

Antalík, Dalibor

**Magica Cananea : zaříkání, zlořečení a dobrořečení v
předhelénistické Syropalestině**

Religio. 2001, vol. 9, iss. 1, pp. [3]-24

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124955>

Access Date: 05. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Magica Cananea:

*Zařikání, zlořečení a dobrořečení v předhelénistické Syropalestině**

Dalibor Antalík

Magické praktiky většinou zahrnují dvojí složku: verbální a gestickou. Recitování nebo prozpěvování magických formulí bývá v rámci rituálního dění téměř napařád nedílně spjata s prováděním určitých magických úkonů a gest. A teprve vzájemná komplementarita obou aspektů zpravidla činí z příslušného obřadu rituál vskutku magický. Pro prameny ke studiu magie, jež se dochovaly z oblasti předhelénistické Syropalestiny, je potom v tomto ohledu typická jedna věc: o úkonech, které provázely zařikávání, informují jen velmi zřídka či takřka vůbec ne. Nicméně na základě řady indicií můžeme jejich existenci předpokládat téměř s jistotou i zde. V syropalestinském písemnictví se tedy nedochoval ani jediný explicitní popis magického rituálu jako celku (oproti sousední Mezopotámii, kde lze na jejich podrobné líčení narazit kupříkladu v sériích tabulek označovaných jako *Šurpu*¹ či v souboru jménem *Maqlû*²). K dispozici dnes máme pouze texty, které lze považovat za záznamy slovního doprovodu takovýchto obřadů. Ty potom představují jediné látky, které je v tomto prostoru možné jednoznačně opatřit nálepkou „magické“. V porovnání s evidencí mezopotámského, maloasijského nebo egyptského původu je jich však relativně málo.³

Tradičně bývá verbální složka magických praktik na obecné rovině ještě dále tříděna na tzv. zařikávání (srv. lat. *incantatio*), na tzv. zlořečení

* Upravená verze přednášky „Magie v Syropalestině“, proslouvená 14.12.2000 v Náprstkově muzeu v Praze v rámci přednáškového cyklu „Magie ve starém Egyptě a na Předním východě“, pořádaného Náprstkovým muzeem, Společností česko-arabskou a Společností přátel starověkých civilizací. Tato studie je součástí projektu „Dějiny náboženských kultur severozápadních Semitů (3. až 1. tis. př.Kr.)“, který je podporován Grantovou agenturou České republiky (č. projektu 401/98/P114).

1 Erica Reiner, *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Archiv für Orientforschung, Beiheft 11; Graz: Ernst F. Weidner 1958.

2 Gerhard Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. Archiv für Orientforschung, Beiheft 2; Berlin: Ernst F. Weidner 1937; 1967 (reprint).

3 Srv. „hubený“ výčet severozápadosemitských magických textů v John A. Scurlock, „Magic: Ancient Near East“, in: David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* 4, New York etc.: Doubleday 1992, 464-468 (viz 466); viz též Jean-Michel de Tarragon, „Witchcraft, Magic, and Divination in Canaan and Ancient Israel“, in: Jack M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* 3, New York: Scribner 1995, 2071-2081.

(srv. lat. *maledictio*) a symetricky k němu ještě na tzv. dobrořečení (srv. lat. *benedictio*). V případě syropalestinských magických textů pak máme nejlépe doloženu první z těchto modalit, tj. zaříkávání. Texty zachycující zlořečení a dobrořečení jsou v dostupném materiálu naopak zastoupeny méně a jejich obsah není zdaleka tak pestrý. Těžiště tohoto příspěvku proto bude přirozeně představovat výklad o inkantacích.

1. Zaříkávání

Od nejstarších dob Kenaanci s oblibou přijímali určité literární látky mezopotámského původu, což bez výhrady platí i o zaříkáváním, jak dokládají některé tabulky z 3. a 2. tis. př. Kr.⁴ Nicméně paralelně s nimi vznikala i genuinně syropalestinská zaklínadla. Inkantace byly v nejstarších dobách, tj. zhruba v polovině 3. tis. př. Kr., označovány termínem *tahwajum* (*da-wa-u₉um*). Tento výraz je přitom odvozen od slovesa *hawājum*, „říkat“, „mluvit“, ap. Z jazykového hlediska tedy lexém *tahwajum* přesně odpovídá českému slovu „zaříkávání“.⁵ Avizoval magické působení prostřednictvím vyslovování příslušných formulí. Později se v severozápadní skupině semitských jazyků setkáváme s několika dalšími termíny. Nejdůležitější z nich představují výrazy typu foinického *lahšâ* (*lhšh*; viz *KAI* 27:1; *TSSI* 3.24:1), aramejského *lōhšâ* (*lwhšh*; viz *AMB* 1:16) či hebrejského *lahāš* (viz *Iz* 3,20; 26,16; *Kaz* 10,11; atd.). Všechny tyto tvary jsou odvozeny od stejného slovesného kořene *l-h-š*, jehož základní význam je „septat“, případně „ševalit“, „šumět“, ap. Volba takovéhoho sémantému tedy navozuje představu zaříkávače, který mumlá svá zaklínání polohlasně nebo dokonce šeptem a rozhodně je tedy nedeklamuje s rétorickým patosem. Od 2. pol. 2. tis. př. Kr. pak mohl být specialista na tuto magickou činnost opravdu označován v ugaritštině jako *mulahhīšu* (*mlhš*; viz *KTU* 1.100:5, 11, 16, 27, 32, 37, 42, 47, 53 a 59) a později v hebrejštině jako *m^elahēš* (viz *Ž* 58,6). Nicméně v nejstarším období máme pro „zaříkávače“ doloženo ještě užívání výrazu *mašmaššum* (m a š - m a š; viz

-
- 4 K Eble viz Manfred Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla: Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, Texte und Studien zur Orientalistik 2, Hildesheim: Georg Olms Verlag 1984, 102-129 a 146-194; k Mari viz Antoine Cavigneaux, „Magica Mariana“, *Revue d'Assyriologie* 88, 1994, 155-161; k Ugaritu viz Claude Frédéric-Armand Schaeffer (ed.), *Ugaritica V: Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, Paris: Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner 1968, 29-40 a 64n; k Emaru viz Daniel Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata: Textes de la bibliothèque (transcriptions et traductions)*, Emar 6/4, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations 1987, 337-346.
- 5 Blíže viz Amalia Catagnoti – Marco Bonechi, „Magic and Divination at IIIrd Millennium Ebla. I: Textual Typologies and Preliminary Lexical Approach“, in: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 15, 1998, 17-39 (viz 31n).

TM.75.G.2303 r. I:4), který si Starokenaanci vypůjčili ze sumerštiny – podobně jako východní Semité v Mezopotámii. Zajímavé je, že se touto magickou činností v Syropalestině zabývali patrně pouze muži a nikoli ženy, neboť analogické tvary s femininními koncovkami se nedochovaly.⁶ Výrazy typu *tahwajum*, *lahšâ*, *lôhšâ* či *lahaš* byl s největší pravděpodobností označován inkantační proces jako celek, tj. celý obřad zařikávání. Jednotlivé magické formule, tj. zaklínadla jako taková, pak signalizoval jiný zvláštní termín, který zněl v ugaritštině *minūtu* (*mnt*; viz KTU 1.24:46n; 1.82:20; 1.100:4, 15, 20, 26, 31, 36, 41, 46, 52, 58, 70n a 79) či ve foiničtině *minôt* (*mnt*; viz TSSI 3.24:13). V doslovném překladu označuje něco, co je přesně „vypočtené“ či „určené“. *Minūtu*, resp. *minôt* tedy označovaly to, co bylo prostřednictvím tradice pevně ustanoveno, aby bylo během inkantace odřikáváno.

V řadě archaických náboženských kultur, pro něž je fenomén zařikávání doložen, byly tyto verbální úkony svěřeny pod patronát nějakého božského, archetypického zaklínače. Zpočátku, ještě ve starokenaanském období, však v syropalestinském panteonu nějaký specialista na magické úkony chyběl a na pomoc byl v inkantacích evokován především jakýsi výkonný šéf panteonu bůh Hadda (pozdější Hadad) *alias* Ba‘al a jeho pomocná božstva. Ten byl za normálních okolností spojován s atmosférickou symbolikou hierofanie a s bojem. Tradice o jeho vítězství nad silami chaosu, které *in illo tempore* ohrožovaly celý svět, jeho strukturu a jeho řád, pak představovaly dobré východisko pro přesvědčení, že svou silou a prudkostí přemůže i mocnosti ohrožující konkrétního jednotlivce *hic et nunc*.

Teprve v 1. pol. 2. tis. př. Kr. se objevuje genuinně kenaanské božstvo jménem Horān, resp. s pozdější vokalizací Ḥoron (*hrn*), které představovalo nejvládnějšího patrona magických dovedností.⁷ Etymologicky lze jeho jméno odvozovat od arabského substantiva *ḥawr*, „dno“, resp. *ḥawr* či *ḡawr*, „proláklna“, „jáma“.⁸ Takovéto teonymum pak z Ḥorāna činí jakéhosi pána „hlubin“, období etrusko-římského Saturna. Nicméně v žádném

6 Analogicky tomu bylo zřejmě i v Mezopotámii; srv. Richard Aurel Henshaw, *Female and Male: The Cultic Personnel (The Bible and the Rest of the Ancient Near East)*, Princeton Theological Monograph Series 31, Allison Park: Pickwick Publications 1994, 145 a 182, pozn. 83.

7 Souborně viz John Gray, „The Canaanite God Horon“, *Journal of Near Eastern Studies* 8, 1949, 27-34; Paolo Xella, „Per una riconsiderazione della morfologia del dio Horon“, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 32, 1972, 271-286; André Caquot, „Horon: Revue critique et données nouvelles“, *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 29-30, 1979-1980, 173-180; Udo Rütterswörden, „Horon“, in: Karel van der Toorn et al. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: E. J. Brill 1995; 1999², 425-426; atd.

8 Prvně tuto analýzu navrhl William Foxwell Albright a ostatní badatelé ji povětšinou přijímají; srv. id., „The Canaanite God Haurōn (Ḥōrōn)“, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 53, 1936-1937, 1-12 (viz 8n).

dokumentu syropalestinské provenience tento bůh nevystupoval v roli nějakého vládce podsvětí. Spíše je nasnadě, že jeho chtónická povaha evokovala představu znalce tajemství života a jeho obnovy, poněvadž vědění tohoto druhu bylo se zemí asociováno možná již od prehistorických dob. Jeho kult můžeme doložit pro Palestinu a Zajordánii, Sýrii, Foiníkiu a foinické kolonie (kupříkladu na egejském ostrově Délos nebo na Sardinii v západním Středomoří.) Horānův zaklínačský věhlas byl však na starověkém Předním východě natolik rozšířen, že jej do svých náboženských struktur vstřebali dokonce i nesemitští Egyptané.⁹ Z písemnictví severozápadních Semitů je pak známo, že byl vybaven titulem „Mladík“ (*glm*; viz *KTU* 1.169:10).¹⁰ Tento přívlastek dobře koresponduje s fyziognomií božstva, které velice úzce souviselo se zdravím, vitalitou, tělesnou a duševní svěžestí, ap., protože právě tyto kvality pomáhaly inkantace udržovat a obnovovat (viz níže). V některých případech byli spolu s Horānem evokováni na pomoc navíc i tzv. ‘*abdū Horāni*’ (‘*bd hrn*’), „Horānovi služebníci“ (*KTU* 1.82:41), suita blíže neznámých božstev nižšího řádu. Z jednoho foinického textu je potom známo, že mu bylo přisuzováno sedm, resp. osm manželek či družek (*KAI* 27:17n), které byly v syropalestinských magických textech vzývány spolu se svým choťem. O jaké bohyně se mělo jednat konkrétně, se opět s jistotou neví.

Méně často bylo s inkantací u severozápadních Semitů spojováno i božstvo označované v nejstarších dobách v Eble jako *Hejju(m)* (é-u₉), v Ugaritu později jako *Hejjān* (*hjn*). Od konce doby bronzové však bylo uctíváno téměř výhradně pod svým epitetem Kōṭar (*ktṛ*), resp. Kōṭar-wa-Ḥasīs (*ktṛ w ḥss*).¹¹ Přízvisko Kōṭar přitom česky znamená „Zručný“ či „Dovedný“, delší tvar Kōṭar-wa-Ḥasīs pak „Zručný a Chytrý“. Věficiami byl považován především za patrona metalurgie a řemesel obecně. Do jeho pravomocí však spadaly i dovednosti a vědomosti magického charakteru. (Podobně tomu bylo i v případě východosemitského božstva *dé-a*, s jehož jménem ostatně tvary *Hejjum* či *Hejjān* evidentně souvisejí!¹²) Jeho kult mezi severozápadními Semity lze díky punské antroponymii doložit ještě pro římské období a podle informací Filóna z Byblu byl i v té-

9 Kupříkladu v egyptském tzv. „Harrisově magickém papyru“ č. 501 (BM.10.042) z 13. nebo 12. st. př. Kr. byl tento bůh evokován na pomoc proti nebezpečí, které představovala dravá zvěř, konkrétně vlci. Podrobně viz Jacobus van Dijk, „The Canaanite God Ḥauron and his Cult in Egypt“, *Göttinger Miszellen* 107, 1989, 59-68.

10 Srv. analogické epiteton *Ḡalam(um)* (*ḡa-lam/la-mu*), kterým byl v eblajských inkantačních textech vybaven i starokenaanský Hadda (ARET 5.16.III:7). Otevřenou otázkou zatím zůstává, zda se Ḥaron, tak jak ho známe z textů z 2. tis. př. Kr., mohl vyvinout z tohoto původního Ba‘alova aspektu či nikoli.

11 Podrobně viz Mark Stratton Smith, *Kothar wa-Hasis, the Ugaritic Craftsman* (Ph.D. Diss., New Haven: Yale University 1985; Dennis Pardee, „Koshar“, in: Karel van der Toorn et al. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible...*, 490-491; atd.

12 Jak východosemitská tak severozápadosemitská varianta se tedy s největší pravděpodobností vyvinuly ze společného prasemitského substrátu.

to pozdní epoše znám jako ten, kdo „ovládal umění slov, zaklínadel a věš-
teb“ (tak Eusebios Kaisarejský, *Praeparatio evangelica* I,10,11).

Zcela okrajově mohl být v Syropalestině spojován s inkantací i bůh jménem Sasom (*ssm*).¹³ Jeho kult prokazuje výskyt jeho jména jako tzv. teoforního prvku v antroponymii severozápadních Semitů od konce doby bronzové až po helénistické období. Konkrétně jej máme doložen v 2. tis. př. Kr. pro Ugarit, kde bylo jeho jméno patrně vyslovováno v podobě Sas-
mu, a v 1. tis. př. Kr. pro Foiníkií a Foiničany kolonizovaný Kypr, pro aramejskou Sýrii a možná též pro staroizraelské náboženské struktury. V jeho případě se s největší pravděpodobností jednalo o božstvo speciálně spjaté s magickou ochranou domovního prostoru.

Podle toho, za jakých okolností byly magické texty recitovány, před čím měly ochraňovat a jaká nebezpečí zažehnávat, lze v případě předhelénistické Syropalestiny hovořit o několika různých typech ohrožení, kterým bylo možné tímto způsobem čelit.

Zdaleka nejčastěji se setkáváme s inkantacemi, které měly odvrátit nebezpečí v podobě **hadů a hadího uštknutí**. Doloženy je máme od nejstarších dob díky tabulkám ze starověké Ebly až po období 2. pol. 1. tis. př. Kr., kdy se s narážkami na tento typ zařikání setkáváme ještě v posvátných textech židovského kánonu. Ve starokenaanském období v nich narážíme především na snahu ochránit před vniknutím plazů domovní prostor jako celek (viz *ARET* 5.1; 5.2; 5.16).¹⁴ Kupříkladu jedno eblajské zařikání začíná slovy:

Spoutal jsem (na) prahu svém, / spoutal jsem jazyk, / spoutal jsem ostří zubu, /
[spoutal] jsem [had]a / – spoutaný bude! / Připoutal jsem tě ke kameni tmavému, /
(k) závěše dveří, / (k) záhradě jazyka tmavého... (Viz *ARET* 5.1 r. I:1-II:10.)

Zřetelně se tedy v této pasáži setkáváme s představou, že domovnímu prahu a potažmo i celému vchodu do obydlí, resp. do jiného objektu, byl připisován zvláštní význam. (Nejinak tomu bylo i s městskými branami!) Dveře umožňují proniknout dovnitř příslušného prostoru nebo jej naopak opustit. Proto zákonitě představují i „nejkritičtější“ místo každé konstrukce. Aby se zamezilo pasážování čehokoli škodlivého a nebezpečného – v tomto konkrétním případě jedovatých hadů –, je potřeba právě vstup do

13 Bob Becking, „Sam“, in: Karel van der Toorn et al. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible...*, 725-726.

14 Podrobně viz Pelio Fronzaroli, „Tre scongiuri eblaiti (*ARET* 5, 1-3)“, *Vicino Oriente* 7, 1988, 11-23; id., „Il serpente dalle sette teste a Ebla“, in: Enrico Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati* 3, Pisa – Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali 1996, 1135-1144; id., „Les combats de Hadda dans les textes d'Ébla“, *M.A.R.I. – Annales de Recherches Interdisciplinaires* 8, 1997, 283-290; Cyrus Herzl Gordon, „The Ebla Incantations and their Affinities with Northwest Semitic Magic“, *Maarav* 7, 1991, 117-129; id., „The Ebla Exorcismes“, *Eblaïtica: Essays on the Ebla Archives and Eblaïte Language* 3, 1992, 127-136.

domu nějakým způsobem ochránit. K tomu pak v archaické optice mohlo samozřejmě napomoci zařikávání, jehož prostřednictvím se z prostého stavebního prvku stává mez či limita magické povahy.¹⁵ Právě díky inkantaci může být práh transformován v místo, které bylo ve zmiňovaném textu poeticky opisováno jako „záhrada jazyka tmavého“, tj. v něco, co ani „hadí jazyk“ ani „ostří hadích zubů“ nemůže překročit.

Teprve v pozdějších zařikáních proti hadímu uštknutí, která máme doložena na ugaritských tabulkách z 2. pol. 2. tis. př. Kr., se výslovně objevuje motiv ochrany člověka před tímto nebezpečím (viz *KTU* 1.107; RS 1992.2014:1-8). Někdy jsou v inkantacích tohoto typu spolu s hady zároveň jmenováni i škorpióni, kteří v těchto zeměpisných polohách představují podobné nebezpečí (RS 1992.2014:6nn). Nicméně asi nejslavnější a nejznámější magický text tohoto druhu, který se v Syropalestině podařilo objevit, patrně nebyl určen k ochraně lidí nýbrž koní (*KTU* 1.100).¹⁶ Mimo jiné se jedná o jednu z nejlépe zachovalých tabulek, kterou francouzská archeologická mise na Rás es-Šamra (tj. v Ugaritu) vůbec kdy vykopala. V jeho mytickém prologu se objevuje jinak zcela bezvýznamná bohyně jménem Puḫaltu, jejíž jméno znamená doslova „Klisna“ a která v rámci panteonu zastávala roli jakési mytické matky a zároveň asi i patronky a ochránkyně koní. Ta se podle textu obrací na svoji matku, na sluneční bohyni Šapaš, která mj. plnila i úlohu jakéhosi zpravodaje a posla bohů, aby doručila Puḫaltin vzkaz nejvyššímu bohu 'Ilovi do jeho sídla na *Gūru lali*, „Noční hoře“ (*gr II*), tj. na světové hoře, z jejíhož nitra vyvěrají dvě řeky obtékající celý svět:

Matěf hřebčí Puḫaltu, / dcera pramene, dcera kamene, / dcera nebes a propastné tůně, / zvolala k matce své Šapaš: / „Matko Šapaš, zanes můj hlas k 'Ilovi / (u) zřídla dvou řek, / u prolnutí dvou propastných tůní: / «Zaklínej uštknutí hada jedovatého, / hada svléknuvšího kůži! / Jemu, zařikávači, přivoď zmar, / jeho nechť je odvrácena otrava! / Nechť rázem spoután je had, jenž nakrmil se, / <had> svléknuvší kůži!» (Viz *KTU* 1.100:1-6.)

- 15 K nábožensko-magickému významu prahu v Syropalestině viz Paolo Xella, „DB «soglia» in Ras Ibn Hani 77/2B:4“, *Ugarit-Forschungen* 13, 1981, 309-311; id., „Un antecedente eblaite del «demone» HBY“, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 3, 1986, 17-25 (viz 20n).
- 16 Podrobně viz např. Michael C. Astour, „Two Ugaritic Serpent Charms“, *Journal of Near Eastern Studies* 27, 1968, 13-36; Theodor Herzl Gaster, „Sharper than a Serpent's Tooth: A Canaanite Charm against Snakebite“, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 7, 1975, 33-51; Dennis Pardee, „A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607“, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 10, 1978, 73-108; Manfred Dietrich – Oswald Loretz, „Die Bannung von Schlangengift“, *Ugarit-Forschungen* 12, 1980, 153-170; Baruch A. Levine – Jean-Michel de Tarragon, „«Shapshu Cries out in Heaven»: Dealing with Snake-bites at Ugarit“, *Revue Biblique* 95, 1988, 481-518; Nicholas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues*, The Biblical Seminar 53, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 378-387; Gregorio del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda: CDL Press 1999, 359-371; atd.

Nicméně dále text pokračuje lakonickým konstatováním, že se bůh 'Il neměl příliš k činu. Doslova se na tabulce říká: ...*nachystal si trůn a posadil se naň...* (ř.7). A tak musela podle této látky Puħaltu prostřednictvím Šapaš obeslat téměř celý panteon, než její prosbu o pomoc nakonec vyslyšel bůh Horān – archetypický zaříkávač.

O rozšíření tohoto typu inkantací v Syropalestině vposledu vypovídá i skutečnost, že se s určitými reminiscencemi zaříkávání hadů a hadího uštknutí setkáváme ještě i v kanonickém znění hebrejského Tenachu, který jinak magické praktiky programově potíral. Kupříkladu v jednom z Žalmů čteme:

(Svévolníci) mají jedu jako hadi, / jsou jak hluchá zmiže, když si zacpe uši, / aby neslyšela hlas zaříkávající, / zaklínače zkušeného v zaklínání. (Viz Z 58,5n.)

Podobně v Jeremjášově proroctví nacházíme pro tohoto pisatele typicky drsný výrok:

Hle, posílám na vás hady, bazilišky, na něž neplatí žádné zaříkání, a uštknou vás, je výrok Jahveho. (Viz Jr 8,17.)

Dokonce ještě u velice pozdního Kazatele, jehož spisek vznikl teprve na přelomu 3. a 2. st. př. Kr., najdeme ve formě jakéhosi úsloví či pořekadla překvapivě nepolemický doklad takovéto modalitě zaříkávání:

Uštkne-li had dřív, než byl zaříkán, zaklínač pranic neprospěje. (Viz Kaz 10,11.)

V druhé řadě se v syropalestinském písemnictví dochovalo několik magických textů, které měly dotyčného ochránit před působením tzv. **černé magie**, tj. před kouzly namířenými proti člověku. Ta byla provozována na objednávku „čarodějnickými specialisty“, kteří byli v eblajštině označováni termínem *kātipum* (*ga-šè-bù-um*), resp. v ugaritštině jako *kāšipu* (*kšp*) a v hebrejštině analogickými výrazy *kaššāp* v mužském a *m^ekaššēpā* v ženském rodě. V babylónské a asyrské náboženské kultuře byly osoby schopné druhého očarovat titulovány podobně, jako tzv. *kāššapū*. Ti stáli v Mezopotámii mimo struktury oficiálního kultu a jejich činnost se omezovala na oblast, kterou staří Římané označovali jako tzv. *sacra privata*, tedy na privátní, soukromé náboženství. V případě Syropalestiny však díky eblajské evidenci víme, že místní *kātipū* byli původně jakýmisi „exorcisty“,¹⁷ kteří byli v očích věřících schopni člověku prostřednictvím magických

17 Srv. Giovanni Pettinato, *Materiali per il vocabolario sumerico II: Testi amministrativi di Ebla* (Archivio L.2752), *Materiali epigrafici di Ebla* 5, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli – Seminario di Studi Asiatici 1996, 86n. Jiní překládají ve smyslu „mág“, „kouzelník“; viz Giovanni Conti, *Miscellanea Eblaitica III: Il Silabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita*, Quaderni di Semitistica 17, Firenze: Dipartimento di linguistica, Università di Firenze 1990, 101; Amalia Catagnoti – Marco Bonechi, „Magic and Divination at IIIrd Millenium Ebla...“, 17-39 (viz 35).

úkonů nejen uškodit, ale zároveň mu i pomoci. A navíc: jejich působnost původně nebyla zatlačena pouze do oblasti privátního či lidového náboženství, nýbrž jejich služby byly využívány i v rámci oficiálního kultu. O tom zřetelně vypovídají záznamy eblajské palácové administrativy, v nichž nalézáme zmínky o odměnách vyplácených exorcistům přímo z královské pokladny (viz např. *ARET* 4.3. r. VI:6-11; 8.527. r. VIII:20-24; atd.) Díky nim pak víme i to, že *kātipū* nebyli pevně vázáni na nějakou svatyni, nýbrž že se patrně jednalo o charismatické jedince putující z místa na místo, kteří byli podle potřeby do Ebly povoláváni.¹⁸

Teprve v pozdějších dobách se situace změnila. Od konce 3. tis. př. Kr. se už v Syropalestině nadále nikdy nesetkáme s tím, že by tito „kouzelníci“ byli na výplatních páskách palácových či chrámových pokladen. A od 2. pol. 2. tis. př. Kr. můžeme doložit, že jejich magické praktiky byly nadále vnímány jednoznačně negativně. O tom svědčí mj. i to, že se v ugaritských textech slovo *kāšipu* objevuje ve spojení se synonymním termínem *dābibu* (*dbb*), který lze do češtiny asi nejlépe překládat ve smyslu „ten, kdo působí uřknutí“. V základním významu totiž tento výraz znamená „pomlouvá“, v přeneseném slova smyslu potom „ten, který magicky škodí svým slovem“.¹⁹ V ještě pozdější tradici hebrejské kriminalizace těchto osob pokročila natolik, že z hlediska normativního náboženství mohly být podle tzv. Zákona svatosti odsouzeny k trestu smrti (srv. Lv 22,18) – stejně jako tomu bylo i v soudobé legislativě novoasyrské. Ukázkou zařikání, které má odvrátit působení tzv. černé magie, pak může poskytnout jedna inkantace objevená v Rás Ibn Hání nedaleko Ugaritu,²⁰ jež byla opatřena nadpisem:

Odvracení (kouzel), jež působí uřknutí zdatnému (člověku).

A dále pokračovala následujícími formulemi:

Nechť odmrští tě vý[roky] Ba'alovy, / nechť odmrští tě, bys před hlasem kněze se ztratilo / jako dým prūdchem, jako had (v) zeleni křovin, / jako kozorožci na temeni (hor), jako lvi v doupěti (svém)! / ... Kouzelníci, jež uřknutí působíte, / nechť Horán zažene druhy (vaše), / a Mladík (nechť zažene) přátele (vaše)! ... (Viz *KTU* 1.169:1-10.)

18 Giovanni Pettinato, *Materiali...*, 86n.

19 Daniel E. Fleming, „The Voice of the Ugaritic Incantation Priest (RIH 78/20)“, *Ugarit-Forschungen* 23, 1991, 141-154 (viz 143n).

20 Podrobně viz např. Johannes Cornelis de Moor, „An Incantation against Evil Spirits (Ras Ibn Hani 78/20)“, *Ugarit-Forschungen* 12, 1980, 429-432; Yitzhak Avishur, „The Ghost-Expelling Incantation from Ugarit (Ras Ibn Hani 78/20)“, *Ugarit-Forschungen* 13, 1981, 13-25; Francesco Saracino, „Appunti in margine a RIH 78/20“, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 1, 1984, 69-83; André Caquot, „Une nouvelle interprétation de la tablette ougaritique de Ras Ibn Hani 78/20“, *Orientalia N.S.* 53, 1984, 163-176; Daniel E. Fleming, „The Voice of the Ugaritic Incantation Priest (RIH 78/20)“, *Ugarit-Forschungen* 23, 1991, 141-154; Nicholas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit...*, 442-449; Gregorio del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit...*, 384-386; atd.

Ony „druhy“ a „přátele“ je jistě nutné chápat v uvozovkách, jako tzv. metonymii, neboť jimi patrně byly míněny magické formule těch, kdo je vyslali, aby dotyčnému uškodily. Nicméně syropalestinským kouzelníkům nebyla připisována pouze schopnost druhého uřknout, tedy očarovat ho cestou verbální, nýbrž byli považováni zároveň za ty, kdo mohou jinou osobu uhranout. Tj. očarovat ji mocí svého pohledu, jakousi vnitřní silou, která se v oku *kāšipa* transformuje v magickou energii působící zevně. Ve 2. pol. 2. tis. př. Kr. byl jedinec provádějící tuto odrůdu černé magie označován prostým *bātiju* (*bīj*), „zlovolník“ (KTU 1.96:6 a 11nn). Nicméně z pozdějších dob se nám v této souvislosti dochovaly i jakési technické termíny: ve foiničtině *‘ōjen* (*‘jn*; viz TSSI 3.24:8) a v hebrejštině buď rovněž *‘ōjēn* (viz I S 18,9 podle *qere*) nebo *m^e‘ōnen* (viz Dt 18,10). Všechny zmiňované tvary jsou přitom odvozeny od slovesného kořene *‘-j-n*, „hledět“ (srv. arab. *‘ajūn*, „čaroděj“). Není tudíž příliš překvapující, že symetricky k inkantacím proti uřknutí jsou doložena i zařikání proti uhranutí. V ugaritském písemnictví se dochovala jedna tabulka (KTU 1.96), o jejíž interpretaci vedli orientalisté spory řadu desetiletí. Teprve před několika lety se španělskému ugaritologovi Gregorio del Olmo Letemu podařilo předložit koherentní výklad, podle něhož její obsah představuje právě zařikání proti uhranutí:²¹

Ono oko bludné / a hyzdící krásu bratra svého / a blaženost bratra svého tak přenáherného, / pozřelo jeho maso, aniž (by užilo) nože / a vypilo jeho krev, aniž (by užilo) poháru. / Uhranulo oko zlovolníka, / oko zlovolnice uhranulo / oko trhovcovo, oko hrnčifovo, oko vrátného. / Oko vrátného nechť k vrátnému navrátí se, / oko hrnčifovo nechť k hrnčifovi navrátí se, / oko trhovcovo nechť ku trhovci navrátí se. / Oko zlovolníka nechť ku zlovolníku navrátí se, / oko [zlovolnice] nechť ke zlovolnici na[vrátí se]... (Viz KTU 1.96.)

Z tohoto krátkého textu tedy vyplývá, že člověk, který byl v Syropalestině považován za uhranutého, jakoby ztrácel schopnost vlastního reálného vidění věcí. Jakoby byl zrak uhranutého – tedy v onom zástupném výčtu trhovce, hrnčífě a vrátného – zcela pohlcen magickou energií vyslanou kouzelníkem. Velice sugestivně je to vyjádřeno v prologu inkantace metaforou, jak oko zlovolníka *alias* kouzelníka „pozřelo a vysálo bratra svého“, tj. oko toho, kdo byl očarován.²² Skutečnost „uhranutí“ je pak v dalším textu opisována tvary slovesa *p-n-n*, jehož základní význam odpovídá nejspíše českému „zmást“, „splést“, „oklamat“, ap. (srv. arab. *fan-*

21 Gregorio del Olmo Lete, „Un conchuro ugarítico contra el «mal ojo» (KTU 1.96)“, *Anuari de filologia* 15, 1992, 7-16; srv. id., *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit...*, 379-384. Jeho analýzu akceptoval Nicholas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit...*, 375-377.

22 Pro oblast Mezopotámie máme doloženu celou sérii zaklínadel proti tzv. „špatnému (resp. zlému) oku“ (sum. i g i ḥ u l; akk. *inu lemuttu*). Viz Marie-Louise Thomsen, „The Evil Eye in Mesopotamia“, *Journal of Near Eastern Studies* 51, 1992, 19-32.

na, resp. *fannana*). Možná ještě zhoubnější následky byly uhranutí připisovány v jednom o několik století pozdějším magickém textu zaznamenaném ve foiničtině (*TSSI* 3.24).²³ Ten je v záhlaví opatřen nápisem *Zařikání proti vysátí síly* (ř.1). A o několik řádků později je v něm popisována nefalšovaná mentální újma:

Prchni, (ty), jenž působíš uhranutí, (ty), jenž působíš škodu hlavě (člověka) dosahu-
jícího poznání (i) hlavě (člověka) sničiho! ... (Viz *TSSI* 3.24:8nn.)

Neblahé účinky ovšem nemusely mít pouze magické praktiky tělesných protivníků, nýbrž i působení „duchovních“, **démonických sil**. I jim se člověk musel bránit prostřednictvím inkantací. Ty potom představují třetí modalitu syropalestinských zařikávacích textů. Jednou z nejslavnějších a mnohokrát studovaných písemností tohoto typu je jiné foinické zařikání zhruba ze 7. st. př. Kr. (*KAI* 27 = *TSSI* 3.23).²⁴ Zapsáno bylo na nevelké vápencové destičce opatřené úchytem na provlečení šňůrky. Bezpochyby tudíž byla určena k zavěšení coby ochranný amulet. Zda ji nosil okolo krku věřící nebo zda byla umístěna někde v domovním prostoru (kupříkladu při veřejích, podobně jako tzv. *m^ezûzy* v pozdějším judaismu), přirozeně nelze s jistotou rozhodnout – i když ona druhá možnost se podle jejího obsahu zdá být pravděpodobnější. Její obsah byl určen k ochraně před dé-

-
- 23 Podrobně viz André Caquot – Robert du Mesnil du Buisson, „La seconde tablette ou «Petite Amulette» d'Arslan-Tash“, *Syria* 48, 1971, 391-406; Theodor Herzl Gaster, „A Hang-Up for Hung-Up: The Second Amuletic Plaque from Arslan Tash“, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 209, 1973, 18-26; Edward Lipiński, „From Karatepe to Pyrgi: Middle Phoenician Miscellanea“, *Rivista di Studi Fenici* 11, 1974, 45-61 (viz 50-54); Frank Moore Cross, „Leaves from an Epigraphist's Notebook I: A Second Phoenician Incantation Text from Arslan Tash“, *Catholic Biblical Quarterly* 36, 1974, 486-490; Yitzhak Avishur, „The Second Amulet Incantation from Arslan-Tash“, *Ugarit-Forschungen* 10, 1978, 29-36; Giovanni Garbini, „Gli incantesimi fenici di Arslan Taš“, *Oriens Antiquus* 20, 1981, 277-294; atd.
- 24 Podrobně viz Robert du Mesnil du Buisson, „Une tablette magique de la région du Moyen-Euphrate“, in: *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud* 1, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner 1939, 421-434; André Dupont-Sommer, „L'inscription de l'amulette d'Arslan Tash“, *Revue de l'histoire des religions* 120, 1939, 139-159; William Foxwell Albright, „An Aramean Magical Text from the Seventh Century B.C.“, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 76, 1939, 5-11; Theodor Herzl Gaster, „A Canaanite Magical Text“, *Orientalia N.S.* 11, 1942, 41-79; Frank Moore Cross – Richard J. Saley, „Phoenician Incantation and a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan-Tash in Upper Syria“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 197, 1970, 227-256; André Caquot, „Observations sur la Première Tablette Magique d'Arslan Tash“, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, 45-51; Mario Liverani, „About the Arslan Tash Incantation Plaque“, *Rivista di studi fenici* 2, 1974, 35-45; Giovanni Garbini, „Gli incantesimi fenici di Arslan Taš“, *Oriens Antiquus* 20, 1981, 277-294; S. David Sperling, „An Arslan Tash Incantation: Interpretations and Implications“, *Hebrew Union College Annual* 53, 1982, 1-10; Jacobus van Dijk, „The Authenticity of the Arslan Tash Amulets“, *Iraq* 54, 1992, 65-68; atd.

monickými bytostmi ženského pohlaví, kterým byla přisuzována moc škodit v noci. V textu jsou charakterizovány třemi přízvisky, která je možné převádět do češtiny zhruba jako „Poletuchy“ (‘*pr*’; ř.1 a 19), „Škrtičky“ (*ḥnqt*; ř.4) a „Nočnění“ či „Noční démonky“ (*lljn*; ř.20). Dříve se na základě jedné sporné pasáže v tomto textu badatelé domnívali, že se jednalo o démonky, které tropily škody na domácím zvířectvu, konkrétně na novorozeném bravu. Nicméně takováto interpretace je velice nejistá a pravděpodobnějším se dnes jeví výklad, podle něhož měly být schopné napadat jakoukoli živou bytost, člověka nevyjímaje. Text je v záhlaví opět opatřen nadpisem: *Zařikání proti Pole<tu>chám* (ř.1) a pokračuje následujícími zaklínacími formullemi:

Škrtičkám řekni: „V dům, (do něhož) vstupuji, (vy) vstupovat nebudete! Dvorem, (jímž) procházím, (vy) procházet nebudete! ... Ó, Poletuchy z komnat tmy, ráz naráz se ztraťte! Démonky noci, z (mého) domu ven odejděte! (Až) úsvitu ve dveřích mých a světlu při veřejích dá vzejít Šamaš (tj. bůh slunce), zemdlete, zmizte a na věky odleťte!“ (Viz *KAI 27 = TSSI 3.23:4-8 a 19-29*.)

Zajímavé je pak v souvislosti s těmito démonkami navíc i to, že ještě na sklonku 2. tis. př. Kr. byly pod analogickým příjmím „Škrtičky“ (*ḥnqt*) uctívány jako bohyně, tj. že jim byly přinášeny oběti v rámci oficiálního kultu stejně jako ostatním plnoprávným členům kenaanského panteonu (srv. *KTU 1.39:18; 1.102:13*). Nicméně během dalšího vývoje byly tyto původně božské reprezentace teologicky přehodnoceny a přeřazeny do kategorie nižších numinózních bytostí, které nemají nárok na regulérní uctívání. Svou hrozivou fyziognomií si tedy namísto obětního kultu naopak vysloužily zažehnávání a vyhánění prostřednictvím zařikávačů.²⁵

Specifické ohrožení ze strany démonů pak Kenaancům přinášel okamžik umírání a smrti, tedy moment přechodu z fyzického života na tomto světě do jiné formy existence v záhrobí. Právě v tuto chvíli bylo důležité odvrátit nebezpečí, že by démonické bytosti svým zlovolným počínáním tento proces překazily a nebožtíka nenechaly dojít klidu v říši mrtvých. Některé inkantace proto byly logicky určeny k recitaci nad umírajícím, aby byl zaručen jeho hladký přechod na onen svět. Jediné dochované zařikání tohoto typu patrně představuje velice porušená a interpretačně dosud kontroverzní ugaritská tabulka *KTU 1.82*.²⁶ Víceméně jisté je však to,

25 Podobná reinterpetace potkala v dějinách izraelského náboženství i jednoho z nejvýznamnějších syropalestinských bohů, samotného Ba‘ala. Ten byl původně uctíván mj. s titulem *Ba‘al zabúlu* (*b‘l zbl*), „Princ Ba‘al“. Avšak žido-křesťanská tradice z Belzebúla (viz např. Mt 10,25) později učinila synonymum, ne-li přímo pro satana *alias* ďábla, tedy alespoň pro jakéhosi pána nad všemi démony, jakéhosi „arcidémona“.

26 Srv. velice rozdílné výklady, jež předložili: Johannes Cornelis de Moor – Klaas Spronk, „More on Demons in Ugarit (*KTU 1.82*)“, *Ugarit-Forschungen* 16, 1984, 237-250; André Caquot, „Un recueil ougaritique de formules magiques“, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 5, 1988, 31-43; Gregorio del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, 373-379.

že se v jejím textu setkáváme s celou nomenklaturou démonických bytostí, které bylo zapotřebí zaklínat, když umírající sváděl svůj smrtelný zápas. Kromě jejich jmen však o nich nic bližšího nevíme. Nicméně již i ona sama vypovídají o mnohém. Doloženy mezi nimi máme kupříkladu entity označované jako tzv. „Synové děsu“ (*bn ht*; viz ř.23) či jejich ženské protějšky v podobě tzv. „Dcer netopýřích“ (*bnt hrp*; viz ř. 18), „Dcer pisklavých“ (*bnt s's*; ř. 18 a 41) či „Dcer pištivých“ (*bnt m'm'*; ř. 41).²⁷

Čtvrtou a poslední kategorii zařikávacích textů pak v syropalestinském písemnictví představují **terapeuticko-magické traktáty**. Obecně vzato byla nemoc na celém starověkém Předním východě vnímána jako něco, co má nejenom fyziologické ale především duchovní příčiny.²⁸ Chorobu mohly na člověka uvalit buď bohové ze své vůle jako trest, resp. jako své znamení, nebo se mohla dostavit jako důsledek působení zlých démonických bytostí. S podobnou představou se hojně setkáváme ještě i v myšlení starého Izraele. Pomineme-li v tomto ohledu proslulého Jóba, tak kupříkladu v druhé Knize Mojžíšově říká samotný Jahve vůdci Izraele:

Kdo dal člověku ústa? Kdo působí, že je člověk němý nebo hluchý, vidoucí nebo slepý? Zda-li ne já, Jahve? (Viz Ex 4,11.)

O přesvědčení, že nemoc může přivodit též zlořečení (viz níže) nějakého smrtelníka, pak máme v případě celé Syropalestiny pouze jediný důkaz, který představuje jedna indicie z hebrejského Tenachu. V druhé Knize Samuelově je takováto kletba vložena do úst legendárnímu izraelskému panovníkovi Davidovi. Ten ji měl podle biblického podání údajně pronést na adresu svého vlastního synovce a vojevůdce Jóaba, který se při svých válečných počinech jednou zachoval v rozporu s Davidovou vůlí:

Ať v Jóabově domě nikdy nechybí trpící výtokem ani stížený malomocenstvím ani držící se hůlky ani padlý mečem ani trpící nedostatkem chleba! (Viz 2 S 3,29.)

Jestliže byly příčiny chorob vnímány tímto způsobem, není divu, že i cesty k jejich odstranění byly hledány v poněkud odlišnějších oblastech, než kde se je pokouší najít novodobá medicína. V takovéto optice zkrátka nemohla stačit jen léčba či terapie v moderním slova smyslu. Pokud jde o zařikání terapeutického charakteru, tak ta se nám ve veškerém dostupném písemnictví dochovala všeho všudy jen tři. Všechna přitom pocházejí z 2. pol. 2. tis. př. Kr. a byla objevena v ugaritských archívech. Dvě

27 K filologické analýze těchto binominálních spojení viz André Caquot – Jean-Michel de Tarragon – Jesús Luis Cunchillos, *Textes ougaritiques II: Textes religieux, rituels, correspondance*, Littératures Anciennes du Proche-Orient 14, Paris: Éditions du Cerf 1989, 67, pozn. 194; 68, pozn. 199; 70, pozn. 216.

28 Hector Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East*, Harvard Semitic Monographs 54, Atlanta: Harvard Semitic Museum Publications 1995, *passim*.

z nich představují inkantace proti neplodnosti, resp. k pojištění zdárného porodu (KTU 1.24 a 1.124). Ve známější a zachovalejší z nich (KTU 1.24)²⁹ je nejprve připomínán mytický pravzor námluv a svatby jakožto předpoklad následného úspěšného početí. Tato modelová situace je přitom demonstrována na příběhu archetypického manželského páru, který v textu ztělesňují lunární božstva Jarīḥ a jeho družka Niḳkal. Zaříkání vposledu zakončuje evokace kolektivní božské reprezentace, kterou představují patronky zdárného porodu zvané *Kōṭarātu* (*ktrt*), uctívané v této funkci po celé 2. tis. př. Kr. Jejich jméno znamená v českém překladu „Zručné“ a jazykově souvisí s teonymem *Kōṭar* (viz výše).

Onen třetí a poslední terapeuticko-magický text zároveň představuje i jakousi kuriozitu mezi inkantacemi severozápadních Semitů. Jedná se totiž o zaříkání, které patrně mělo být aplikováno v případě otravy alkoholem (KTU 1.114).³⁰ Jeho úvod, stejně jako v KTU 1.24, tvořilo mytické expoé. V něm je líčen velkolepý hodokvas, který ve svém sídle uspořádal samotný šéf ugaritského panteonu bůh 'Il a na nějž sezval všechna ostatní božstva. A jak líčí mytograf, sám při něm oslavoval vskutku bohatřsky:

'Il usedá k hodokvasu svému. / Pije víno do sytosti, / mladé víno až do opilosti. / Odešel pak 'Il z domu svého, / vypotácel se z dvorce svého. / Odnášet jej odtud musí Tukamuna a Šunama... / Upadl 'Il jako mrtvý, / jak sestupující do podsvětí... (Viz KTU 1.114:15-22.)

V jeho zbědovaném stavu mu nakonec musely pomoci bohyně 'Anat a 'Aṭarta: *Když vyléčí ho, hle, probere se...* (ř. 28). Celý tento poetický

- 29 V tomto kontextu viz především André Caquot – Maurice Sznycer – Andrée Herdner, *Textes ougaritiques I: Mythes et légendes, Littératures Anciennes du Proche-Orient* 7, Paris: Éditions du Cerf 1974, 381-397 (viz 384-387). Z ostatních studií srv. zejména: Albrecht Goetze, „The Niḳkal Poem from Ras Shamra“, *Journal of Biblical Literature* 60, 1941, 353-374; Wolfram Herrmann, *Yariḥ und Niḳkal und der Preis der Kuṭarāt-Göttinnen: Ein kultisch-magischer Text aus Ras Shamra*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 106, Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann 1968; Gregorio del Olmo Lete, „*Yariḥ* y *Niḳkalu*: La Mitología lunar sumeria en Ugarit“, *Aula Orientalis* 9, 1991, 67-75; atd.
- 30 Z recentních studií viz např. Dennis Pardee, *Les textes paramythologiques de la 24^e campagne (1961)*, Ras Shamra – Ougarit 4, Paris: Éditions Recherche sur les civilisations 1988, 13-74; Kevin J. Cathcart – Wilfred G. E. Watson, „Ilu, Yariḥu and the One with the Two Horns and a Tail“, in: Nicholas Wyatt et al. (eds.), *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Prof. John C. L. Gibson*, Ugaritisch-Biblische Literatur 12, Münster: Ugarit-Verlag 1996, 1-7; Manfred Dietrich – Oswald Loretz, „«Siehe, da war er (wieder) munter!»: Die mytologische Begründung für eine medikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258)“, in: Meir Lubetski et al. (eds.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus Herzl Gordon*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 273, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 174-197; atd.

a relativně rozsáhlý prolog byl patrně určen k příležitostné recitaci nad „pacientem“, která provázela jeho „ošetření“.³¹ Poslední tři řádky tabulky však písař oddělil od předchozích čarou. A jejich obsah potom představoval jakýsi „magický recept“, který měl z takovéto „nemoci“ vyléčit nejenom archetypického pijáka 'Ila, nýbrž zároveň i každého člověka, který by se případně „zřídil“ tak jako on:

Což položeno na jeho čelo: psí chlupy. A listí kolokvinty(?)³² i stonek její vypije najednou s olivovým olejem z podzimní sklizně. (Viz KTU 1.114:29nn.)

2. Zlořečení

Kromě inkantací lze v syropalestinském písemnictví detekovat ještě celou řadu tzv. zlořečení.³³ Nedochoval se nám sice žádný slovní doprovod explicitně maledikčního obřadu, nicméně od nejstarších dob máme doloženy zlořečící formule roztroušené v dokumentech nejrůznější povahy.

V první řadě se s nimi setkáváme jako se součástí právních textů a smluvních ujednání. Jejich funkce zde spočívala v tom, aby varovaly před božským trestem, který měl postihnout smluvní či jinou stranu, jež by písemně stvrzený právní akt nerespektovala či hodlala porušit. V jednom z nejstarších dokumentů tohoto typu, který v syropalestinském prostoru reprezentuje diplomatická dohoda z 24. st. př. Kr. mezi Eblou a městským státem Abarsalem,³⁴ je případnému přestupníkovi podmínek paktu adresována následující hrozba:

Komukoli, kdo by hodlal učinit (něco) zlého, nechť Šamaš, Hadda (a všichni další) bohové rozpráší jeho záměry ve stepi... (Viz TM.75.G.2420:608-613.)

V pozdějším písemnictví bývalo jako „kárné opatření“ ve zlořečících formulích téměř permanentně evokováno vyhubení přestupníkovy potomstva. Opakovaně nacházíme výroky takovéhoho druhu kupříkladu na

31 Tak Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, *Alter Orient und Altes Testament* 219, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker 1986, 200.

32 Sémanticky nejistý lexém *pqq* překládáme pokusně podle akk. *pe/iqqū(tu)*, aram. *paqqū'āh* a arab. *faqqā'un*; srv. Marvin Hoyle Pope, „A Divine Banquet at Ugarit“, in: James M. Efrid (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, Durham: Duke University Press 1972, 170-203 (viz 199); Hans M. Barstad, „Festmahl und Übersättigung: Der «Sitz im Leben» von RS 24.258“, *Acta Orientalia* 39, 1978, 23-30 (viz 26, pozn. 7).

33 Souhrnně viz Stanley Gevirtz, „West Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law“, *Vetus Testamentum* 11, 1961, 137-158.

34 Edmond Sollberger, „The So-Called Treaty between Ebla and «Ashur»“, *Studi Eblaiti* 3, 1980, 129-155; Dietz Otto Edzard, „Der Vertrag von Ebla mit A-bar-QA“, in: Pelio Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla*, Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Dipartimento di linguistica – Università di Firenze 1992, 187-217. Giovanni Pettinato Abarsal osamocení ztožňuje s Aššurem; viz id., *Ebla: Nuovi orizzonti della storia*, Milano: Rusconi 1986, 389-395.

emarských tabulkách ze sklonku doby bronzové, které upravovaly nejrůznější majetko-právní vztahy. V jedné z nich čteme:

Kdy by slova (tato) porušil, (tomu) nechť bohové zahubí potomstvo i potomstvo bratrů jeho... (Viz *TSBR* 67:34nn.)

Vyhlazení potomstva s sebou zároveň přinášelo i zánik přestupníkovy „jména“, které bylo ve starosemitské optice obecně považováno za jakousi esenci identity dotyčného. Proto nebyla výjimkou ani „důkladnější“ zlořečení typu:

Kdykoli by kdo tuto tabulku zpochybnil, (tomu) nechť Dagan a Šamaš zničí potomstvo jeho (i) jméno jeho... (Viz *TSBR* 86:36-39.)

Někteří pořizovatelé právních ustanovení se pak snažili vyjádřit ještě pregnantněji. Kupříkladu jeden majetný emarský měšťan, který nechal sepsat svou závěť, patrně v očekávání vlastního brzkého konce, dokonce hrozí tomu, kdo by nechtěl respektovat jeho poslední vůli, zcela otevřeně smrtí:

[Komu]koli, kdo by slova tato [poru]šil, nechť soudci jsou bohové otce jeho [a se] mnou nechť se odebere (z tohoto světa)... (Viz *TSBR* 70:11nn.)

Jako druhou kategorií zlořečení lze v syropalestinském písemnictví detekovat maledikční formule, které zaslubují trest tomu, kdo by se pokusil zničit, pozměnit či přepsat prakticky jakýkoli veřejně přístupný nápis, resp. porušit předmět či objekt, na němž byl daný epigraf vytesán. O mravním imperativu zapovídajícím „barbarství“ tohoto typu mimo jiné vypovídá i jeden gnómický výrok z egyptské mudroslovné literatury zapsaný na sklonku 3. tis. př. Kr.:

Žlu získáváš bez potíží; není stavby jiného, když (sám) můžeš lámat kámen v Tuře... (Viz *Naučení pro krále Merikarea* 177nn.³⁵)

Kratší či delší zlořečení určená k ochraně příslušného monumentu lze potom najít jak v Egyptě tak na celém starověkém Předním východě. I v tomto případě se tedy evidentně jednalo o obecný fenomén a nikoli o syropalestinské specifikum. Vnitřní souvislost s předchozím typem zlořečení je zřetelná: i zde měla proklínací sentence funkci majetko-právního regulativu. Formule tohoto druhu máme v epigrafech severozápadních Semitů doloženy od amorejských dob. Kupříkladu na torzu čedičové sochy objevené nedaleko Eštařina chrámu v Eble byl rozluštěn částečně porušený nápis jednoho z amorejských vládců tohoto městského státu Jibbit-Li'ma zhruba z poloviny 20. st. př. Kr.:

35 Viz Břetislav Vachala, *Moudrost starého Egypta*, Praha: Knižní podnikatelský klub 1992, 80.

Pro [Eštar] dal Jibbīt-Li'm, syn Jigriš-Ḥepūv, král, jenž vyvýšil Eblajce, přinést (posvátnou) nádrž osmého roku poté, co se Eštar zjevila v Eble. Podstavec (opatřil) Jibbīt-Li'm svým jménem pro život svůj a život synů svých. Eštar v něm nalezla zalíbení; i postavil (a) položil podstavec před Eštar, svou Paní. Jméno jeho na podstav[ci a] jména synů [jeho kdo by smazal,] (toho) Eš[tar nechť prokleje. A] nadto: kdo (zde) jméno [své (vlastní)] ve[]píše, zhyne. (Viz TM.68.G.61.³⁶)

Tímtež magickým způsobem se snažili ochránit své stavební výtvořivé králové amorejského původu, kteří vládli o něco později v Mari na syro-mezopotámském pomezí. Donační nápis panovníka Iaḥdun-Li'ma (1825-1810 př. Kr.), zaznamenaný na devíti cihlách uložených v základech Šamašova marijského chrámu, byl zakončen zlořečením na adresu toho, kdo by chtěl v budoucnu svatyni pobořit či vyplenit (IV:24-V:33).³⁷ V analogické praxi pak v 1. tis. př. Kr. pokračovali ve vnitřní Sýrii i Aramejci. Jeden z nejstarších doposud objevených epigrafů redigovaných v aramejštině totiž představuje nápis – doprovázený navíc překladem do asyrštiny – vytesaný na soše zobrazující panovníka jménem Hadad-jis'ī, který spravoval nevelkou říši v okolí města Gózan (dnešní Tell Fecherjé) v průběhu 2. pol. 9. st. př. Kr.³⁸ První část nápisu tvoří oslavný hymnus na atmosférického boha Hadada. V druhé král vypočítává důvody, proč svoji sochu umístil v Hadadově svatyni. Celý epigraf pak zakončuje rozsáhlé zlořečení:³⁹

Kdokoli by odstranil mé jméno z předmětů v chrámu Hadada, mého Pána, jeho chléb a jeho vodu nechť Hadad, můj Pán, nepřijme z ruky jeho! Jeho chléb a jeho vodu nechť Šala, má Paní, nepřijme z ruky jeho! Nechť rozsévá a nechť nesklízí! A nechť zaseje tisíc měr ječmene a (výnosem) z nich obdrží (jen) míru poloviční! A nechť sto (jeho) ovcí kojí jehně a nechť je neobčerství! A nechť sto (jeho) krav kojí tele a nechť je neobčerství! A nechť sto (jeho) žen kojí děcko a nechť je neobčerství! A nechť sto

36 V detailech odlišný a neúplný převod do češtiny viz Blahoslav Hruška, *Pod babylónskou věží*, Praha: Práce 1987, 176. *Editio princeps* viz Giovanni Pettinato – Paolo Matthiae, *Il torso di Ibbit-Lim, re di Ebla*, Roma: Missione Archaeologica Italiana in Siria 1972. K rekonstrukci závěrečné zlořečící formule viz Ignace J. Gelb, „The Inscription of Jibbīt-Līm, King of Ebla“, *Studia Orientalia* 55, 1984, 213-229.

37 Georges Dossin, „L'inscription de fondation de Iaḥdun-Lim, roi de Mari“, *Syria* 32, 1955, 1-28 (viz 16n).

38 Ali Abou-Assaf – Pierre Bordreuil – Alan R. Millard, *La statue de Tell Fekheryé et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Cahiers 7, Paris: Éditions Recherche sur les civilisations 1982; Stephen A. Kaufman, „Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh“, *Maarav* 3, 1982, 137-175; Francis I. Andersen – David Noel Freedman, „The Orthography of the Aramaic Portion of the Tell Fekherye Bilingual“, in: Walter T. Claassen (ed.), *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for Frank Charles Fensham*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 48, Sheffield: Sheffield Academic Press 1988, 9-49; Edward Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II*, Orientalia Lovaniensia Analecta 57, Leuven: Uitgeverij Peeters 1994, 19-81; atd.

39 K maledikčním formulím viz podrobně Jonas C. Greenfield – Aaron Shaffer, „Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekherye Inscription“, *Revue Biblique* 92, 1985, 47-59.

(jeho) žen chléb v peci peče a nechť ji nenaplní! A nechť na hnojištích jeho lidé pa-
bérkují ječmen k jídlu! A nechť morová rána, pohroma Rašapova (dosl. Nergalova),
není odňata ze země jeho! (Viz aramejský text f.16-23; srv. asyrský text ř.26-38.)

V třetí řadě lze v kenaanském písemnictví doložit maledikční formule, na které narážíme ve funerálním kontextu. Příkladat texty magické povahy nebožtíkům a nebožkám do jejich hrobových komor či rakví – jak bylo zvykem v Egyptě – se ovšem v Syropalestině nikdy nestalo běžným obyčejem. V případě, že severozápadní Semité opatrovali náhrobní stély svých zesnulých nějakými nápisy, v drtivé většině případů tyto epigrafy obsahovaly jenom informace o pohřbeném či pohřbené a pouze v královském kontextu se v nich setkáváme se zlořečícími formullemi, které měly odradit případné vykrádače hrobů.⁴⁰ Konkrétně narážíme na výroky tohoto typu v nápisech z 1. tis. př. Kr. vytesaných do sarkofágů některých foinických králů, kupříkladu bybloského 'Aḥī-rama (KAI 1 = TSSI 3.4) z 10. st. př. Kr. či sidónských panovníků Tabnīta (KAI 13 = TSSI 3.27) a jeho následníka 'Ešmun-'azora II. (KAI 14 = TSSI 3.28) z první poloviny 5. st. př. Kr. V Tabnītově epigrafu čteme:

Já Tabnīt, kněz 'Aštartin, král Sidónanů, syn 'Ešmun-'azora, kněze 'Aštartina, krále Sidónanů, ležím v tomto sarkofágu. (Ať jsi) kdokoli, jakýkoli člověk, ty kdo bys našel tento sarkofág, neotvírej (víko) nade mnou a neruš mne, neboť u mne nenakupili stříbro, nenakupili u mne zlato a cennosti veškeré žádné! Pouze já (sám) ležím v tomto sarkofágu. Neotvírej (víko) nade mnou a neruš mne, neboť 'Aštarta něco takového (pokládá za) ohavnost! A(však) jestliže přeče jen otevřeš (víko) nade mnou a opravdu mne vyrušíš, kéž nená<le>ží t<i> potomstvo mezi živými pod sluncem ani odpočinutí spolu s duchy zemřelých! (Viz KAI 13 = TSSI 3.27.)⁴¹

Příznačné je, že se mezi severozápadními Semity v předhelénistickém období setkáváme s maledikčními formullemi ve funerálním kontextu výhradně ve foinickém prostoru. Nelze tudíž s jistotou vyloučit možnost, že máme v tomto případě co do činění s napodobováním egyptské pohřební praxe,⁴² neboť evidentní „egyptofilii“ lze konstatovat téměř ve všech společensko-kulturních projevech foinické civilizace po celou dobu její existence.⁴³

40 André Parrot, *Malédictiones et violations de tombes*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner 1939, 25-50.

41 Srv. Sabatino Moscati, *Foiničané*, Praha: Orbis 1975, 48. (Z ital. orig. *Il mondo dei Fenici*, Casa editrice Il Saggiatore, Milano 1966 přel. Liana Veselá.)

42 André Parrot, *Malédictiones et violations de tombes...*, 92-102.

43 Obecně viz např. Jean Leclant, „Les Phéniciens et l'Égypte“, in: Enrico Acquaro et al. (eds.), *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)* I, Roma: Consiglio nazionale delle ricerche 1991, 7-17. Speciálně k náboženství viz Annie Caubet – Marielle Pic, „Un culte hathorique à Kition-Bamboula“, in: Marguerite Yon (ed.), *Archéologie au Levant: Recueil à la mémoire de Roger Saidah*, Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen 12, Série archéologique 9, Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen 1982, 237-249; André Lemaire, „Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne“, in: Corinne Bonnet et al. (eds.), *Religio*

3. Dobrořečení

V syropalestinském písemnictví máme vposledu doloženu i celou řadu dobrořečících formulí. Nicméně ve všech případech na ně narážíme v kontextu, který nelze považovat za explicitně „magický“. Jen nemnoho dokladů navíc pochází z textů užívaných průkazně během náboženské praxe. Jeden z nich poskytuje kupříkladu ugaritská rituální tabulka *KTU* 1.161 zaznamenávající liturgický scénář obřadu konaného v rámci dynastického kultu.⁴⁴ Ta byla zakončena benedikční sentencí adresovanou místnímu panovníku ‘Ammu-rapi’mu (1200-1182 př. Kr.) spolu s jeho manželkou Tarjelli a potažmo i celé zemi, jíž vládli:

Pokoj, pokoj ‘Ammu-ra[pi]’mu,] pokoj synům jeho! Pokoj Tarjelli, pokoj dcerám jejím! Pokoj Ugaritu, pokoj branám jeho! (Viz *KTU* 1.161:31-34.)

Podobně se v myticko-rituálním textu *KTU* 1.23 setkáváme s kratičkými dobrořečícími formulami pronášenými ke králi, královně a dalším osobám účastnícím se příslušného obřadu (*KTU* 1.23:7 a 26n). V případě obou zmiňovaných tabulek se již ale jedná o slovní vazby, které byly inkorporovány do kultického pořadu standardních náboženských obřadů jako ustálené liturgické obraty. Jejich „magický“ původ a „magická“ funkce jsou sice zřetelné, avšak celek, v němž se vyskytují, nelze při nejlepší vůli označit jako obřad benedikce, resp. jako jeho verbální složku.

Takovýto charakter je potom ještě zřetelnější u těch dobrořečících formulí, na které narážíme v ugaritské a emarské korespondenci. Dopisy, které se dochovaly, totiž přirozeně nepředstavují dokumenty primárně náboženské, natož magické povahy. Pouze nepřímo mohou díky pozdravným a zdvořilostním pasážím informovat o určitých aspektech osobní zbožnosti a ritualizovaných průvodních komunikace. Pokud jde o ugaritskou

Phoenicia: Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984. Studia Phoenicia 4, Namur: Société des études classiques 1986, 87-98; Corinne Bonnet, „Le culte d’Isis à Carthage: À propos de l’inscription funéraire punique CIS I, 6000 bis“, in: Beate Pongratz-Leisten et al. (eds.), *Ana šadī Labnāni lū al-lik: Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig*, Alter Orient und Altes Testament 247, Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997, 45-56; atd.

44 Podrobně viz John F. Healey, „Ritual text *KTU* 1.161: Translation and Notes“, *Ugarit-Forschungen* 10, 1978, 83-88; Wayne T. Pitard, „The Ugaritic Funerary Text RS 34.126“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 232, 1978, 65-75; Pierre Bordreuil – Dennis Pardee, „Le rituel funéraire ougaritique RS 34.126“, *Syria* 59, 1982, 121-128; Baruch A. Levine – Jean-Michel de Tarragon, „Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty“, *Journal of the American Oriental Society* 104, 1984, 649-659; David Toshio Tsumura, „The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text *KTU* 1.161“, in: Eiko Matsushima (ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium of the Ancient Near East «The City and its Life» held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1993, 40-55; atd.

korespondenci, tak strukturou příslušných slovních vyjádření se v osmdesátých letech dvacátého století podrobně zabýval především španělský badatel Jesús Luis Cunchillos.⁴⁵ Nejběžněji užívanou dobrořečící formuli zde představovala vazba „Nechť bohové tě ochraňují (a) uchovají tě ve zdraví!“ (*'ilm tgrk tšlmk*). Doposud ji máme doloženu v celkem šestnácti dopisech (viz např. *KTU* 2.1:1n; 2.11:7nn; 2.21:5n; 2.38:4n; 2.46:4n; 2.63:5n; 2.71:4n; atd.). Příležitostně mohlo být toto základní znění ještě rozšiřováno o další přání. Díky takovéto augmentaci se pak setkáváme s obraty typu „Nechť bohové tě ochraňují, uchovají tě ve zdraví (a) posilují tě!“ (*'ilm tgrk tšlmk t'zzk*) v *KTU* 2.4:4nn nebo „Nechť bohové ugaritští tě ochraňují (a) uchovají tě ve zdraví!“ (*'ilj 'ugr tgrk tšlmk*) v *KTU* 2.16:4nn, atd. Asi nejkvětnější dobrořečící formuli pak v celém ugaritském písemnictví paradoxně nenacházíme ve skutečném dopisu nýbrž v jednom školním písařském cvičení:

Nechť bohové tě ochraňují, uchovají tě ve zdraví (a) posilují tě (po) tisíce dnů a desetitisíce let – až na věky! (Viz *KTU* 5.9:2-6.)

V několika akkadsky redigovaných dopisech nalezených v ugaritských archívech se vyskytují analogické obraty *līm ilānu liššuruka*, „tisíc bohů nechť tě ochraňuje“ (RS 17.152; RS 18.89), resp. *līm ilānu ana šulmani liššuruka*, „tisíc bohů nechť ve zdraví tě ochraňuje“ (RS 17.83; RS 17.143). Takovéto pozdravné formule přitom vycházely vstříc požadavkům dvorní etikety v chetitském, resp. chetito-churrijském prostředí, soudě dle symbolického počtu evokovaných členů panteonu, který odpovídá tradičnímu anatolskému údaji „tisíc bohů země Chatti“. (Naopak ugaritské a emarské prameny svědčí o tom, že podle kenaanských teologů syropalestinský panteon čítal sedmdesát božstev!)

Mimo korespondenci lze na dobrořečící formule v syropalestinském prostoru narazit ještě v monumentálních královských nápisech. Ani ony však nepředstavují posvátné či náboženské texty ve vlastním slova smyslu. Kupříkladu ve foinické oblasti se v drtivé většině případů jedná o oslavné epigrafy, které na svou památku nechali během věků poříditi bybloštití panovníci Jahī-Milk (*KAI* 4 = *TSSI* 3.6), 'Abī-Ba'al (*KAI* 5 = *TSSI* 3.7), 'Elī-Ba'al (*KAI* 6 = *TSSI* 3.8) a Šipit-Ba'al (*KAI* 7 = *TSSI* 3.9)

45 Jesús Luis Cunchillos, „Expresiones de la fe y piedad cotidianas en las saluciones de las cartas de Ugarit“, in: N. Fernandez Marcos et al. (eds.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1981)*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense 1984, 115-128; id., „La religiosité quotidienne dans la correspondance d'Ugarit“, *Revue de l'histoire des religions* 201, 1984, 227-238; id., „La foi et la piété quotidiennes dans le corps des lettres trouvées à Ugarit“, in: André Caquot et al. (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux offerts à M. Mathias Delcor*, Alter Orient und Altes Testament 215, Neukirchener-Verlag 1985, 69-77; id., *Estudios de epistolografía Ugarítica*, Fuentes de la ciencia Bíblica 3, Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica 1989, 195-234; André Caquot – Jean-Michel de Tarragon – Jesús Luis Cunchillos, *Textes ougaritiques II...*, 251-263.

z 10. st. př.Kr. či Jaḥaw-Milk (*KAI* 10 = *TSSI* 3.25) z přelomu 6. a 5. st. př. Kr. Jejich struktura je přitom ve všech případech analogická: nejprve zaznívá připomínka toho, čím se jednotliví vladaři zasloužili o blaho svých božstev (stavbou chrámu, zhotovením oltáře či idolu, ap.), po ní následuje benedikční formule. Pro názornost lze uvést znění nápisu Jaḥ-Milkova, který patrně vznikl v letech 950-940 př. Kr.:

Tento chrám vybudoval Jaḥ-Milk, král Byblu. On zrekonstruoval všechny rozvaliny chrámů těchto. Kéž prodlouží Ba'al nebeský a Ba'ala<t> bybloská a sněm svatých bybloských bohů dny Jaḥ-Milkovy a roky jeho (vlády) nad Byblem! Neboť [on] (je) králem spravedlivým a králem právoplatným před tváří svatých bohů bybloských. (Viz *KAI* 4 = *TSSI* 3.6.)⁴⁶

V syropalestinském prostoru před nástupem helénismu lze tedy relativně úspěšně analyzovat verbální složku magického počínání. Pouze kenanské inkantace se však dochovaly v podobě skutečných „magických“ textů, u nichž je možné důvodně předpokládat jejich původní rituální kontext. Na rozdíl od nich se se zlořečením a dobrořečením u severozápadních Semitů setkáváme již jen v podobě kratších či delších formulí vřazených do textů nemagické povahy. Jisté je tedy namísto klasifikovat je spíše jako rezidua verbálních magických ritů. Důležité pak je to, že ani v jediném případě nemáme co do činění s fonacemi typu «abrakadabra», nýbrž se sémanticky zřetelnými výroky – byť jejich filologická analýza ještě v mnoha ohledech zůstává ne zcela uspokojivě dořešena. Bez obav tedy můžeme v předhelénistické Syropalestině předpokládat rozvinutou techniku tzv. „magie slova“, a to již od nejstarších historických dob. Skutečnost, že právě ona stála dlouhou dobu stranou zájmu těch badatelů, kteří se při své práci zaměřili speciálně na oblast magie a tzv. magického myšlení, má potom své kořeny již v dřevních dobách religionistiky. Jeden z koryfeů a dlouholetých autorit oboru sir James George Frazer totiž už na samém počátku vědeckého studia magie její obraz poněkud zploštil: většinou zdůrazňoval pouze její komponentu gestickou a – jak mu bylo jeho pozdějšími kritiky příležitostně vytýkáno – nedostatečně naopak zhotovil verbální složku či rovinu magického počínání. Přitom právě ona, jestliže pomineme určité aspekty okultismu a alchymie, které našly své prodloužení v novodobých exaktních vědách, přežívá v transformované podobě z veškeré magie nejdéle, i po zániku tradičních společností a archaických kultur. Snad žádný kulturolog dnes nepopírá souvislost mezi praktikováním verbálních magických ritů a vznikem „sekulárních“ uměleckých projevů typu poezie či zpěvu doprovázeného případně hudbou. Navzdory věkům, které v euroamerické *societas* rozvolnily pouta pojící zpěv a poezii se starobyloou magií slova a zvuku, v sobě oba umělecké projevy až podnes podržely cosi ze svých dávných počátků: onu mysteriózní

schopnost vytrhnout vědomí člověka z prožívání běžné reality a moc přenést je do zcela odlišné a empirickému ohledání unikající sféry existence.

Seznam použitých zkratk a symbolů

ARET = *Archivi reali di Ebla: Testi*, Roma: Missione archeologica italiana in Syria 1981nn.
AMB = Joseph Naveh, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden: E. J. Brill 1985.

BM = muzeální siglum předmětů uložených ve sbírkách Britského muzea v Londýně

KAI = Herbert Donner – Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* 1-3, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1962-1964; 1971-1976³.

KTU = Manfred Dietrich – Oswald Loretz – Joaquín Sanmartín (eds.), *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Alter Orient und Altes Testament 24, Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker – Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1976. [Druhé rozšířené vydání pod názvem *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 8, Münster: Ugarit-Verlag 1995.]

RS = nálezové siglum tabulek z Rás es-Šamra (Ugaritu)

TM = nálezové siglum tabulek z Tell Mardíchu (Eblu)

TSSR = Daniel Arnaud, *Textes syriens de l'âge du Bronze Recent*, Aula Orientalis Supplementa: Estudios Orientales 1, Barcelona: Editorial AUSA 1991.

TSSI = John C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* 1-3, Oxford: Clarendon Press 1971, 1975 a 1982; 1998³.

[] = nedochovaný text, případně s rekonstruovaným zněním

< > = text vynechaný původním písařem či opisovačem (tzv. haplografie)

RESUMÉ

Magica Cananea:**L'incantation, la malédiction et la bénédiction en Syro-Palestine préhellénistique**

D'habitude les pratiques magiques comportent deux composantes: l'une verbale et l'autre gestique. Toutefois, dans la documentation nord-ouest sémitique on ne trouve que des textes qui prouvent la magie de la parole. Parmi eux on peut distinguer trois modalités fondamentales: les incantations, les malédictions et les bénédictions. Les techniques du magicien (ébl. *mašmašsum*, ougar. *mulaḥḥišu*, héb. *m'lahēš*) étaient patronnées par plusieurs divinités: par Hadda, c.-à-d. Ba'al aux époques les plus anciennes, plus tard par Horān, Heyyān, c.-à-d. Kōtar(-wa-Ḥasīs), et Sasom. Quant à les incantations (ébl. *tahwayum*, phén. *lahšā*, aram. *lōḥšā*, héb. *lahāš*), les conjurateurs les récitaient en vue de la protection contre les différents types de danger: contre les morsures du serpent (*ARET* 5.1; 5.2; 5.16; *KTU* 1.100; 1.107), contre la magie noire du sorcier jetant un sort ou envoûtant sa victime (*KTU* 1.96; 1.169; *TSSI* 3.24), contre l'action des démons maléfiques (*KTU* 1.82; *KAI* 27 = *TSSI* 3.23), contre les maladies (*KTU* 1.24; 1.114; 1.124). Les malédictions cananéennes sont aujourd'hui attestées surtout dans les documents juridiques (TM.75.G.2420:608-613; *TSBR* 67:34-36; 70:11-13; 86:36-39; etc.), dans les épigraphes commémoratives (cf. la statue de Yibbit-Li'm à Ébla; l'inscription sur le disque de Yaḥdun-Li'm à Mari; la statue de Hadad-yis'ī à Gouzan) et sur les sarcophages royaux phéniciens (*KAI* 1 = *TSSI* 3.4; *KAI* 13 = *TSSI* 3.27; *KAI* 14 = *TSSI* 3.28). Les bénédictions, les plus rares parmi les textes magiques des Sémites du Nord-Ouest, ont laissé leurs traces avant tout dans la correspondance profane (par ex. *KTU* 2.4:4-6; 2.16:4-6; 2.21:5-6; 2.38:4-5; 2.46:4-5; 2.63:5-6; 2.71:4-5; 5.9:2-6), dans quelques scénarios liturgiques (*KTU* 1.23:7 et 26-27; 1.161:31-34) et de nouveau dans les épigraphes commémoratives royales (*KAI* 4 = *TSSI* 3.6; *KAI* 5 = *TSSI* 3.7; *KAI* 6 = *TSSI* 3.8; *KAI* 7 = *TSSI* 3.9; *KAI* 10 = *TSSI* 3.25). Dans son travail scientifique James George Frazer a surtout insisté sur la magie des gestes. Mais il existe aussi une magie de la parole (voir supra). Celle-ci est si importante qu'il y a rarement des gestes qui ne s'accompagnent de formules, récitées ou chantées. Ainsi, pour retrouver la survivance de la pensée magique, ce n'est pas du côté de la science qu'il faudrait chercher, mais du côté des arts dits phonétiques. Sans doute les liens qui unissaient la musique et la poésie à la magie de la parole et du son se sont peu à peu relâchés. Mais, malgré tout, la musique et la poésie gardent toujours quelque chose de leurs lointaines origines, cette puissance mystérieuse qui nous arrache à la vie réelle pour nous plonger dans un autre mode de l'existence.

Ústav pro filosofii a religionistiku FF UK
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1

DALIBOR ANTALÍK