mezi ugaritštinou a arabštinou jižní či severní oblasti, bude také záviseti na bedlivějším poznání jazyků kanaansko-fenické skupiny a na genesi jednotlivých dialektů západosemitských.¹⁰

Zdá se, že materiál k tomuto srovnávacímu studiu u těchto nářečí je již dosud značně rozsáhlý, bohatý a též obsahující široké oblasti semitských i nesemitských národů. Vyjmenujeme pouze ony četné prameny pro theoretickou rekonstrukci protokanaanštiny a dalšího vývoje mnohých snad časově pozdějších jazyků téže semitské skupiny. Jistě na prvním místě sluší uvéstí rozlehlé a pro jazykové studium vděčné mythologické klínové texty z Ras Šamra, dále epigrafické prameny klasické feničtiny, starozákonní knihy pro klasickou hebrejštinu a pro její pozvolný a ne dosti jasně patrný přechod k pozdější aramišující podobě doby po zjetí, doby perské a hellenské, nápis móábského krále Méšaa, jako ukázkou móábštiny, blížíci se snad více severoisraelskému nářečí, přepisy fenických jmen v egyptštině a v klínopisu v dopisech amarnských, nikoliv bez důležitosti jsou i přepisy a úpravy v řeckém a latinském jazyku v příslušných historických a jiných dílech. Nezapomínáme zde ani na dopisy a úřední archiv z Mari, kde jsou mnohá vlastní jména měst, knížetství i osob ze severovýchodní Syrie.

Rozborem tak početného a různorodého pramene o kanaansko-fenických jazycích dospějeme jistě daleko oprávněněji k theorii o jejich vztahu k dialektům Arabie. Již nyní se většina badatelů o jazyku ugaritském shoduje v tvrzení, že dialekt Ras Šamra je dosud nejstarší ukázkou kanaanské jazykové oblasti. Ovšem ani ugaritština není nepochybně stadiem čisté a prvotní kanaanštiny. Řeč mythologických textů ukazuje již údobí trochu pozdějšího vývoje a bezpochyby i stadium patrného zjednodušení a tvarového ochuzení k prvotnímu jazykovému stavu protokanaanštiny.

Je vhodné ovšem připomenouti, že v samé ugaritštině je ještě mnoho nerozřešených problémů morfologie i syntaxe mythologických textů, takže by opravdu bylo velmi ukvapené vzítí dnešní znalosti jazyka Ras Šamra za vzor historické a srovnávací gramatiky pro všechny dialekty severozápadních Semitů.¹¹

Studium vlastních jmen — onomastikon.

Jistě by mnohý ani neuvěřil, že pouze v mythologických textech, ve jmenných listinách a ostatních písemných dokumentech Ras Šamra získáváme více než stopadesát vlastních jmen osobních a místních. To je ovšem ještě číslo, které má často svou věrnou kopii ve velmi cenném seznamu vlastních jmen jihosemitské oblasti.¹²

Jakými vzácnými poznatky bychom se obohatili, kdybychom mohli prohlédnouti úplnější jmenný seznam arabského prostředí doby předislamské!¹³

Již při studiu vedoucím k rozluštění neznámé řeči Ras Šamra a po zjištění její příslušnosti k semitské skupině jazykové se přihodilo nikoliv jedenkrát, že v šíři slovníku kanaanštiny se vyskytly mnohé výrazy zcela společné jazykům Arabie. Rovněž nikoliv ojediněle se překladatelé mythologických textů Ras Šamra uchýlili k slovníkům arabských dialektů, aby osvětlili mnohé neznámé výrazy ve skupině ostatních severozápadních semitských nářečí.

Snad právě mnohé společné výrazy byly podkladem k utvoření jmen vlastních osobních i místních mezi texty ugaritskými, a tím též společným slovníkem kanaanským mezi jazykovým bohatstvím arabských kmenů.

Byť společné náznaky mezi kmeny kanaanskými a jihoarabskými byly mnohé, různého druhu a často velmi nečekané, přesto dospěti k jednoznačnému a takřka nevyvratitelnému zjištění o úzkých vztazích obou těchto dosti vzdálených semitských skupin, či dokonce o společném životním prostoru, je stále velmi obtížné a nikoliv prosté ještě nečekaných, nevysvětlitelných a odporujících si skutečností. Prozatím se nezdá odporovati alespoň obsahu textů ugaritských, totiž že břehy Rudého moře mohly býti zatímním východiskem stěhování kmenů kanaanských. Toto mínění by se zcela opíralo i o několikero zprávu řeckého historika z Halikamasu o pobřeží Erythrejského moře, kolébce Feničanů!

Kdy bylo ono stěhování od těchto vzdálených končin k pozdějším trvalým místům severozápadních Semitů, především Kanaanců, zůstává stále nezodpověděnou otázkou, snad již ve třetím tisíciletí př. Kr., či ještě o něco dříve?

Nedovedeme si též představití dobu a způsob, kdy se jistě četný kmen kanaanský přibližuje v podobě vojska ke svému budoucímu území, kdy je dobývá a kdy se mění jeho společenský stav v klidnější soužití pastýřů a obdělavatelů polí.

Jakou cestou se dal tento kmen od jižních oblastí arabských až do severní Syrie k Antilibanonu? Odmítneme-li pochopitelně snadnou cestu pobřežní, známe ještě druhou vnitrozemskou cestu: nížinou při východních částech Rudého moře k zálivu Aqaba a pak stále k severu údolím jordánským k Libanonu a Antilibanonu.

Snad touto cestou opouštělo kdysi v dávnověku kanaanské obyvatelstvo s mnohými stády bravu společné území s jižními Araby, aby se přiblížilo své budoucí vlasti.

Nechceme nijak otřásti obšírným studiem a souborem značně průkazného materiálu jazykového a náboženského, což i přijímá dosti předních odborníků, ale přece jen považujeme za příležitostné poukázati na drobné skutečnosti, které by mohly vésti i k jinému a trochu odlišnému řešení důležitého problému o pradávném, společném místě pobytu Kanaanců a jižních Arabů.

Je zcela zjevné, že i ve slovníku ugaritského jazyka jsou slova nepopíratelného původu a vztahu i k národům Akkadu a Assyrie, Babylonie. Nemohlo by snad též přicházet v úvahu určité pradávné údobí, kdy veliká jazyková oblast semitská žila v jakémisi užším územním prostoru a tím alespoň pro první archaická stadia by se naskýtala možnost větší i jazykové a slovní spojitosti všech později nejrozličněji rozdělených kmenů semitských?

B. Hrozný pohlíží na západosemitskou skupinu asi takto: Amorejci, obyvatelé zemí Amurrú, Západu, zvaní také Kanaanci a Aramejci, tvoří dohromady skupinu západosemitskou. Z národů zemí Amurrú, totiž Syrie a Palestiny, patří ke Kanaancům Feničané, Punové, Hebreové, Moabité a Ugarité z Ras Šamra, jejichž řeč považujeme buď za řeč Amoritů v užším slova smyslu či méně pravděpodobně, za nářečí fenické.

Podle nejnovější theorie Ungnadovy patří k této semitské skupině také Arabové severní, reprezentovaní klasickou arabštinou, kteří až do nedávna byli s Jihoaraby a Ethiopy shrnováni ve zvláštní skupinu jihosemitskou...¹⁴

Touto teorií bychom snad naprosto oddělili Kanaance-Feničany a Ugarity z Ras Šamra od zvláštního kmene jižních Arabů i od možného dávného společného sídla při březích Rudého moře! Takto bychom ztratili i Herodotovu kolébku Feničanů u Erythrejského moře.

¹ R. Dussaud, *Journal des Savants*, 1907, str. 39.

² R. De Langhe, op. cit. II., 1945, str. 447.

³ D. Nielsen, *Ras Šamra Mythologie u. Bibl. Theologie*, Leipzig 1938.

⁴ G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Paris 1946.

⁵ H. Kallenberg, *Herodoti Hist. Libri IX*, Teubner-Leipzig 1935, citace I, 1; IV, 37; VII, 89.

⁶ Dussaud, *Syria VIII*, 1927, str. 185.

⁷ K. C. Rossini, *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica*, Roma, Instituto per l'Oriente, 1931; texty viz na str. 39—97.

⁸ *Syria* 21, 1940, str. 42.

⁹ A. Herdner, *Note lexicographique: Ras-Shamra*, *Syria* 26, 1949, str. 161.

¹⁰ Z. S. Harris, *Development of the Canaanite Dialects*, *American Orient. Series* 16, New Haven 1939.

¹¹ W. Baumgartner, *Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen*, *Anthropos*, 35—36, 1940—41, str. 600—601.

¹² G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I—II. Louvain, 1934, III. Louvain 1935.

¹³ G. Ryckmans, *Epigrafische Vóórislamietische Bronnen uit Arabië*, Kon. Vlaam. Academie voor Wetenschappen, Bruxelles 1941.

¹⁴ B. Hrozný, *Nejstarší dějiny Přední Asie ...*, Praha 1949, str. 58.

A. Ungnad, *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*. Berlin-Leipzig 1936.

A. Ungnad, *Die Venustafeln und das neunte Jahr Samsuilunas (1741 v. Chr.)*, *Mitteil. d. Altor. Gesellschaft*, 13, 3, Leipzig 1940.

ZÁVĚREČNÁ ÚVAHA O SPOLEČNÉ TERMINOLOGII KULTICKÉ A RITUÁLNÍ

Již R. Dussaud ve svém díle o Ugaritu z roku 1941 poukazuje nejméně na třech místech na nutnost zásadní revise v theorii Reussově, Grafově a především Wellhausenově o historičnosti dávných tradic israelského národa. Rituální a kultické texty z Ras Šamra podstatně poopravily minulé, běžně přijímané názory.¹

Přece jen však současný stav studia písemného ugaritského materiálu připomíná, že věhlasný učenec R. Dussaud v některých bodech příliš zevšeobecňoval a rozšiřoval průkaznou hodnotu písemných dokladů, často i nejeden text přiznal v pozdějším rozboru zcela jiný význam, naprosto odlišnou obsahovou náplň.

Nebude tedy správné se domnívati, že kultové a rituální předpisy knihy Leviticus byly již dávno před dobou Mojžíšovou známy a po celou dobu patriarchů každodenně užívány v tehdejší fenické Palestině. Vždyť by bylo opravdu nevysvětlitelné, proč tak zásadně od doby Mojžíšovy a po celé dějiny israelského národa právě tyto liturgické předpisy byly vždy připisovány Mojžíšovi jako původci a zákonodárci?

Některá společná jména ugaritských textů a knihy Leviticus: *šlm*, *tenupah*, *šntp*, *‘tm*, *‘šr* mohou snad jen dokazovati, že dva kmeny — obyvatelé Ugaritu a národ israelský — oba dva příslušející k téže společné semitské skupině severozápadní, měly nepochybně četná tožná slova, která se stala vhodnými výrazy a názvy oběma těmito dialektům pro názvosloví kultické a rituální. Oprávněnější vztahy Ugaritu k židovskému národu možno viděti ve starozákonní oběti, při které se obětující věci mávalo, přibližovalo snad a oddalovalo od oltáře, čímž se naznačovalo, že oběť náleží Hospodinu, ale přece byla postoupena služebníkům oltáře, kněžím. Takové oběti se jmenovaly *tenúphá* = oblatio dimovenda = Webeopfer, wave-offering.

Z Pentateuchu uvádíme alespoň dva texty o těchto obětech:
Lev. 23, 17 Ze svých příbytků přinesete dva chleby prvotin (?)
... *lechem tenúphá* ...

Num. 18, 11 Na prvotiny, které Israelité slibují a přinášejí (?)
dávám věčné právo tobě, ... *lekol tenúphót* ...

V ugaritských textech se seznamujeme s podobnými oběťmi
v eposu Keret I Keret II, 156—171; 62—79.²

Značně pomocnou ruku nám poskytují nálezy archeologické na
území Palestiny. Ze všech nálezů a archeologických výzkumů je patr-
no, že vlastní území Palestiny v době bronzové bylo kulticky i rituálně
na daleko nižším a méně dokonalejším stupni než v současné době
Feniecie a pobřežní části Syrie. Rovněž zůstává naprosto nejasnou a
temnou otázkou, o jaké obřady běželo v oněch svatyních a snad oje-
dinělých oltářích, objevených na různých místech Palestiny při vy-
kopávkách.

Kniha Soudců připomíná jakési výroční slavnosti, pravděpodobně
v době vinobraní, které podle posledních studií exegetů nebyly jistě
jahvistické, ač zde téměř souhlasně starší exegeté viděli jeden ze tří
velkých výročních svátků israelského národa podle Ex. 34, 18. Nesmí
nás mýlit ani výslovná připomínka podle textu masoretů o svátku
Hospodinovu *chag YHWH bešiló* ... Jud. 21, 19.

Seznámíme se s jedinou charakteristikou těchto slavností v Silo,
abychom lépe poznali, jak těžko naléztí alespoň něco podobného a
bližšího některým velkým svátkům jahvistickým, zde snad pravděpo-
dobně svátkům stánků:

... »Hle, výroční slavnost Hospodinova je v Silo,« to je
severně od města Bét-élu, ... A přikázali synům Benjami-
novým: »Jděte a ukryjte se ve vinicích; a když uvidíte, že
dcery ze Silo kráčejí k o b v y k l ý m t a n c ů m (*láchúl*
bammechólót = kolové tance?) ... Jud. 21, 19—21.

Tance dívek, které by podle popisu měly býti jistě nedělitelnou
částí rituálu slavností v Silo, naprosto neznáme při hlavních výročních
svátcích jahvistických israelského národa! Kjaer byl přesvědčen, že
okolí Silo nebylo osídleno ani v době předželezné. Ovšem toto mínění
nutno trochu opravit. Při třetí archeologické výpravě se našly v mís-
tech dávného Silo zbytky hradeb a keramiky ze střední doby bronzové.³

J. Gray takřka v současné době pečlivě porovnal mnohé, zdánlivě společné a na první pohled i totožné výrazy ugaritských textů a starozákonní knihy Leviticus i jiných knih Pentateuchu v oblasti kultové a rituální a dospěl k tomuto závěru: »Mythologické eposy Ras Šamra kladou daleko více do popředí odlišnosti a rozdílnosti než podobnosti, nebo snad i přímé či nepřímé závislosti obětních i obřadních nařízení starozákonních izraelského národa«.⁴

¹ R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris 1941, str. 9, 80, 191.

² C. H. Gordon, *Anat*, 49, col. 2, 11, 30—36.

³ *Quart. Dep. Ant. Pal.* 3, 1934, str. 180. — Albright, *BASOR*, 35, 1929, 4; *BASOR*, 9, 1923, 10.

⁴ J. Gray, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*, *ZATW* 62, 1949/50, str. 207—220.

VÝBĚR PŘEDNÍCH DĚL V CHRONOLOGICKÉM POŘADÍ

- C. F. A. Schaeffer, *Les Fouilles de Minet el Beida et de Ras Shamra Syria 10.*, samostatný výtah, 1929.
- Ch. Virolleaud, *Les inscriptions cunéiformes de Ras Shamra, Syria 10.*, samostatný výtah, 1929.
- J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets, their bearing on the Old Testament*, Edinburgh, T. T. Clark, 1935.
- H. L. Ginsberg, *The Ugaritic Texts*, hebrejské vydání, Jerusalem 1936.
- R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Paris, Geuthner 1937.
- Z. S. Harris, *Development of the Canaanite Dialects. An Investigation in Linguistic History*, AOS, 16, New Haven 1939.
- C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica I.*, Paris, Geuthner 1939.
- R. De Langhe, *Les Textes de Ras Shamra et leurs rapports avec l'histoire de la religion l'Israel*, Paris 1939.
- C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, Roma *Analecta, Orientalia* 20, 1940.
- R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, Geuthner, 2. vyd. 1941.
- M. Burrows, *What mean these Stones?*, ASOR, New Haven 1941, heslo Ras Shamrah Texts.
- J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, Baltimore, J. Hopkins Press 1944.
- R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, sv. I.—II. Paris 1945.
- L. Ginsberg, *Ugaritic Studies and the Bible*, *Biblical Archaeologist* 1945.
- C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma, *Analecta Orientali* 25. 1947.
- J. Obermann, *Ugaritic Mythology, a Study of its Leading Motifs*, New Haven, Yale University Press 1948.
- C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica II.*, *Nouvelles études relatives aux découvertes de Ras Shamra*, (Mission de R. Sh. sv. V.) Paris, Geuthner 1949.
- W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth Middlesex 1949.
- C. H. Gordon, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*. Roma, *Script. Pont. Inst. Bibl.* 98, 1949.
- W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, Fort Worth, Texas Christian University Press 1949.
- A. Halдар, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala 1950.
- O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin, Akademie Verlag 1951.
- A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.
- Nové vykopávky zaznamenané prvotně po druhé světové válce:
Syria 28, 1951, str. 1—21.
Syria 28, 1951, str. 22—56; str. 163—179.
- Z naší literatury dlužno alespoň zaznamenati:
- T. Hudec, *Nové vykopávky v Ras Šamra-Ugaritu*, Brno 1940, otisk z Jerusalemského Poutníka, 1940.

M. Bič, Palestina od praveku ke křesťanství, sv. I.—II.—III., Praha, 1948—50, pod heslem Ugarit.

Filologické poznámky A. Herdnerové viz:

Syria 24, 1944—45; str. 45, 113—118, 133, 144—5, 272—5, 283—5.

Syria 25, 1946—48; str. 131—8, 158—60, 315—6.

Syria 26, 1949; str. 1—16, 152, 161, 381—4.

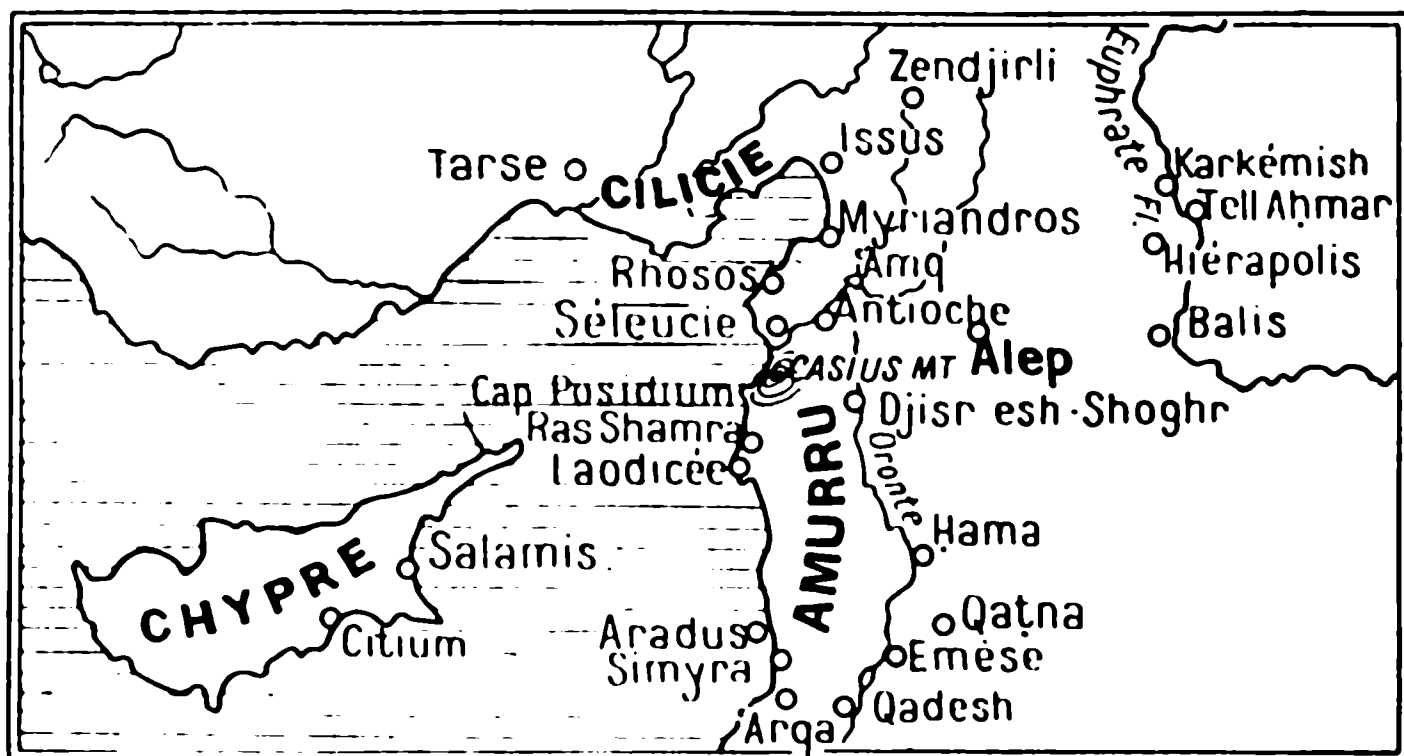
Syria 27, 1950; str. 340—42.

Syria 28, 1951; str. 319.

Syria 29, 1952; str. 168—170.

Ostatní samostatná díla a odborné články jsou zaznamenány v příslušných statích.

Vědecké časopisy jsou většinou plně vypsaný, všeobecně užívané zkratky jsou pouze u nejnámějších a nejcitovanějších časopisů!



MAPKA OSTROVA CYPRU, SYRSKÉHO POBŘEŽÍ OKOLÍ DÁVNOVĚKÉHO UGARITU
(SYRIA 10. 1929. STR. 297)

LETECKÝ SNÍMEK MÍSTA VYKOPÁVEK V RAS ŠAMRA
(C. SCHAEFFER, THE CUNEIFORM TEXTS OF RAS-SHAMRA-UGARIT)



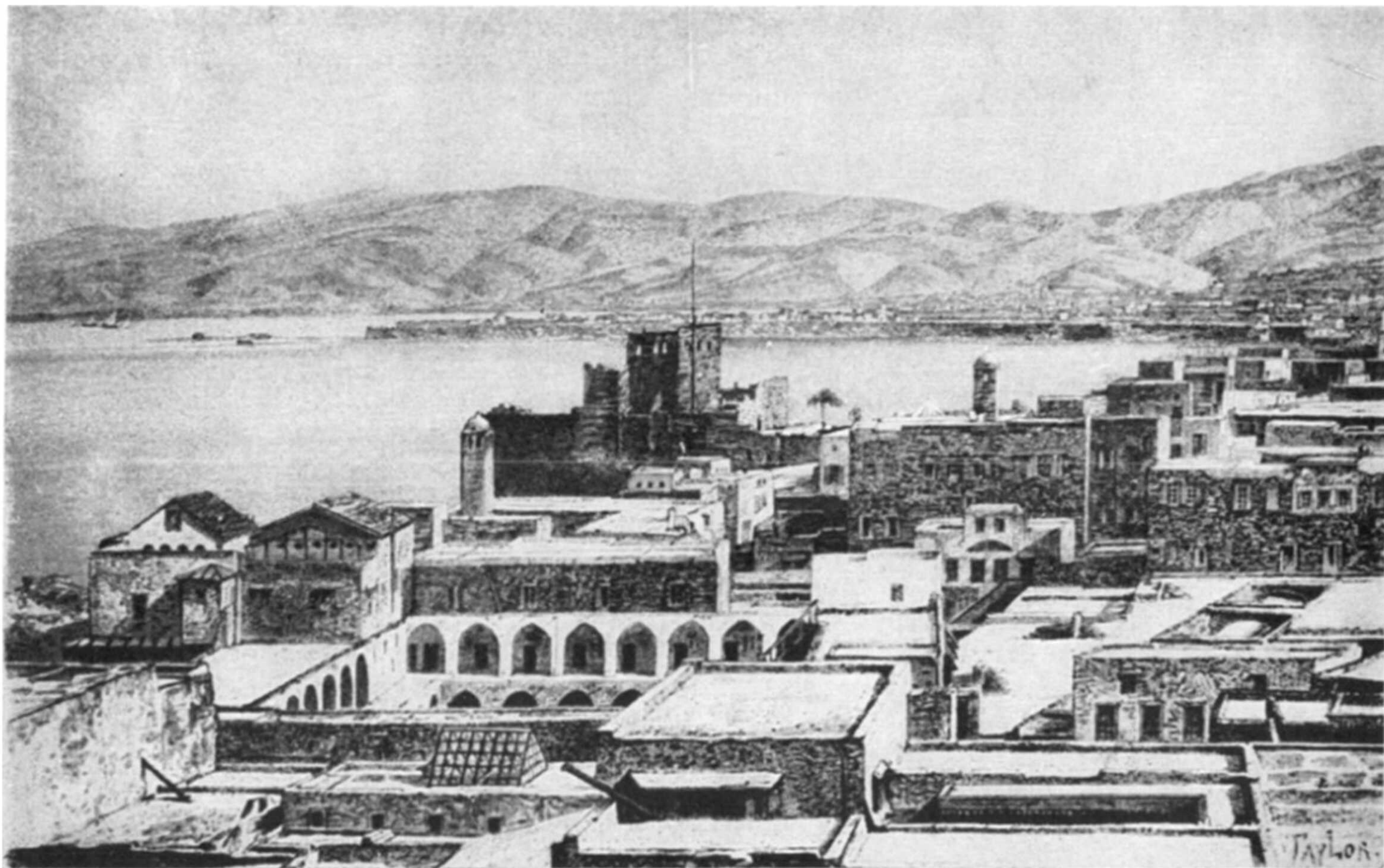


PRISTAV MINET EL BEIDA LATTAKIJE

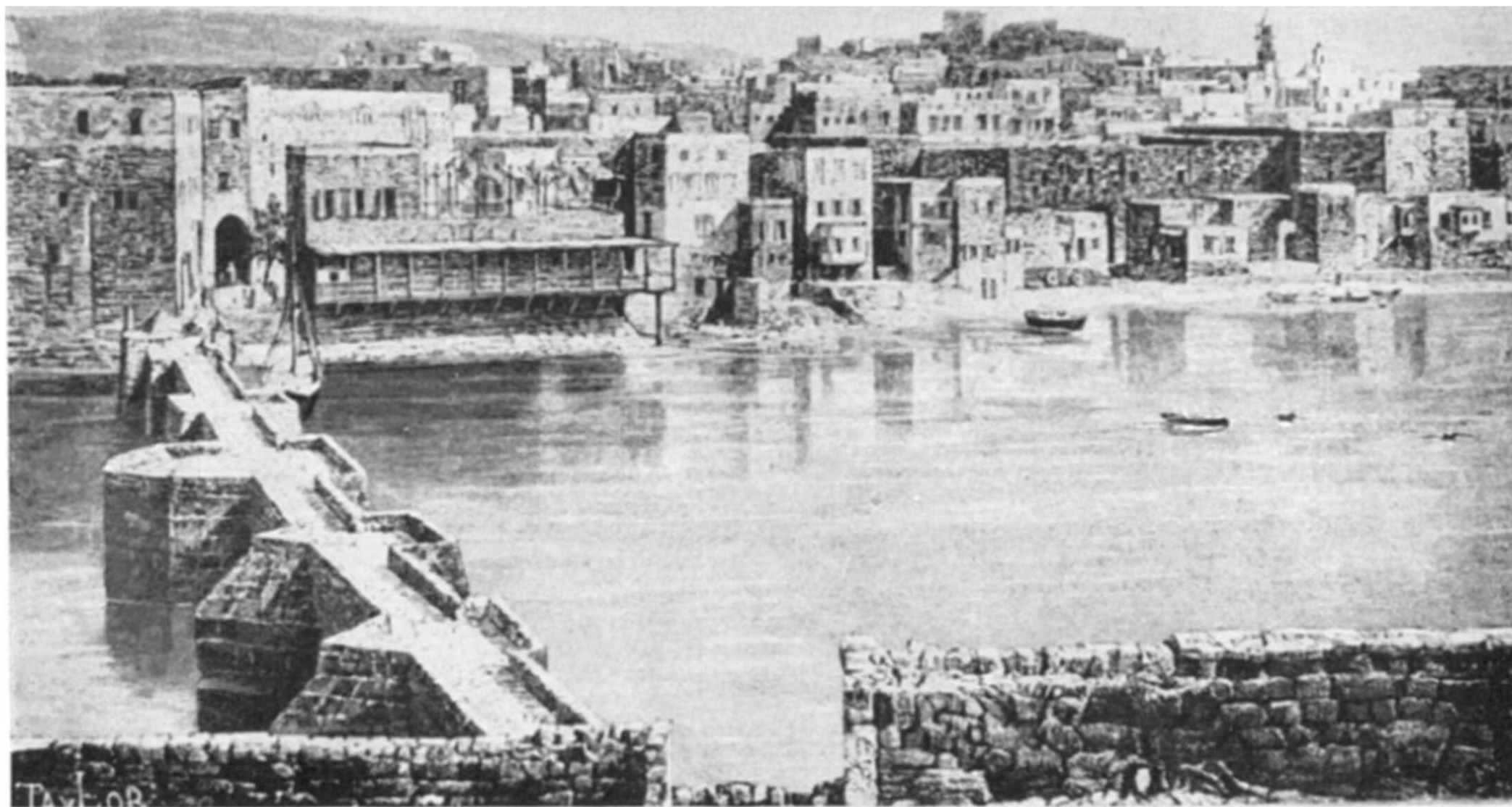




PŘIROZENÝ PŘÍSTAV MINET EL BEIDA V BLÍZKOSTI RAS ŠAMRA. UGARITU (SYRIA 10. 1929. PL. LXXX)



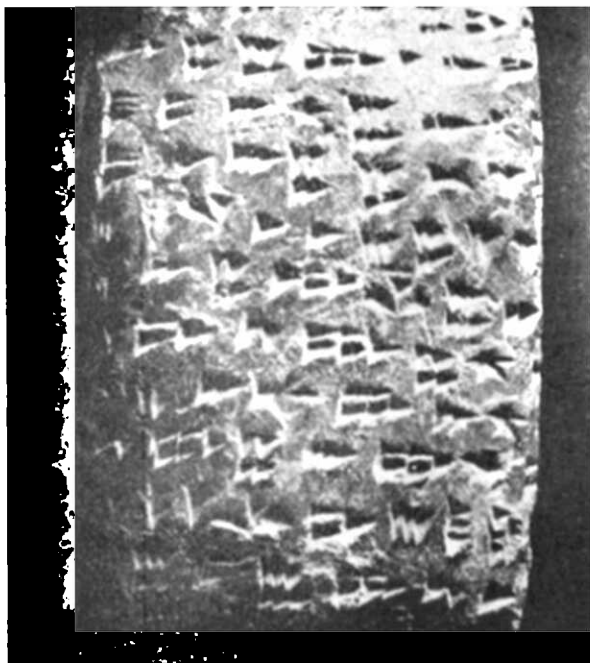
POHLED NA BEYRUT ZE ZÁLIVU NAHR BEYRUT



SIDON PŘI SEVERNÍ ČÁSTI PŘÍSTAVU A PŘÍSTAV OD SEVERU



**TYRUS — DÁVNĚKÁ STŘEDISKA KANAANSKO-FÉNICKE OBLASTI; MĚSTA ČILÉHO OBCHODNÍHO I KULTURNÍHO
STYKU S UGARITEM — (Tyros, Sidon a Beirut)**



UKÁZKY KLÍNOPISNÝCH
UGARITSKÝCH TABULEK
(SYRIA 10. 1929. PL. LXXVIII)

5
 10
 15

20
 25

20
 Rev.

25



ODKRYTÍ SEVERNÍ ČÁSTI UGARITSKÉHO PALÁCE PŘI OBNOVENÍ ARCHEOLOGICKÝCH PRACÍ V LETECH 1948, 1949 A PŘEDEVŠÍM 1950 (SYRIA 1951, PL. I, OBR. 2.)



VELIKÁ BRÁNA PŘI VNĚJŠÍM SVAHU V PŮVODNÍM STAVU (SYRIA 1951, PL. IV, OBR. 3)



VSTUP DO KRÁLOVSKÉHO PALÁCE PŘI ODKRYTÍ. UPROSTŘED JE BRÁNA
DO PŘEDSÍNĚ (SYRIA 1951. PL. II. OBR. 1.)

DROMOS, SCHODIS-
TĚ A VCHOD DO
TŘETÍ HROBKY
(SYRIA 10. 1929. PL.
LV. 3)



UBĚLOVÁ VÁZA,
MYCENSKÁ MALO-
VANÁ VÁZA PŘI
VCHODU DO TŘETÍ
HROBKY





VÁZA S UCHEM NA ZPŮSOB TRÉMENE Z MAJOLIKY (SYRIA 10. PL. LII. 4.)



VELKÁ BOHYNĚ-MATKA, MYCENSKÁ PRÁCE ZE SLONOVINY, VELIKOSTI 0.137 m
ZE TŘETÍ HROBKY (SYRIA 10. 1929. PL. LVI.)



BRONZOVÁ TRÍNOŽKA. VÝŠKA 0.121 m (SYRIA 10. 1929. PL. LX. 1.)

NIHIL OBSTAT.

Dr. Joan. Merell. censor

IMPRIMATUR.

Pragae, die 21. Februarii 1955.

N. E. 9. Ord.

Antonius Stehlík, vicarius capitularis.

RÉSUMÉ

Le but premier de cet ouvrage, c'est d'informer les lecteurs tchèques du développement, de l'histoire et de l'importance des découvertes au cours des expéditions archéologiques à Ras Shamra-Ugarit. Le sujet des premiers chapitres de ce livre est la description collective et l'index des découvertes réelles, surtout des découvertes écrites. Le journal Syria et les œuvres principales de Dussaud et de R. de Langhe furent pour l'écrivain les sources fondamentales. Le lecteur apprend à connaître aussi l'écriture de caractères cuinéiformes, jusqu'à aujourd'hui inconnues, et la grammaire de langue d'Ugarit en ses parties essentielles. L'écrivain étudie la solution de genèse de leurs caractères et de leur langue par rapport à d'autres branches de dialectes sémites dans les ouvrages des premiers philologues jusqu'au temps de l'impression des œuvres pendant l'année 1953 et jusqu'au moment où ce fut possible partiellement encore pendant l'année 1954. Le travail systématique philologique de C. H. Gordon est un précieux moyen d'étude des aspects philologiques des découvertes archéologiques en Ugarit. Il est certainement utile pour notre lecteur d'approfondir ses connaissances à l'aide des riches textes mythologiques d'Ugarit, bien rares. En plus du contenu essentiel d'épopée particulière, on prend aussi en considération les questions problématiques de caractère littéraire plus difficiles et moins clairs contenus dans les épopées. L'individualité de Danel est résolue aussi par rapport au prophète Ezéchiel, où l'écrivain, d'accord avec la plupart des savants contemporains refuse l'identité de Danel d'épopée d'Ugarit et celle de Daniyyel d'Ezéchiel sur la base de considération philologiques et littéraires. Les rapports littéraires de littérature d'Ugarit envers les psaumes de l'Ancien Testament et de quelques passages poétiques de prophètes de l'Ancien Testament donnent aussi sujets à des riches thèmes.

Le petit ouvrage bien connu de Patton sert de base et de thème à plusieurs considérations et éclaircissements exégétiques de textes bibliques poétiques. Nous chercherions la partie essentielle de cet ouvrage dans quelques chapitres du panthéon d'Ugarit, où avant tout les dieux El et Baal servent de thèmes reconnaissants à une étude plus détaillée. Il n'était pas possible d'omettre ici l'école scandinave, particulièrement A. Kapelrud pour son analyse consciencieuse de la signification et des relations avec les autres tribus sémites, et non en dernier lieu avec le peuple d'Israël du dieu Baal avec lequel s'entend en maître le petit prophète Osée et fait l'ombre sur lui par la gloire de Seigneur. Le professeur allemand O. Eissfeldt a fourni un matériel précieux pour une solide connaissance du développement de l'importance, jadis leur unique et principal dieu El près de Canaan du nord. Nous pouvons maintenant connaître plus fidèlement aussi Dagan si bien connu dans les textes bibliques et chercher la patrie de son estime originaire pour voir en lui avant tout le dieu de la fécondité des champs. Aussi plus petits et moins connus, les dieux et les héros du panthéon du Nord peuvent éclairer plusieurs textes cités de livres historiques et poétiques de l'Ancien Testament. L'écrivain a compris dans son ouvrage aussi un passage bien ardu sur le nom de Yahweh, dont on trouverait le tronc fondamental aussi en texte d'Ugarit traditionnellement cité. L'étymologie de ce nom est expliquée par plusieurs solutions provenant des principaux biblistes et philologues. L'écrivain incline plutôt à la signification partielle du verbe fondamental *hyh* en forme causative. Plusieurs rapports stables avec le nom de Yahweh ainsi que la signification vraisemblable d'inscriptions sur les deux colonnes du temple du Salomon témoigneraient pour cette solution.

Les épithètes de Seigneur en signification contradictoires sont justifiées aussi par des textes poétiques et prophétiques de l'Ancien Testament. Sans doute l'écrivain s'efforce rassembler le plus possible de manières d'expliquer ce nom, afin qu'on distingue plus facilement les motifs pour ou contre. Il n'omet pas de citer les rapports du nom de Yahweh avec la sphère des langues indoeuropéennes et sanscrite selon la théorie récente de Gordon. On trouve aussi dans cet ouvrage le problème ancien des exégètes sur l'identité ou la différence des

idées SAG- GAZ 'prw 'ibri. Cette question aussi se développe largement dans de nombreux documents de plusieurs savants. La solution la plus vraisemblable serait pour ce nom 'prw l'indication de groupe sans rapport déterminé de nationalité. En conclusion, le lecteur fait connaissance avec la question, de savoir si quelques textes d'Ugarit plus tôt cités peuvent indiquer cette invasion décisive des Peuples maritimes sur les territoires de la région sémite du nord-ouest?

R. de Langhe a déjà vraisemblablement résolu cette question de manière négative. Une explication philologique plus exacte des textes nous conduit à une sphère entièrement différente et à une autre signification du contenu. Après l'analyse de principe de cet ouvrage de Ras-Shamra-Ugarit se distinguent mieux aussi le but informatif de l'importance de tous les travaux de recherches et découvertes exécutés jusqu'aux temps contemporains, ainsi le but des études surtout concernant la langue et les caractères d'Ugarit ainsi que les riches apports du panthéon de Canaan du nord.

OBSAH

Dávný název města Ras Šamra	5
Archeologický průzkum Ras Šamra-Ugaritu	11
Archeologické výpravy po druhé světové válce	21
Mimofenické písemné památky Ras Šamra-Ugaritu	25
Jazyk ugaritských klínopisných abecedních textů	27
Různé názory o problému abecedního písma	33
Ugaritská klínopisná abeceda	37
Poznámka ke znaku číslo 27	39
Stručný pohled do zvláštností ugaritského jazyka	41
zájmena	41
číslovky	41
podstatná jména	42
sloveso	44
formy ugaritského slovesa	46
předložky	47
Chronologické pořadí publikací mythologických eposů Ras Šamra s praktickým technickým označením Virolleaudovým	51
Epos AB Aleyn-Baal	52
Epos o Danelovi D Aqht	55
Epos Keret K	59
Zrození bohů líbezných a krásných — SS	61
Pravděpodobné myšlenkové zrcadlení ugaritské literatury v Knize žalmů	62
Některé číselné problémy biblické a mimobiblické	74
Amos nóqéd — Aten-perlen nóqéd — Měšá nóqéd	77
Ugaritský pantheon	
Letný pohled do ugaritského pantheonu	87
Přední bozi ugaritského pantheonu. — Bůh EL	89

Bůh Baal	- - - - -	9
Bůh Šalem	- - - - -	11
Šuqamuna a Šimaliya	- - - - -	11
Danel	- - - - -	11
Ašera	- - - - -	11
YHWH — Yaw — Yo	- - - - -	11
Několik historických úvah nad texty Ras Šamra		
Vzpomínky na vpád Námořních národů	- - - - -	12
Habiri — SAG GAZ — °PRM	- - - - -	13
Původ a prvotní osídlení Kanaanců Ras Šamra-Ugaritu	- - - - -	14
Otčina Kanaanců-Feničanů	- - - - -	14
Náboženský stav a pantheon Ugaritu	- - - - -	14
Jazyk kanaansko-fenický Ras Šamra	- - - - -	15
Studium vlastních jmen — onomastikon	- - - - -	15
Závěrečná úvaha o společné terminologii kultické a rituální	- - - - -	15
Výběr předních děl v chronologickém pořadí a několik poznámek	- - - - -	15
Résumé	- - - - -	16

OBRAZOVÁ PŘÍLOHA STR. I—XVI.

•

Foto z archivu Orientálního ústavu ČSAV, Praha (časopis Syria-Pari P. Geuthner) a obr. na str. V, VI, VII z archivu Náprstkova muse Praha (Le dr. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui. Voyages dans la Phénicie, le Libanon et la Judée 1875—1880. Paris 1884, str. 67; 99; 111).
Rytiny francouzského malíře Isidora J. S. Taylora (1789—1879).

FRANTIŠEK KOTALÍK

RAS ŠAMRA-UGARIT

Obálka a grafická úprava A. Hošek

Vydala Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství
v Praze

Spisy Římskokatolické cyrilometodějské bohoslovecké fakulty
v Praze-Litoměřicích

Redaktor edice P. Josef Beneš

Písmem garmond Garamond včetně 16 str. příloh vytiskl Knihstisk,
národní podnik, základní závod 01, Praha III

Papír 61/86, AA 12,2, VA 12,7. — 21.130/53/SV1, D-06019. 02/60,

První vydání, brožované Kčs 29,—

POZNÁMKA AUTORA:

Při tisku této knihy vyšla důkladná studie prof. R. Růžičky, na kterou ještě upozorňuji: *La question de l'existence du ġ dans les langues sémitiques en général et dans la langue ugaritienne en particulier*, Archiv Orientální, XXII, 2—3, Praha, 1954, str. 176 až 237. Profesor Karlovy university dokazuje pečlivým rozbořem, že ġ nikdy nebylo vlastním zvukem ani severních semitských dialektů, ani široké společné semitské oblasti. Proto též ġ ugaritské je podle slov prof. Růžičky pouhým výmyslem Virolleauda a Cantineaue a zároveň snad největším poblouzněním a úchylkou v jazykozpytu. Jediný jazyk arabský se může pochlubit výlučným majetkem této hlásky ġ.

Jazyk pak ugaritský je v této studii kanaanským dialektem, který v době mythologických textů podlehl částečnému vlivu aramejštiny; později však aramejšтина zcela pohltila ugaritský dialekt, který tímto způsobem mizí a zaniká. Abecední klínové písmo ugaritské pokládá slovutný autor za efemérní, přechodný zjev, trvající snad jen několik desítek let. Proto též toto písmo brzy ustupuje, aniž zanechává sebemenší stopy. Nikdy nebude možno zjistit, zda původce, či původci této ojedinělé abecedy byli příslušníky semitských národů nebo spíše cizinci, totiž pocházející z oblasti nesemitské.

Nechť čtenář přihlédne k těmto poznatkům ve stati o písmu, jazykové příslušnosti a gramatice ugaritštiny.

Budiž zde též připomenuto dílo Dr Izz-ad-Din al Yasin, profesora semitských dialektů na universitě v Bagdadu, zemělého v prosinci 1953, — *The Lexical Relation between Ugaritic and Arabic*, New York, Department of Semitics of Shelton College 1952.

Autor nalézá více než 650 slov ugaritských blízkých arabštině, ano i současné mluvené arabštině Iraqu; biblické hebrejštině se blíží jen 550 slov ugaritského dialektu. Z toho vyvozuje profesor Bagdadu ugaritské jazykové vztahy a příslušnost k arabštině. Zdá se, že nelze tak snadno řešiti tuto složitou otázku vzájemných jazykových vztahů. Nelze též úplně opomenouti aramejštinu, která jistě velmi brzy rozrušila starší útvar ugaritského jazyka.

OPRAVY TISKOVÝCH CHYB

str.			správně :
9	pozn. 1.	Ra	Ras
26	pozn. 3	Amara	Amarna
32	pozn. 4.	A.	A
40	řád. přeposl.	27,	27.
60	řád. 16.	kruh	druh
72	řád. posled.	‘aqallétón	‘aqallátón
83	pozn. 9.	aris	Paris
91	řád. 8. od konce	práví	praví
105	řád. 14. od konce	Kapelruda,	Kapelruda
112	řád. 8. od konce	Ezechiel,	Ezechiel.,
113	řád. 3 od konce	svátosti	svatosti
120	řád. 2. od konce	(progrenitor)	(progenitor)
126	pozn. 10.	A.	A
134	řád. 9.	Meggido	Megiddo
135	řád. 8.	Amuru	Amurru
142	pozn. 13.	Hebriové	Hebreové

R é s u m é

1	řád. 3.	a Ras . . .	à Ras
	řád. posled.	a des	à des
2	řád. předposl.	tréorie	téorie