

Čech, Pavel

[Stehlík, Ondřej. Ugaritské náboženské texty: kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové]

Religio. 2004, vol. 12, iss. 1, pp. 144-148

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125088>

Access Date: 27. 11. 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.

nie, zvláště nastolení světového řádu ohrožovaného však i nadále chaosem, tedy bohy destrukce, a z toho vyplývající teomachií. Závažná je i antropogonie, která přechází do hrdinského eposu (Abgal, Adapa, Atrachasis, Gilgameš atd.). Soubor mýtů tak tvoří – říkají autoři v závěru předmluvy – „celek, který je specifickým způsobem výkladů ‚geneze‘ bohů, světa, lidské společnosti i člověka samého“ (s. 19).

Jádrum knihy je samozřejmě vlastní slovník (s. 20-228). Obsah je pestrý. Jsou tu jména bohů a démonů i mytických hrdinů, viz např. výborně a poměrně podrobně zpracovaného Gilgameše (s. 82-87). Ale jsou tu i incipity závažných literárních statí jako *Enúma eliš* (s. 74-75), názvy bájných zvířat (pták Anzu, s. 30) i mytické závažných míst (Dilmun, s. 54; Duku, s. 55; podsvětí, s. 193) i objektů (strom života, s. 203; motyka, s. 144; zikkurrať, s. 224). Najdeme tu i souborná hesla, např. o panteonech (elamský, s. 61; chetitský, s. 93; kassitský, s. 110; urartejský, s. 218), nebo i shrnující hesla o kosmogonii a antropogonii (s. 113-117), o kosmologii (s. 118-120), o kultu předků (s. 121), či výrazně religionistické statí o sých (s. 146-150), o náboženských principech, např. *me* (s. 140), o symbolech a atributech bohů (s. 187), plodnosti (s. 191), posvátném sňatku (s. 194), zvěrokruhu (s. 228) atd. – Výběr hesel je široký a pečlivý. Samozřejmě existují hesla, kterými by bylo možno tento výběr doplnit nebo je uvést alespoň tak, že by v nich byl odkaz na heslo, které je ve slovníku obsaženo, např. bych doplnil heslo *šadu*, ale ušvedl bych jen „šadu viz duku“. Výběr hesel je u každé encyklopedie do jisté míry subjektivní nutno uznat, že zde je dobře promyšlený a vyvážený. Je tu vše podstatné.

Souhrnem lze říci, že kniha je velmi zdařilá a česká orientalistika opět osvědčila svou světovou úroveň. Čtenář, který sám není hlouběji obeznán se starým Předním východem, bude oceňovat asi především přehlednost a sdělnost knihy. Ten, kdo je alespoň poněkud obeznán se soustavným bádáním o Mezopotámii, bude potěšen šíří nabízených informací, jejich přesností a tím, jak jsou v encyklopedii zapracovány i zcela nové nálezy a jejich čerstvé interpre-

tace. Kniha je tak významným obohacením naší literatury o starověku.

JAN HELLER

Ondřej Stehlík, Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové,

Praha: Vyšehrad 2003, 392 s.

Již tři čtvrtě století uplynuly od nálezů první tabulky popsané zvláštním druhem klínopisu na syrské lokalitě Ras Šamra – Ugarit. Hodnota ugaritských textů byla rychle rozpoznána a dnes hrají klíčovou roli při studiu dobového pozadí Starého zákona, historie Předního východu mladší doby bronzové, srovnávací mytologie i srovnávací semitské jazykovědy. Překlady do živých jazyků na sebe nedaly dlouho čekat, ten český – z pera Stanislava Segerta – byl připraven již v 50. letech. Bohužel nikdy nevyšel a český čtenář si musel počkat dalších padesát let, než se tohoto úkolu dostal Ondřej Stehlík, absolvent Evangelické teologické fakulty UK, žák Jana Hellera a později i Nicka Wyatta. Proto mu nelze než upřímně poděkovat za knihu, která svým významem jasně aspiruje na religionistický počín roku. Na tom pochopitelně nic nemění ani kritický tón této recenze, která si klade za cíl korigovat autorův nutně jednostranný pohled, a proto zdůrazňuje jeho omyly, nikoli spolehlivě reprodukováná fakta.

Titul slibuje víc, než kniha nabízí. Autor si je toho vědom a upozorňuje, že pochopení ugaritského náboženství nemůže být úplně bez zahrnutí textů nalezených sice v Ugaritu, ale psaných v jiných jazycích, zejména akkadštině (s. 58). Zmínku zaslouží i adjektivum „kanaánská“ v podtitulu. Ironií osudu považujeme za nejpůvodnější výraz „kanaánského“ náboženství texty nalezené ve městě, jehož obyvatelé považova-

li „Kanaáncé“ za cizince! Jinak podtitul nelže, čtenáři se vskutku dostane „mýtů, legend, žalmů, liturgie, věšteb a zařikávání“ měrou vrchovatou. Škoda, že se do výběru nedostaly úchvatné skladby z tzv. Urtenova archívu: zařikání proti hadům, adresované Urtenovi samému, a fragment o bohu Choronovi.

Samotnému překladu je předeslán úvod o ugaritské historii, společnosti, jazyku, literatuře a náboženství (s. 17-74). V kapitole věnované historii Ugaritu je faraón 12. dynastie Amenemhet III., jehož socha byla v Ugaritu nalezena, chybně uveden jako Amenhotep III., významný vládce 18. dynastie (s. 27). Tabulka RS 20.212 byla napsána koncem 13., nikoli 12. století př.n.l. (s. 36-37), kdy již byla historie starověkého Ugaritu definitivně uzavřena. Seznam ugaritských králů, fragmentárně dochovaný na tabulce KTU 1.113, je tradičně vyzdvížen jako jediný – i když epigrafický a interpretačně problematický – ugaritský písemný pramen pro rekonstrukci historie města střední doby bronzové. Tak tomu však bylo pouze do roku 1998. Z tehdy publikovaných seznamů víme, že KTU 1.113 je třeba číst a interpretovat zcela jinak – co do posloupnosti králů doslova obráceně – a že téměř jistě neobsahoval „přes padesát jmen“ (autorovy údaje se mírně rozcházejí, srov. s. 26, 335 a 336).

Kapitola o jazyku trpí terminologickými nepřesnostmi. Zaměnění pojmů „grafém“ a „slovo“ vedlo k matoucímu zjištění, že „jediné slovo“ *l* „může znamenat“ zápornku, částici, předložku atd. (s. 42). Poznámka na s. 43 korektně uvádí ugaritské slovesné kmeny, bohužel s ní nebyl sjednocen přehled zkratk ugaritských kmenů, uvedený na s. 14 a vycházející ze starších, na hebrejštinu a arabštinu orientovaných gramatik. Následující poznámka, věnovaná právě gramatikám ugaritštiny, reflektuje stav k roku 1999. Není zmíněna ta nejdůležitější, *Ugaritische Grammatik* Josefa Troppera (Münster: Ugarit-Verlag 2000), ani její zkrácená verze *Ugaritisch* (Münster: Ugarit-Verlag 2002).

Velice zdařile a čtivě je pojednána kapitola o ugaritské společnosti, statistické údaje však nezohledňují nálezy z Urtenova ar-

chívu, publikované během posledního desetiletí.

Stránky 57-74 patří ugaritskému náboženství. Autor se „snažil o co nejobjektivnější fenomenologický přístup“ nezatížený teologickým předporozuměním, neboť „ctí ugaritské náboženství jako jev hodný samostatného odborného zájmu“. Toto náboženství pak pro něho je „jednou z podob náboženství kanaanského“, jehož „genuinní součástí, podmnožinou a pokračovatelem“ bylo i „židovské předexilní náboženství“ (s. 58). Tomu nelze než přitakat, přimlouval bych se však za nahrazení teologicky zatíženého a geograficky zavádějícího pojmu „kanaanský“ za přílehavější „syropalestinský“. Tuto metodologii však ne zcela sdílí některé starší pasáže, přejaté z autorovy disertace. Cituji: „El stojí nad třemi znesvářenými bohy a je nepohnutý a nepohnutelný, pevný a stálý a dalo by se říci věčný, kdyby toto slovo a s ním spojenou představu Semité znali“ (62; dis. 189). Pouze striktní eliadovské dělení pojetí času na cyklické a lineární může ospravedlnit takto paušální odmítnutí představ o věčnosti. Vždyť jen v Ugaritu samém se hovoří o věčném otroctví i o věčném kralování; o bohu *Rpu*, věčném králi, i o věčném Slunci. Popírat představu věčnosti a s ní spojené slovo (*‘lm*) u Semitů tedy očividně vyžaduje značnou dávku předporozumění. Obraz *Ela* stojícího nad třemi znesvářenými bohy (*Baalem*, *Jamem* a *Mótem*) je naprosto v pořádku, otázkou je, zda platí i opozice teogonie (*El*) versus kosmogonie (*Baal*), ta však tak jako tak není dostatečným důvodem pro změnu zavedené terminologie a rozdělení těchto bohů do kategorií makrokosmu a mikrokosmu. *El* je své role stvořitele světa neurvale zbaven poznámkou na s. 283, která nechápe, že semitismus „*Elkunirša*“ (*El*, stvořitel Země) svědčí o existenci tohoto konceptu v semitském prostředí nejspoději v době převzetí celého výrazu *Chetiy*. V rámci této kapitoly autor diskutuje i otázky ugaritské kosmologie, kultu a „náboženství v běžném životě“ (legendy, modlitby a magické texty). Stručná charakteristika jednotlivých bohů není součástí úvodu, nýbrž je připojena za překlad kanonických seznamů teoným (s. 280-298).

Ne zcela podložená je identifikace jednoho z nich s pozdějším národním bohem Amón-ců Milkómem.

Ekurzory do světa ugaritského náboženství pokračují i v poznámkách k překladu. Nejvíce zavádějící je snad poznámka k dějinám bádání: „Starší překladatelé upravovali *ilm* do podoby *ill*. Z důvodů filosoficko-náboženských byla smrtelnost bohů pro badatele donekdávna nepřijatelná“ (s. 143). Ve skutečnosti si až pozdější badatelé „upravili“ *ill* v *editio princeps* na *ilm*, zatímco ti starší, často ovlivnění Frazerem, byli Baalovou smrtí, která tak pěkně zapadá do fyziognomie sezónně umírajících bohů, vesměs nadšeni.

Za překladem následuje poměrně bohatý seznam „vybrané literatury“, rozdělený na díla obecnější povahy a ta, která se vztahují k jednotlivým textům. Lépe řečeno k některým z nich, protože z neznámých důvodů nepokrývá posledních osm textů od *KTU* 1.124 výše.

Autor evidentně neuznává zaběhlý způsob odkazů, v poznámkách pod čarou si většinou vystačí s „mnozí se domnívají“, „jedni to pokládají“ atp., maximálně prozradí jméno autora, nikdy o které z jeho – často mnoha – děl se jedná. To je oproti jeho disertaci jistý krok zpět. Užitečný je bohatý rejstřík biblických citací na konci práce. Přepis vlastních jmen je velice zjednodušený, nerozlišuje délky a nevyznačuje specifické semitské hrdelní hlásky *'alef* a *'ajin*.

Na první pohled je zřejmé, že po formální stránce se překlad inspiroval knihou Stehlíkova učitele Nicka Wyatta *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues* (Sheffield: Academic Press 1998). Stejně jako on uvádí každý celek krátkým komentářem shrnujícím děj, rezignuje na transliteraci originálu a předkládá čtenáři pouze české znění. V rozsáhlém poznámkovém aparátu pod čarou ovšem dá za vhodné blíže vysvětlit, transliteruje. V poznámkách je často použito i hebrejské písmo a výjimečně řecká abeceda, značná míra odborných, zejména filologických znalostí se tedy mlčky předpokládá. Zásady transliterace jsou krátce zmíněny na s. 13 a 41. Autor velice často uvádí ugaritské klí-

pisné znaky i v autografu, zejména chceli upozornit na možnou záměnu podobných písmen či jinou písařskou chybu.

Překlad vychází z nejpoužívanější kritické edice ²*KTU* (M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster: Ugarit-Verlag ²1995), což je jistě v pořádku. Bylo však zbytečné převzít do poznámek i její kritický aparát; vřadavý čtenář ho najde v ²*KTU* a ostatní bude sotva zajímat, kde písař některé znaky smazal, doplnil, přepsal atd. Poznámkový aparát je těmito odkazy podle mého názoru předimenzován a ty skutečně zajímavé poněkud zanikají. Užitečnější by bylo upozornit na tiskové a interpretační chyby v ²*KTU* samém.

V knize citelně postrádám křížové odkazy. Klíčová slova jsou při každém výskytu znovu komentována, zpravidla mírně odlišným způsobem. Může za to poměrně dlouhá doba, během které překlad vznikal? Kupříkladu o slovu *šd* „pole“ se vícekrát dočteme, že na rozdíl od hebrejského úzu označuje v ugaritštině spíše neobdělanou, divokou krajinu. Tato redundance od čtení poznámek opět spíše odrazuje (krom toho to není pravda: Ezau je „mužem pole“, tj. lovcem v protikladu k zemědělci; „polní zvěř“ je zvěř divoká v protikladu k domestikované atd.). Lépe by bylo zachovat „wyattovské“ schéma jedné obšírné poznámky, na kterou lze v ostatních případech jen stručně odkázat.

Jiným specifickým problémem je rekonstrukce poškozených nebo nedochovaných částí textu. Je třeba vyzvednout, že autor zůstává oběma nohama na zemi a zpravidla se nepouští do tvoření vlastní, moderní ugaritské poesie. Někdy se možná mohl i více spolehnout na práci jiných, např. text poškozeného sloupce *KTU* 1.5 IV vynikajícím způsobem doplnili autoři německého překladu pro autoritativní edici *Texte aus der Umwelt des Alien Testaments*. Z takto získaného textu vyplývá, že autorkou promluvy, která pokračuje na dalším sloupci, je bohyně Šapaš (což poznali již dříve Margalit, de Moor a jiní) a nikoli bůh smrti Mót, jak se domnívá Wyatt a po něm i Stehlík. Bylo by zvláštní, kdyby Mót radil Baalovi, jak se má

vyhnout jeho chřtánu, zatímco od Šapaš je taková rada zcela na místě a dodává textu zřetelnou strukturu *command-fulfilment*.

Autor při práci na překladu vcelku věrně sleduje originál, někdy i za cenu kostrbatější syntaxe. Nepřisluší mi posuzovat literární stránku jeho díla, které se blíží spíše doslovným překladům Segertovým než volnějším Hellerovým. V každém případě přístup je k originálu s potřebnou úctou a uznáním jeho kvalít. Vezmeme-li na pomoc jeho disertaci, zjistíme, že jednu z nejpoetičtějších pasáží baalovského cyklu (*KTU* 1.1 II 19-21 par.) přeložil hned třikrát:

Připrav pro něj / mě do země chléb,
umísti do prachu nádobu mou,
hrncem / z hrnce vylej obět k nitru
země,
klid k nitru pole.

(dis. 47)

Vykopej žlábek do země,
chleba dej do prachu,
nalej pokoj(nou obět) k nitru země,
med do hrnce k nitru pole.

(dis. 47⁹⁸)

Pohřbi do země válku
umísti do prachu svár.
Odlj úlitbu ke středu země,
med ze džbánu ke středu stepi.

(*Ugarit. náb. texty...*, 80 par.)

Předností poslední, „ostré“ verze je první bicolón, vyvážený a s kvalitním paralelismem. Možná stálo za to odvodit *ddym* od známého kořene vyjadřujícího lásku a vzhledem k charakteru bohyně Anat, které je promluva určena, překládat jako „vášeň“ namísto „svár“. Škoda, že ve druhém bicolónu není cítit přítomnost sémanticky závažného slova *šlm* „mír, pokoj“, jak tomu je u disertačního překladu. Také „nitro“ se zdá být lepším ekvivalentem pro ugaritské *kbd* (to, co je uvnitř, původně „játra“), než „střed“, který lépe vystihují pojmy *tk* a *qrb*. Konečně obtížný řetězec *arbdd* je snad lépe nerozkládat, ale odvodit od kořene *vrbd* (*qtl* s deverbativním prefixem), „být vlhký“.

Specifický je přístup k ugaritskému lexikálnímu bohatství, které je přiblíženo za

pomocí zvláštní směsi anglismů a archaismů jako „koluma“ (sloupec), „konvulze“ (křeč), „holožír“, „novměsíc“ apod. Víceznačná slova, která v určitém kontextu nabývají sexuální konotace, jsou překládána velmi jednoznačně.

V následujících odstavcích zkusím postupně upozornit na tiskové chyby, sporné či chybné filologické analýzy, místa, kde se autor překladu rozhodl následovat marginální či překonané teorie, a rozpory v textu poznámek.

Překlepy jsou poměrně časté, i když se v podstatě omezují na odborné termíny a přepis cizích slov. Na mapě Ugaritu (s. 25) je třeba opravit „Dagađuv chrám“ na „Daganuv“. Bůh Kemoš byl v Ugaritu zapisován grafémy *kmt*, nikoli *kmš* (s. 318, srov. s. 331). Zkomolená jména mají někteří z vládců Ugaritu: Amiđtamru na Amišatnar (s. 336), Jažiradu (grafémy *Y'đrd*) na Jadžiradu, Ibiranu na Ibiramu (s. 336). Niqmadu se objevuje hned ve třech dalších mutacích (Nigmadu – s. 17, Nikmadu – s. 156, a dokonce i Miqmadu – s. 31). Jednoho z nejvýznamnějších panovníků ugaritské historie máme doloženého i sylabicky, což je třeba respektovat a vokalizovat jako Jaquru (hebrejské *jāqūr* „přímý“), nikoli Jaquru (s. 336). Proslulé texty, zmiňující „Hospodina a jeho Ašeru“ byly nalezeny v Chirbet, popř. Hirbet či Khirbet (ale ne Kirbet) el-Qom a Kuntillet Ajrud (ne Arjud, s. 289-290). Paralelou k *npš* „duše“ není *btlt* (s. 344) „panna“, ale *brlt*. „Znak“ reprodukováný v úvodu k *Refájskému žalmu* (s. 332) je originálním příspěvkem Ugaritu k dějinám abecedy, avšak v daném textu se nevyskytuje.

Při transliteraci některých slov zlobil apostrof, označující 'alef či 'ajin, sémanticky závažná je záměna *mlk* (s. 132) „král“ za *ml'k* „posel“ a 'ny (s. 290) „ubohý“ za 'ny „já“.

Bohyně, jejímž vstupem do královského paláce začíná liturgie, zachycená na *KTU* 1.43 (s. 278-279.), není Ašera, ale Aštarta ('*trrt*). Poznámky 34 (s. 213) a 180 (s. 231) vysvětlují jiné slovo, než které je na jejich počátku uvedeno. „Morek, tuk, síla“ není *arh*, nýbrž *mh*. Ve druhém případě je správný ekvivalent pro „oslika“ *phl*, Stehlíkovo št je sloveso ze začátku dalšího verše.

V některých pasážích autor překladu podlehl vlivu svého učitele a přijal jeho interpretace, které se vši úctou a při nejlepší vůli nelze označit jinak, než jako odvážné, intuitivní a v kontextu ugaritských či biblických studií naprosto marginální. To je v případě Wyattovy knihy v pořádku a její význam to nijak nesnižuje, právě naopak – anglosaský svět má k dispozici dostatek překladů (někdy dosti nudných), které se fragmentárního ugaritského originálu drží naprosto věrně a spolehlivě. Jinak je tomu však v českém prostředí, kde čtenář-laik volky nevolky musí přijmout Stehlíkův „wyattovský“ výklad oplývající indoevropskými výpůjčkami, krví a sexem.

Několik příkladů: Záhadné grafémy *yw* (KTU 1.1 IV 14) byly ihned po publikaci tabulky dávány do přímé souvislosti s hebrejským tetragramem *YHWH*, což činí někteří (např. Garbini) dodnes. Stehlík se od tohoto názoru sice v poměrně obsáhlé poznámce (s. 84–85) distancuje, přijímá však ještě dobrodružnější Wyattovu ideu, která jak *yw*, tak *YHWH* odvozuje od indoevropského *djaus* „bůh“ (sic!).

Další obětí odvážné etymologie je nejvyšší bohyně ugaritského (i izraelského) panteonu Ašera. Její jméno v žádném případě nelze odvodit od Š kmene kořene \sqrt{wr} „zářit“, propast mezi *'atir(a)tu* a **muš(a)-'irtu* je příliš hluboká (korektní ocenění této bohyně čtenář nalezne v jejím medailónku na s. 289–290).

V mýtu *O narození vznešených bohů Šachara a Šalima* (KTU 1.23) hrají významnou roli bohyně Ašera a Rachma(j). Wyatt, věren své slabosti pro uranická božstva, vidí v Rachma(j) hypostazi bohyně slunce Šapaš a Stehlík ho – i když poněkud váhavě – následuje (s. 253 a také 191). Rachma(j) je přitom bezpochyby epiteton bohyně Anat (KTU 1.6 II 27: *rh m 'nt*), která vystupuje, podobně jako Rachma(j) v KTU 1.23, v roli kojné královských synů (Yasiba v KTU 1.15 II 27; dvou kojenců na slonovinovém obložení z královského paláce v Ugaritu; Ramsese II., faraona se semitskými předky). Dvě ženy, které bůh El potkáva na počátku mýtu (*mš'ltm*) jsou, jak gramatický tvar a zejména kontext napovídají, prostitutky, nikoli odbornice na „pře-

skakování ohňů jako u indoarijců“ (s. 255). Také spojitost tohoto textu s rituální předsvatební obřizkou je pravděpodobně dílem badatelské fantazie. Lze proto přivítat, že máme k dispozici i střízlivější český překlad, který uveřejnil Stanislav Segert (*Religio* 2/1, 1994, 53–69).

Autor překladu na sebe vzal jistě důležitý a nelehký úkol, konečný výsledek však vzbuzuje rozpaky. Zatímco komentáře k ugaritským reáliím a biblickým paralelám vesměs prozrazují jeho dlouholetý badatelský zájem, filologické pasáže často volají po odborné revizi. Kniha byla koncipována tak, aby oslovila co nejširší čtenářské spektrum. Otázkou zůstává, zda nebude školený čtenář zaskočen některými z výše uvedených rysů poznámkového aparátu a zda bude laická veřejnost akceptovat menší čtivost překladu jako nutnou daň za věrnější reprodukci fascinujícího originálu.

PAVEL ČECH

Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), Judajismus, křesťanství, islám,

Olomouc: Nakladatelství
Olomouc 2003, 661 s.

Všechna tři monoteistická náboženství představují významný faktor v současném světě. Proto pro pochopení současného světa je důležité poznávat nejen tato jednotlivá náboženství, ale také shody i odlišnosti v jejich důrazech a jejich vzájemné vztahy. Významným příspěvkem, který může napomoci k tomuto pochopení, je slovník *Judajismus, křesťanství, islám*, vydaný na sklonku loňského roku Nakladatelstvím Olomouc.

Srovnání prvního a druhého vydání slovníku. Slovník, rozdělený do tří částí (judajismus, křesťanství, islám), představuje druhé, zásadně přepracované a přibližně o 50% rozšířené vydání *Slovníku judajismus, křesťanství, islám*, vydaného Mladou