

Ikonická a anikonická tradice v náboženství starověkého Izraele

Eva Janáčková

Biblický zákaz zobrazování

Hebrejská Bible obsahuje několik zákazů namířených proti vytváření božských obrazů. Nejdůležitější z nich je uveden ve druhém přikázání Dekalogu (*Ex* 20,4-6; *Dt* 5,8-10), které ve svém prvním verši zahrnuje explicitně vyjádřený zákaz výtvarného zobrazování:

Nezobrazíš si *Boha* zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.

Z hebrejského znění druhého přikázání biblického Desatera ale explicitně nevyplývá, k čemu se zde uvedený zákaz zobrazování vztahoval. Walther Zimmerli v této věci již v padesátých letech minulého století jednoznačně dokázal, že do češtiny sice nepřesně přeložený začátek následujícího verše *Ex* 20,5 / *Dt* 5,9 („Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.“) se primárně netýkal zákazu zpodobení, nýbrž zákazu namířenému proti uctívání *jiných bohů*, jak jej známe z původní verze prvního přikázání Dekalogu.¹

Přesto vedle nepoměrně větší části badatelů, kteří z právě popsaného důvodu spojují zákaz zobrazování původně s *jinými bohy*, existují i dnes autoři hájící tezi, že od počátků byl tento zákaz vztažen na Hospodina, *Boha Izraele*.²

Jako určitý kompromis zde může figurovat názor Diany V. Edelmanové, podle níž se historie zákazu zobrazování ve starověkém Izraeli odvíje podle toho, zda se interpretace tohoto zákazu zrovna soustředila na zpo-

1 Walther Zimmerli, „Das zweite Gebot“, in: Walther Zimmerli, *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, (Theologische Bücherei 19), München: Kaiser 1958, 234-248.

2 Srov. Martin Prudký, „Duo loci vel locus duplex unanimis: K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu“, in: Ladislav Beneš (ed.), *Ministerium Verbi Divini: Sborník k 60. narozeninám Pavla Filipiho*, Praha: Farní sbor československé církve evangelické Praha-Vinohrady 1996, 116-117.

dobení *jiných bohů*, a nikoli na obrazy Hospodina, nebo právě naopak na zobrazení Boha Izraele.³

Nejstarší vrstvou druhého přikázání je pravděpodobně jeho první část, kterou lze doslovně přeložit jako „neučiníš si obraz (*pesel*)“. Verze zákazu zpodobování nacházející se v *Deuteronomiu* je starší, z čehož vyplývá snaha datovat především pomyslný zrod verše *Dt* 5,8, jehož původ bývá určován do období 6. století př.n.l. a je dáván do souvislosti s pozdní fází takzvaného deuteronomistického hnutí.⁴

Obecně řečeno, ve Starém zákoně nalezneme jak pasáže, které nejsou kultovní výtvarné tradici nijak nakloněny, tak verše, jež k ní přistupují neutrálně nebo jsou vůči ní dokonce vstřícné. Podle Bible bylo v Prvním chrámu například dovoleno umístění kultovních předmětů, které pravděpodobně reprezentovaly či symbolizovaly Boha: zdobená schrána úmluvy, dvě rozměrné sochy cherubů, zlatá menora apod. Tyto předměty byly chápány jako naprosto legitimní, jak poznamenal Robert P. Carrol, možná proto, že nebyly skutečnými „objekty uctívání“ Boha, nýbrž pouze jakýmsi „prostředky“.⁵ Zákaz zpodobování tedy mohl být podle výše zmíněného autora ve své době interpretován tak, že se vztahoval jen na předměty, jež bezprostředně sloužily k uctívání, a ne na všechny výtvarné formy zpodobování.

Anikonická tradice

Trygve N. Mettinger ve své studii *No Graven Image?* předpokládá, že výslovný zákaz výtvarného zpodobování byl v hebrejské Bibli formulován až na základě předchozí izraelské anikonické tradice, jež měla svůj dávný původ v západosemitském prostředí.⁶ Termín „anikonismus“ vztahuje definici ke „kultům, ve kterých se nevyskytuje ikonické zobrazení božstva (antropomorfní či zoomorfní), jež slouží jako převládající nebo hlavní kulturní symbol“.⁷

3 Diana V. Edelman, „Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics“, in: Diana V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, Kampen: Eerdmans 1995, 185-186.

4 Michael B. Dick, „Prophetic Parodies against Making the Cult Image“, in: Michael B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Creation of the Cult Image*, Winona Lake: Eisenbrauns 1997, 13; Trygve N. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995, 177-178.

5 Robert P. Carroll, „The Aniconic God and the Cult of Images“, *Studia Theologica* 31, 1977, 52.

6 T. N. Mettinger, *No Graven Image?...*, 195, 197.

Dále rozlišuje mezi tzv. programovým anikonismem, který se týká poměrně pozdního explicitního zákazu zobrazování Boha ve Starém zákoně a vedle druhého přikázání se objevuje například v *Dt* 4,15-19, a tzv. *de facto* anikonismem, jenž má mnohem starší tradici, vůči obrazům jiných bohů je tolerantní a není předmětem ani výsledkem teologické reflexe⁸ či není nijak dáván do souvislosti s pozdější ikonofóbií či ikonoklasmem.⁹

Tzv. programový anikonismus vychází z přísné teologické spekulace, kterou Mettinger navrhuje klást do souvztáhnosti s deuteronomistickou teologií Božího jména. Deuteronomistické hnutí bylo tvůrcem své vlastní teologie: Jahve měl být ve svém svatostánku zastoupen pouze svým jménem, a ne žádnou sochou, jak bychom mohli očekávat na základě obecně rozšířené praxe sousedních semitských národů. Explicitní zákaz zobrazování boha má tedy plynout právě z prostředí deuteronomistického hnutí.¹⁰

Tradice tzv. *de facto* anikonismu se zdá autorovi být stejně stará jako stavba Šalomounova chrámu v Jeruzalémě (10. století př.n.l.), ne-li dokonce ještě o pár století starší. Tento jistě obrazně vyčtený datační odhad by však mohl být podepřen skutečností, že podle některých badatelů¹¹ (upozorňuji, že ne většiny) existuje v nálezích antropomorfně zpracovaných figur na území Palestiny z doby pozdně bronzové (1600-1200 př.n.l.)

7 T. N. Mettinger, *No Graven Image?...*, 19. Pokud budu v této práci užívat termíny „anikonismus“, „ikonismus“ či jejich odvozené tvary, chápu obsah těchto pojmů primárně tak, jak to učinil T. N. Mettinger v definici „anikonismu“, která zahrnuje také bližší specifikaci ikonického typu zobrazování. Uvedený autor ale do své definice nijak nezpracoval problém náboženských symbolů, proto se budu v této práci držet pojetí, které chápe tyto symboly jako anikonické.

8 R. S. Hendel v tomto bodě s T. N. Mettingerem nesouhlasí. Zastává názor, že v pozadí tzv. *de facto* anikonismu stojí implicitní teologie, která je předdeuteronomistická a jejímž leitmotivem byla starozákonní zkušenost obsažená např. v *Ex* 33,20, podle které nemůže nikdo vidět Boha, a přitom přežít. Ronald S. Hendel, „Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel“, in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Uitgeverij Peeters 1997, 220-221.

9 Rozlišení mezi tzv. *de facto* a tzv. programovou tradicí užil poprvé současný švédský novozákonně orientovaný badatel Birger Gerhardsson, a to v souvislosti s křesťanstvím, když se snažil popsat proces postupného mizení původního náboženského zápalu. T. N. Mettinger, *No Graven Image?...*, 18.

10 Spojení teologie Božího jména a odmítnutí kultovních obrazů se má podle autora společně vyskytovat např. v *Dt* 12,2-7 a 2 *Kr* 21,1-9. Tryggve N. Mettinger, „Israelite Aniconism: Development and Origins“, in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Uitgeverij Peeters 1997, 177-178.

11 Např. Ronald S. Hendel, „The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel“, *Catholic Biblical Quarterly* 50, 1988, 367; Theodore J. Lewis, „Divine Images and Aniconism in Ancient Israel“, *Journal of the American Oriental Society* 118, 1998, 36-54.

a doby železné (1200-600 př.n.l.) určitá diskontinuita.¹² Pozdní doba bronzová se v tomto ohledu vyznačuje nálezy poměrně velkého množství mužských i ženských postav, které znázorňovaly božstva. Naopak z doby železné, která v dané oblasti začíná přibližně kolem roku 1200 př.n.l., tedy v časech, kdy Mojžíšova skupina Hebrejců proniká z Egypta do Kanaánu, bylo v porovnání s výše uvedeným obdobím do dnešní doby nalezeno méně dokladů antropomorfních zobrazení, z nichž navíc může být skutečně jenom několik jednoznačně považováno za znázornění božstva. Výsledkem srovnání těchto dvou období má být konstatování obecného poklesu užití antropomorfních zobrazení během doby železné.¹³

Dalším z dokladů dlouhé tradice *de facto* anikonismu je podle Mettingera výskyt dvou anikonických zobrazení z 10. století př.n.l. Jedná se o tzv. prázdný trůn, který se měl nacházet v Jeruzalémském chrámu, přičemž byl údajně tvořen dvěma velkými zlatými cheruby a měl na něm být usazen neviditelný Bůh, a o archeologicky doložený výskyt přinejmenším jedné kamenné macevy, vztyčeného posvátného sloupu, ve velesvatyni chrámu v Aradu.¹⁴

Prázdný trůn a maceva podle zmíněného autora náleží k typickým příkladům způsobu, jak bylo možné zobrazovat boha, a přitom se vyhnout jeho ikonickému zpodobení. Je nutné si však uvědomit, že existenci prázdného trůnu v Šalomounově chrámu nelze archeologicky prokázat a jeho umístění zde je pouze hypotetickou, i když dnes obecně přijímanou konstrukcí, která vychází z Hospodinova přídomeku „trůnící na cherubech“, jež nalezneme např. v 2 Kr 19,15; 1 Pa 13,6 nebo Ž 80,2; 99,1. Jeruzalémský prázdný trůn má mít původně kanaánsko-foinický předobraz – výskyt podobných prázdných trůnů se předpokládá konkrétně v Týru a Sidonu.¹⁵ T. N. Mettinger je zařazuje k tzv. prázdnno-prostorovému anikonismu, zatímco macevy, jež se vedle Aradu nacházely také v Megiddu, Lakiši, Bét-Šemeši, Tel Danu,¹⁶ vsazuje do rámce tzv. hmotného anikonismu.¹⁷

12 Jedná se o pouze přibližné datování jednotlivých období. Upřesnění a další podrobná rozčlenění daných etap viz Othmar Keel – Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992, 17.

13 Trygve N. Mettinger, *No Graven Image?* ..., 16, 137; čerpá z O. Keel – Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole...*, § 79, 82, 109, 111, 235. Považuji zde za patřičné uvést, odkud Mettinger tuto tezi přejímá, protože později byla jedním z autorů zmíněné studie vyvrácena a opuštěna.

14 T. N. Mettinger, *No Graven Image?*..., 16-17.

15 Trygve N. Mettinger, „Cherubim“, in: Karel van der Toorn (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1995, 366.

16 T. N. Mettinger, *No Graven Image?*..., 167.

Ve svém recentním článku „Israelite Aniconism: Developments and Origin“¹⁸ se však Mettinger distancuje od svého předchozího názoru, že programový anikonismus nutně vyrůstá z *de facto* anikonismu. Spojení mezi těmito dvěma anikonickými tradicemi nyní vidí jako nepřímé, a pokud v minulé studii zdůrazňoval ve vztahu k programovému anikonismu bezprostřední roli macev, v tomto příspěvku naopak klade značnou váhu na jiný prvek nezobrazující tradice, a to na prázdný trůn v jeruzalémském Šalomounově chrámu.

Christoph Uehlinger však poměrně přesvědčivě prokazuje, že vedle anikonické formy zobrazování božstev, jíž se věnoval především Mettinger, existovala ve starověkém Izraeli během doby železné také tradice ikonická, oplývající zoomorfními i antropomorfními znázorněními bohů a bohyň. Podnětem pro toto tvrzení mu bylo především zásadní přehodnocení původních archeologických nálezů a také nové objevy pocházející z oblasti Palestiny stejného období. Dříve i jím¹⁹ proklamovaný názor o všeobecném poklesu figurativních antropomorfismů v době železné (jeden z argumentů Mettingerova pojetí) Uehlinger vyvrátil, přinejmenším co se týče ikonografie vztažené ke kultu, a přišel s novou hypotézou, že během doby železné II (přibližně 900-600 př.n.l.) byly v Palestině v hlavních královských svatyních (v Samaří a Jeruzalémě) umístěny antropomorfní kultovní sochy Jahva.²⁰

Teorie vysvětlující vznik zákazu zpodobování

Vraťme se zpět k tématu anikonické tradice starověkého Izraele. Vedle T. N. Mettingera ji v nedávné době mnoho dalších badatelů spojovalo se vznikem zákazu zobrazování, a to především díky tomu, že čistě anikonický proud byl pojímán jako nedílná součást nejranější fáze náboženství Izraelitů.

Názorové postoje těchto autorů můžeme rozlišit podle důvodu, jenž měl dle nich vést ke vzniku zákazu zobrazování:²¹

17 Základní dělení na prázdno-prostorový a hmotný anikonismus viz T. N. Mettinger, *No Graven Image?...*, 19.

18 T. N. Mettinger, „Israelite Aniconism...“, 173-204.

19 Viz pozn. 13.

20 Christoph Uehlinger, „Antropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images“, in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Uitgeverij Peeters 1997, 97-156.

21 Základní přehled prvních čtyř teorií podává R. S. Hendel, „The Social Origins...“, 368-372).

- (1) Walther Zimmerli se v již zmiňované studii „Das zweite Gebot“ domnívá, že ke vzniku zákazu zobrazování došlo proto, že Hospodin byl Izraelity vnímán jako „dějinný Bůh“. ²² Ten sférou dějin nijak neopovrhne, naopak se v ní setkává s Izraelem, což ho zásadně odlišuje od jiných bohů starověkého Předního východu. Pokud by si někdo chtěl pro sebe vytvořit Hospodinovo zobrazení, jeho svoboda by tím byla v této oblasti narušena, protože pouze Hospodin určuje, kdy se Izraeli zjeví, nikoli člověk.
- (2) Dalším důvodem pro vznik anikonické tradice mohlo být přesvědčení, že Hospodin nemůže být žádnou magickou praktikou (tedy ani svým zpodobněním) manipulován, a to opět právě proto, že je „Bohem dějinným“. Tento postoj má velmi blízko k názoru prvnímu, vlastně je jeho rozvinutím; nepřekvapí nás proto, že původcem tohoto pojetí byl taktéž W. Zimmerli. ²³
- (3) Gerhard von Rad zastává v díle *Theologie des Alten Testaments* názor, že podklad pro zákaz jeho obrazů vytvořily určité Hospodinovy vlastnosti, jako jsou „transcendence a skrytost“. A právě vzhledem k těmto charakteristikám Boha Izraele, které jej významně odlišují od jiných starověkých božstev, nemůže být Bůh Izraele nikterak zpodobován. ²⁴
- (4) Dalším motivem stojícím za vyloučením kultického ikonismu mohla být v hluboké minulosti snaha zásadně odlišit boha původně nomádských Hebrejců od bohů usazeného kanaánského obyvatelstva, kteří disponovali mnoha jeho podobiznami. Tento názor je v současné době zastáván celou řadou badatelů, např. Othmarem Keelem ve studii *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* nebo Christophem Dohmenem v monografii *Das Bilderverbot*. ²⁵

22 W. Zimmerli, „Das zweite Gebot“..., 245-246.

23 W. Zimmerli, „Das zweite Gebot“..., 245-248. – Právě nebezpečí magické manipulace se zobrazením Boha, které je viděno jako hlavní důvod pro vznik zákazu zpodobování, je v české odborné literatuře zastáváno snad nejčastěji. Srov. Jan Heller, „Desatero: Úvod a výklad“, in: Jan Heller – Milan Mrázek *Zákon a proroci*, (Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty 7), Praha: Kalich 1984, 35; Jan M. Lochman, *Desatero. Směrovky ke svobodě: Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*, Praha: Kalich 1994, 42; Dalibor Papoušek, „Desatero“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 214; Martin Prudký, „Nezobrazíš si Boha“: Poznámky k významu a důsledkům biblického přikázání“, in: Ladislav Puršl (ed.), *Při brodu Jabok: Sborník pro Mireiu Ryškovou*, Praha: Advent – Orion 2001, 168-169.

24 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser 1958, 216.

25 Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1977,

Vedle této teorie existují její další obměny. Například Joseph Guttman v článku „The ‚Second Commandment‘ and the Image in Judaism“ připisuje zákaz zobrazování pouštní zkušenosti izraelských kmenů. Během pobytu na poušti totiž dle Guttmanna přijali opatření, které je mělo ochránit před vytvářením podobných model, jaké měly okolní usdlé národy.²⁶

Naproti tomu Robert P. Carroll ve své studii „The Aniconic God and the Cult of Images“ neodvozuje tento zákaz z reakce, která měla být původně namířená proti náboženským představám starověkého Kanaánu, nýbrž z postoje obráceného proti zoomorfním kultům Egypta oplývajícími přemírou božských zobrazení.²⁷

- (5) Posledním samostatně vyčleněným postojem je názor Ronalda S. Hendela, který v článku „The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel“ ukazuje, že zákaz božských obrazů může být taktéž výsledkem izraelského protikrálovského postoje. Původně kanaánský El, jenž byl později do jisté míry ztotožňován s Jahvem, býval podle autora figurálně zobrazován téměř stejně jako starověcí králové Předního východu. Aby nebyly jeho obrazy zaměňovány s královými, bylo zpodobení Boha zakázáno.²⁸

Podobnou teorii zastává i William W. Hallo v příspěvku nazvaném „Texts, Statues and the Cult of the Divine King“. S dvěma posledně jmenovanými badateli se dále shoduje John M. Kennedy v článku „The Social Background of Early Israel’s Rejection of Cultic Images“, a to v tom, že zákaz namířený proti znázorňování chápe jako reakci proti instituci království a jeho ideologii. Podle tohoto pojetí vytvářel na počátku izraelských dějin kult znázorňování Boha velké finanční zdroje a poskytoval celkovou podporu vládnoucí třídě království. Celý tento systém však měly pozdějším odmítnutím kultovních obrazů zespondu nahodit nižší, převážně rolnické vrstvy.²⁹

Vedle uvedených pěti základních postojů existuje samozřejmě celá řada dalších teorií, které vznik zákazu zobrazování na samém počátku izraelských dějin vysvětlují jiným způsobem.

37-45; Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonn: Peter Hanstein 1985, 237-244.

26 Joseph Guttman, „The ‚Second Commandment‘ and the Image in Judaism“, in: *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages*, Northampton: Variorum Reprints 1989, 163.

27 R. P. Carroll, „The Aniconic God ...“, 55.

28 R. S. Hendel, „The Social Origins...“, 374-384.

29 John M. Kennedy, „The Social Background of Early Israel’s Rejection of Cultic Images: A Proposal“, *Biblical Theology Bulletin* 17, 1987, 138-144.



Zmíněné přístupy jsou však vesměs založeny na chápání zvláštní odlišnosti, případně až výjimečnosti náboženství Izraelitů ve vztahu k sousedním náboženstvím Předního východu. V této souvislosti bylo v minulých desetiletích jasně prokázáno, že i jiní bohové platili za „dějinné bohy“, že i jiná božstva se nesměla stát předmětem magické manipulace, že kromě Hospodina existovali i jiní bohové, kteří byli chápáni jako „transcendenci a skrytí“, a že izraelské, protikanaánsky či jinak namířené postoje často skončily u toho, že se nakonec nechaly značně ovlivnit tím, proti čemu horlivě brojily.³⁰

Ačkoliv někteří badatelé považují izraelský anikonismus za jeden z nejdůležitějších znaků, jenž zásadním způsobem odlišoval náboženství starověkého Izraele od náboženství jeho sousedů, v nedávné době se pokoušel již uvedený T. N. Mettinger naopak několikrát prokázat, že anikonická tradice starověkého Izraele se utvářela na základě obecně rozšířeného anikonismu západních Semitů, a v západosemitské oblasti dokonce nalézá samotný původ této tradice.

Izraelský anikonismus proto nelze v žádném případě chápat jako specifický rys, který by odlišoval náboženství Izraele od náboženství jiných semitských národů starověkého světa. Pokud bychom takový znak přece jen hledali, mohli bychom jej podle Mettingera nalézt v explicitním vyjádření samotného zákazu zpodobování. Jedině výslovný zákaz namířený proti tvorbě božských obrazů, například takový, jaký známe z druhého přikázání Dekalogu, by pak mohl náležet k oné *differentia specifica* starověkého Izraele.³¹

Ikonická tradice

Vedle anikonické tradice existoval v rané fázi izraelských dějin také bohatý ikonický proud, pro což svědčí četné biblické zprávy, jež dokazují, že Jahve byl uctíván přinejmenším v zoomorfním zpodobení jako býk nebo had Nechuštán, že sošky jiných bohů byly umístěny v nejrůznějších svatyních,³² že obraz Ašery byl uctíván dokonce v Jeruzalémském chrámu³³

30 Carl D. Evans, „Cult Images, Royal Policies and the Origins of Aniconism“, in: Lowell K. Handy – Steven W. Holloway (eds.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gosta W. Ahlstrom*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, 197.

31 T. N. Mettinger, *No Graven Image?...*, 195-197.

32 Bob Becking v této souvislosti dokonce hovoří o „ikonickém polyteismu“, který měl být znakem státního náboženství severní Izraele. B. Becking, „Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?“, in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Uitgeverij Peeters 1997, 167.

33 Dokladem mohou být starozákonní verše *1 Kr* 15,14; *2 Kr* 21,7; 23,6.

nebo že poblíž dveří izraelských domovů bývaly umístovány sošky zvané *ʿrāpīm*³⁴ apod. Tuto tradici dokládají také poměrně četné archeologické nálezy, a to stejně jako v případě biblických pramenů na úrovni oficiálního i lidového kultu. Objevy nejružnějších forem zoomorfických a antropomorfních zobrazení bohů a bohyň totiž potvrzují, že zákaz zpodobování nebyl přinejmenším do počátku poexilního období buď vůbec uplatňován, nebo alespoň přísně dodržován.

I přes výše uvedené skutečnosti je dodnes náboženství Izraelitů velmi často nahlíženo jako od svých počátků zcela anikonické.³⁵ Tento pohled má podle Karla van der Toorna spojitost s hlubokou transformací izraelského náboženství během 6. a 5. století př.n.l., kdy došlo k totální proměně náhledu na jeho vlastní dějiny. Uvedený autor píše: „Tehdejší kolektivní paměť byla zasažena jistým druhem amnézie, výsledkem čehož bylo, že na kdysi vzkvétající uctívání obrazů bylo nyní vzpomínáno jako na cizí narušování náboženství otců.“³⁶

Tvůrci zodpovědní za tuto „metamorfózu“ byli již zmínění deuteronomisté. Jejich negativní postoj vůči ikonickým obrazům byl vnitřně spojen s povýšením role Tóry, jež měla v jejich pojetí poskytnout novou identitu Izraelitům jako „lidu Tóry“. Zákaz namířený proti obrazům a zdůraznění statusu Tóry jsou z tohoto pohledu navzájem komplementární, neboť Tóra měla nahradit kultovní obraz, a to ve všech oblastech náboženského života.

Nejvýraznější příklad, který demonstruje uvedenou proměnu, nalézá K. van der Toorn v souvislosti s úlohou schrány úmluvy, ve které byly podle *Dt* 10,1-5 a *I Kr* 8,9 uloženy dvě kamenné desky s vytesaným Desaterem, jež tam uschoval sám Mojžíš. Autor předpokládá, že tento a obdobné verše jsou výsledkem deuteronomistické redakce, která měla zakrýt skutečnost, že v arše byl původně umístěn kultovní obraz nebo nějaký hmotný symbol Hospodina. Deuteronomisté ho pak měli nahradit kamennými deskami se zjeveným Božím slovem, přičemž funkce archy zůstala stejná:

34 Mezi badateli, existují určité neshody ohledně toho, co přesně označuje hebrejský výraz *ʿrāpīm*, s nímž se lze setkat např. v *Gn* 31,19,34,35; *I S* 19,13,16; *Ez* 21,26. Pravděpodobně se jednalo o malé sošky domácích bůžků, které mohly být užívány například k léčení či k věštění. Podrobněji viz Theodore J. Lewis, „Teraphim“, in: Karel van der Toorn (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1995, 1601-1608.

35 V pozadí tohoto názoru může stát často i ne zcela uvědomělá představa, která je však v dnešní době již stěží udržitelná a obhajitelná, totiž že náboženství s kultovními obrazy jsou určitým způsobem méně rozvinutá než náboženství, která jich neuvžívají. Karel van der Toorn, „The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah“, in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Uitgeverij Peeters 1997, 232.

36 K. van der Toorn, „The Iconic Book...“, 240.

sloužila dál jako ohnisko Boží přítomnosti, a to až do svého uloupení či zničení, ke kterému došlo pravděpodobně při pádu Jeruzaléma v roce 587/6 př.n.l., protože později v obnoveném, tzv. Zerubábelově chrámu již instalována nebyla.³⁷

Důvodem pro deuteronomistickou náhradu posvátného obrazu posvátným slovem může být představa, že Bůh Izraele je lidským okem nespátitelný. Vždyť ani Mojžíšovi, který je v hebrejské Bibli pojímán jako ideální předobraz všech proroků, nebylo i přes jeho vlastní přání dovoleno zahlédnout podobu Boha. V *Ex* 33,20-23 se v této souvislosti píše:

„Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.“ Hospodin pravil: „He, u mne je místo; postav se na skálu. Až tudy půjde moje sláva, postavím tě do skalní rozsedliny a zakryji tě svou dlaní, dokud nepřejdu. Až dlaň od-táhnu, spatříš mě zezadu, ale mou tvář nespátí *nikdo*.“³⁸

Uvedené vysvětlení však spíše stojí v linii deuteronomistického podání, skutečný motiv proto setrvává v oblasti spekulací, jisté však je, že měl co do činění s programem jahvistické centralizace kultu propagované deuteronomistickým hnutím.³⁹

Hypotéza umístění sochy Jahva v Prvním chrámu

Zabývejme se nyní konkrétní otázkou, jež svou podstatou pochází z ikonického pojetí náboženství starověkého Izraele, a to zda je možné, že po dobu Prvního chrámu (asi 950-587/6 př.n.l.) uvnitř stála socha Hospodina.

Ve snaze nalézt uspokojivou odpověď se mnozí badatelé museli intenzivně potýkat právě s problémem deuteronomistické reinterpretace izraelských dějin, přesto větší část z nich došla k závěru, že První chrám měl zcela anikonickou povahu. Jahve v něm měl být reprezentován pouze prázdným cherubovým trůnem umístěným nad schránou úmluvy.⁴⁰

Početně menší skupina badatelů však ikonické zpodobení Hospodina v Jeruzalémském chrámu předpokládá, a to především ve formě antropomorfní sochy.⁴¹ Nutné je však zdůraznit, že neexistuje žádný přímý doklad, který by tuto hypotézu potvrdil. Z kultovních soch, ve starověkých

37 K. van der Toorn, „The Iconic Book...“, 241-242.

38 *Ex* 24,9-11 však líčí, že Mojžíš, Áron, Nádab, Abihú a sedmdesát z izraelských starších viděli Boha Izraele.

39 K. van der Toorn, „The Iconic Book...“, 247-248.

40 Tento názorový proud nejlépe reprezentuje Tryggve N. Mettinger, který na tomto postojí staví svůj další výzkum. T. N. Mettinger, *No Graven Image?...*, 16, 139, 167; id., „Israelite Aniconism...“, 198, 203.

41 Explicitně tak v poslední době činí např. Ch. Uehlinger, „Antropomorphic Cult Statuary...“, 148, 153; Herbert Niehr, „In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple“, in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism,*

chrámech Předního východu bohatě rozšířených, se do dnešních dnů žádná nedochovala, nemůžeme proto očekávat, že by byla socha Jahva během babylonského plenění Jeruzaléma v roce 587/6 př.n.l. ušetřena, pokud by v Prvním chrámu byla skutečně umístěna. Vždyť samotný prázdný trůn tvořený zlatými cheruby byl s největší pravděpodobností v tuto dobu uloupen, protože pozdější biblické zprávy se o něm již nezmiňují.

Mezi nepřímé důkazy posilující předpoklad umístění kultické sochy Hospodina v Jeruzalémském chrámu náleží podle Herberta Niehra⁴² následující:

- (1) Rozšířená praxe umísťování soch v chrámech starověkého Předního východu zobrazujících buď vlastní podobu nebo symbol zde uctívaného božstva. Pro oblast Palestiny autor předpokládá kultovní sochy Jahva v Samaří⁴³ a v Aradu.⁴⁴
- (2) Jeruzalémský chrám je ve Starém zákoně i starověkých epigrafických dokladech pojímán jako „dům Boží“ nebo také „dům Hospodina“, což má podle Niehra znamenat, že zde Bůh pobývá obdobně jako člověk ve svém vlastním domově. V době královské (asi 950-587/6 př.n.l.) se totiž ještě prý nelze setkat s představou, že Jahve obývá nebesa; ta se objevila pod vlivem deuteronomistické teologie Božího jména až v poexilní době, kdy už byl První chrám, tedy pozemský příbytek Hospodinův, zničen.
- (3) Další nepřímý doklad mohou představovat biblické texty reflektující existenci sochy Hospodina v Šalomounově chrámu: (a) Obecná fráze „spatřit tvář Hospodina“, která se v nejrůznějších obměnách objevuje velmi často v *Žalmech* (např. *Ž* 17,15; 42,3; 63,3), může opisovat návštěvu kultovního místa, kde je socha Boha vystavena, aby ji mohli všichni zájemci vidět. (b) Verše jako *Ž* 68,25; 100,2-5 údajně dokládají existenci procesí, v jejichž čele byla kultovní socha Hospodina nesena. (c) Oslava svátku Hospodinova povýšení na trůn v Jeruzalémském chrámě, jak ji snad zachycují *Ž* 47; 93; 95-99, by bez existence sochy Jahva byla sotva realizovatelná. (d) Verše jako např. *Lv* 3,11.16; *Nu* 28,2.24 mají dále potvrzovat, že soše

and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, Leuven: Uitgeverij Peeters 1997, 73-95.

42 H. Niehr, „In Search of YHWH's Cult Statue...“, 73-90.

43 Starý zákon vedle polyteismu v Samaří (např. 2 *Kr* 18,34) reflektuje také obecnou existenci soch těchto bohů (např. *Iz* 10,9-11).

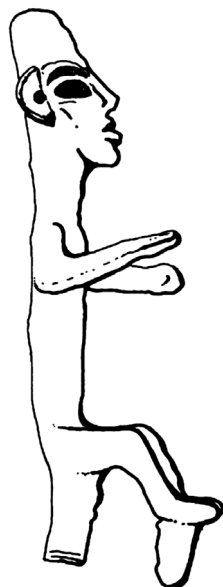
44 Macevy objevené při vykopávkách v Aradu autor nepovažuje za jasný doklad anikonickeho kultu Jahva, jak to činí např. T. N. Mettinger. Naopak upozorňuje na plynulý přechod mezi macevou a figurální sochou božstva. H. Niehr, „In Search of YHWH's Cult Statue...“, 79.

Hospodina byly nabízeny obětiny ve formě potravin. Specifický typ oběti v této souvislosti představoval tzv. předkladný chléb,⁴⁵ o kterém se píše v *Ex* 25,30; 35,13; *1 Kr* 7,48 a jenž měl být kladen k nohám Hospodinovy sochy ve svatyni. (e) Biblické pasáže jako *Iz* 6,1; *Ez* 16,8 by mohly svědčit o tom, že kultovní socha byla oblečena a podle *Ex* 24,10; *Ez* 1,22.26; 10,1 i zdobena klenoty či drahým kamením. (f) Předexilní zprávy Míkajáše v *1 Kr* 22,19 a Izajáše v *Iz* 6 údajně pojednávají o tom, že jmenovaní proroci spatřili sedící sochu Hospodina na trůnu.

Návrhy na zobrazení Jahva

I přes nové a zásadní archeologické objevy a významná přehodnocení starých nálezů nejsou badatelé dodnes schopni antropomorfní zobrazení Jahva jednoznačně identifikovat. Nejde samozřejmě jen o určení jeho podoby, jaká se možná nacházela v Jeruzalémském chrámu, nýbrž o obecný dobový způsob jeho zobrazování.

V průběhu posledních let se však vyskytlo několik více či méně relevantních návrhů. Mezi možné indicie podle Ronalda S. Hendela⁴⁶ náleží například: Bronzová, asi 14 cm vysoká soška pocházející z Chasóru a vytvořená v 11. století př.n.l. (obr. 1), znázorňující mužskou sedící postavu s pokrývkou hlavy, ovšem bez rohů, jež by jasně určily, jestli se jedná o božstvo či ne. Dále bronzová, asi 10 cm vysoká stojící figura z Megidda z konce 11. nebo počátku 10. století př.n.l., která v ruce drží štít, což však umožňuje tuto sošku identifikovat také jako zpodobení boha Rešefa. Mezi vhodné adepty se taktéž řadí na výšku asi 4 centimetry měřící bronzová pěst z Jeruzaléma z 10. století př.n.l., jež původně patřila figurální soše, avšak později byla pravděpodobně užívána jako amulet.⁴⁷ Podobně lze uvažovat o dvou postavách vyrytých na miniaturním vápencovém oltáři asi 9 cm vysokém

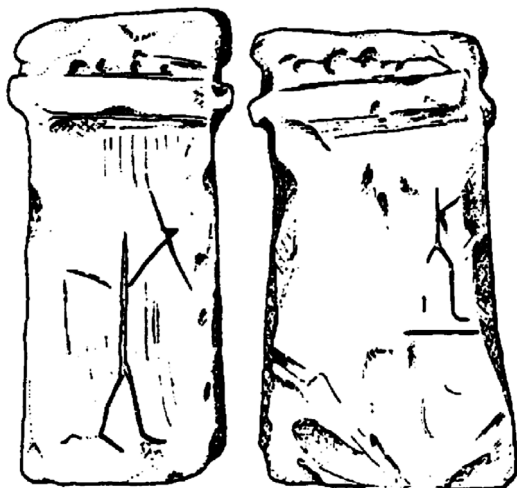


Obr. 1. Bronzová soška z Chasóru (11. století př.n.l.)
Převzato z R. S. Hendel, „Aniconism and Anthropomorphism...“, 213, obr. 1.

45 V doslovném překladu toto sousloví znamená „chléb tvář“.

46 R. S. Hendel, „Aniconism and Anthropomorphism...“, 212-216.

47 Ch. Uehlinger, „Antropomorphic Cult Statuary...“, 103.



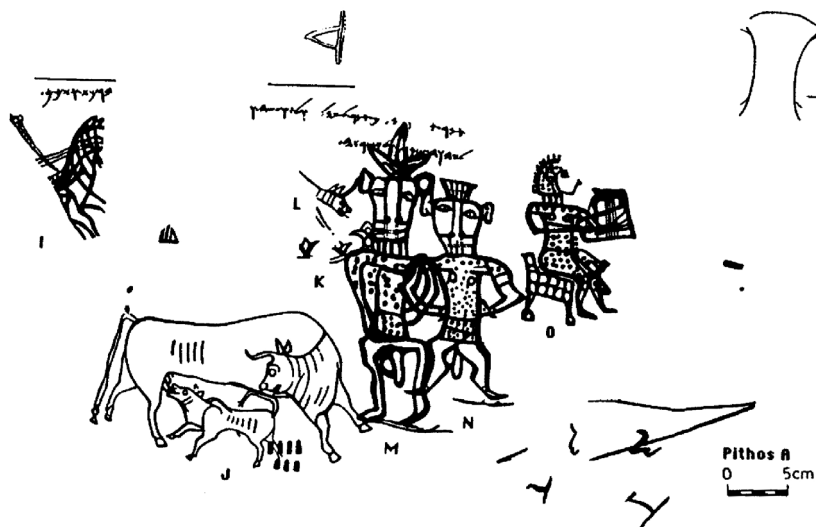
Obr. 2. Vápencová stéla s vyrytými figurami pocházející z Gezeru (10. století př.n.l.)

Převzato z Ch. Uehlinger, „Anthropomorphic Cult Statuary...“, 105, obr. 5.

a pocházejícím z Gezeru z 10. století př.n.l. (obr. 2), kdy jedna je znázorněna, jak drží zbraň, zatímco druhá, menší, má pozvednuté ruce; případně o bronzové sedící figuře, asi 10 cm vysoké, z Tell el-Oreme z 8. století př.n.l., již však V. Fritz identifikuje jako zobrazení boha Ela.

Další možné zpodobení Hospodina, Boha Izraele, se podle jiných badatelů nachází na kresbě umístěné na tzv. pithu A pocházejícím z Kuntillet al-Adžrúd na severu Sinajského poloostrova a datované do první poloviny 8. století př.n.l. (obr. 3). Je vhodné předznamenat, že právě nálezy převážně epigrafického charakteru z lokace tohoto objevu, k němuž došlo v letech 1975-1976, zásadně ovlivnily proces reinterpretace dějin starověkého Izraele.⁴⁸ Vraťme se však zpět ke kresbě, na níž jsou zobrazeny celkem tři figury: dvě stojí poblíž sebe, třetí, sedící, se nachází za nimi a hraje na lyru. Badatelé, kteří toto vyobrazení spojují s nápisem, jenž je umístěn nad dvěmi většími postavami a zní: „Žehnám vám při Jahvu Samařském a při Ašeře jeho“, pokládají největší mužskou figuru s býčím ušima a ocasem, případně pohlavním údem, za zobrazení Jahva, zatímco v menší ženské postavě s naznačenými prsy a býčím ocasem, stojící po jeho boku, spatřu-

48 V české odborné literatuře o tomto nálezu a jeho důsledcích pojednali Dalibor Antalík („Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele“, *Religio* 4/2, 1996, 127-138) a Ondřej Stehlík („Hospodin a (jeho?) Ašera: Probíhající reorientace starozákonní bibliistiky“, *Teologická reflexe* 6/2, 2000, 159-169).



Obr. 3. Kresba na pithu A z Kuntillet al-Adžrúd (1. polovina 8. století př.n.l.)
Převzato z Ch. Uehlinger, „Anthropomorphic Cult Statuary...“, 147, obr. 59.

jí zpodobení bohyně Ašery jako jeho manželky.⁴⁹ Větší část odborné veřejnosti však s tímto závěrem nesouhlasí a dvě hlavní postavy považuje za dvojité vyobrazení egyptského boha Bese, případně menší ženskou figuru za zpodobení jeho manželky Beset.⁵⁰ Ohledně postavy hrající na lyru panují zásadní spory, zda se jedná o vyobrazení člověka nebo boha, mužského nebo ženského pohlaví.

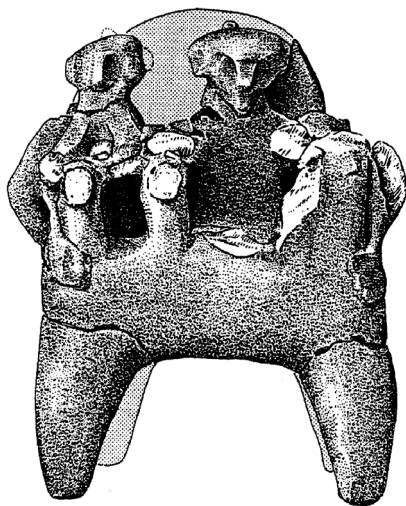
Brian B. Schmidt, jenž zastává prvně zmíněnou hypotézu, tedy že na uvedené kresbě je vyobrazen božský pár, považuje tato zpodobení za ilustrativní příklad kompozitní formy, jež je tvořena antropomorfními i zoomorfními prvky a pro kterou má výraz *Mischwesen*. Schmidt je původcem skutečně originální teorie, dle níž se biblický zákaz zpodobování božstva, jak jej známe například z druhého přikázání Dekalogu, nevztahoval na sféru neživých přírodnin, flóry a *Mischwesen*, protože tyto formy nejsou explicitně uvedeny v žádném zákazu zobrazování nacházejícím se v Bibli. Konkrétní vědomost, jak bylo možné zobrazovat Boha, pak dle Sch-

49 Viz např. Brian B. Schmidt, „The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts“, in: Diana V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaism*, Kampen: Eerdmans 1995, 96-102.

50 Např. M. B. Dick, „Prophetic Parodies...“, 6. Ch. Uehlinger, „Anthropomorphic Cult Statuary...“, 142-146.

midtovy koncepce měly mít kněžské vrstvy deuteronomistů, jejichž vědění se však později zcela vytratilo.⁵¹

Christoph Uehlinger tuto koncepci rezolutně odmítá a navrhuje vidět zdobené Jahva a Ašery například v terakotové plastice pocházející z Judska konce 8. nebo počátku 7. století př.n.l., která se dnes nachází v mnichovském Prähistorisches Museum (obr. 4). Tento artefakt tvoří dvě postavy, umístěné pravděpodobně na trůnu. U větší z nich není jasné, zda sedí či stojí, byla však identifikována jako muž s vousy, zatímco v té menší, zřejmě stojící, je spatřována žena. Vedle těchto antropomorfních figur se nacházejí pouze zčásti dochované zvířecí postavy představující lvy nebo sfingy.⁵²



Obr. 4. Terakotová plastika z Judska (konec 8. nebo začátek 7. století př.n.l.)

Převzato z Ch. Uehlinger, „Anthropomorphic Cult Statuary...“, 150, obr. 61.

Období Druhého chrámu

Jak už bylo řečeno, hypotetická socha Jahva a prázdný cherubový trůn patrně vzaly za své během babylonského dobytí Jeruzaléma v roce 587/6 př.n.l. V Druhém chrámu se s nimi pravděpodobně právě z tohoto důvodu nesetkáváme. Na základě absentujících biblických zpráv, ale také s ohledem k textu židovského historika Josepha Flavia z 1. století n.l. se obecně předpokládá, že velesvatyně Jeruzalémského chrámu byla v tomto období zcela prázdná. Josephus Flavius ve *Válce židovské* píše:

Nejvnitřnější část byla dlouhá dvacet loket a rovněž byla od vnějšku oddělena opo-
nou. Nebylo v ní docela nic, byla úplně nepřístupná, neposkvrněná a nikdo ji nesměl
spatřit. Nazývala se nejsvětější svatyně. (*Bell.* V,219)⁵³

51 B. B. Schmidt, „The Aniconic Tradition...“, 102-105.

52 Ch. Uehlinger, „Anthropomorphic Cult Statuary...“, 149-151.

53 Josephus Flavius, *Válka židovská II: Zkáza Jeruzaléma*, přel. Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka, Praha: Academia 32004, 113.

Dokonce i velká zlatá menora byla zřejmě umístěna před tímto nejsvatějším místem a ani není jisté, zda vůbec měla symbolizovat Hospodinovu přítomnost v chrámu.

Někteří badatelé jako například Bernd J. Diebner přesto existenci kultovního zpodobení Boha ve velesvatyni Druhého chrámu hájí, a to až do začátku hasmoneovského období, tedy přesně do znovuzasvěcení chrámu v prosinci roku 164 př.n.l., kdy mělo být toto zobrazení odstraněno z důvodu jeho neakceptovatelných helénistických asociací.⁵⁴

Je nanejvýš pozoruhodné, že numismatické nálezy z oblasti Palestiny dosvědčují poměrně náhlý přerod ikonické tradice v anikonický proud. Diana V. Edelmanová v této souvislosti konstatuje: „Hasmoneovští panovníci striktně dodržovali oba aspekty anikonické tradice: zákaz obrazů jiných božstev než Jahva a Jahva jako takového. Maximálně se také snažili neumísťovat své vlastní podobizny na mince, čímž skoncovali s praxí, která začala v perském období a pokračovala během celé seleukovské éry.“⁵⁵

Někteří badatelé se proto distancují od všeobecně zastávaného názoru, který předpokládá, že umění Druhého chrámu mělo zcela anikonickou povahu,⁵⁶ a kladou počátek plného prosazení této tendence až do doby nástupu prvních příslušníků hasmoneovské dynastie v Judsku.⁵⁷

Tato praxe se pak v židovském společenství stala v podstatě jedinou možnou normou během následujících téměř tří set let (přibližně 150 př.n.l. – 150 n.l.), a to až do odeznění důsledků Bar Kochbova povstání (132-135 n.l.). Hlavní důvod, proč došlo k tak radikálnímu obratu směrem k anikonismu, není zcela jasný. V nedávné minulosti bylo však v této záležitosti učiněno několik hodnotných návrhů, které shrnuje L. I. Levine:⁵⁸

- (1) Náhlá změna mohla být traumatickou reakcí na znesvěcení Jeruzalémského chrámu Antiochem IV. v roce 167 př.n.l.
- (2) Mohlo se jednat o výsledek přísného a strohého postoje k oblasti umění, který zastávali saduceové kontrolující záležitosti židovské Palestiny v době pozdního Druhého chrámu.

54 Srov. H. Niehr, „In Search of YHWH’s Cult Statue...“, 95.

55 D. V. Edelman, „Tracking Observance...“, 222.

56 Viz např. Rachel Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 1998, 237; ead., *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden – New York – Kopenhagen – Köln: E. J. Brill 1988, 285.

57 Lee I. Levine, „Art, Architecture, and Archaeology“, in: Martin Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, New York: Oxford University Press 2002, 844; H. Niehr, „In Search of YHWH’s Cult Statue...“, 95.

58 L. I. Levine, „Art, Architecture...“, 844.

- (3) Změna mohla být výrazem hasmoneovské politiky, která se snažila rozvíjet specifické rysy židovského projevu, jež mohly ovlivnit dokonce umělecké formy jako takové.
- (4) Mohlo jít o celkovou reakci židovského společenství na proces postupné helenizace a s tím související hrozbu vnějších vlivů.

Závěrem je možno pouze dodat, že hledání jediné příčiny, proč došlo právě k tomuto poměrně razantnímu zvratu, se dle mého soudu vždy ukáže jako liché, a to nejen kvůli všeobecně rozšířené zkušenosti, že nikdy neexistuje jedno jediné vysvětlení, nýbrž naopak konglomerát mnoha vzájemně provázaných, více či méně důležitých důvodů, nýbrž také z prosté skutečnosti, že v izraelských dějinách se podobné, poměrně rychlé změny v minulosti již udály, přinejmenším v 6. století př.n.l., kdy deuteronomistické hnutí vytvořilo několik explicitních biblických zákazů zobrazování, jež byly bezpochyby reflexí názorového obratu směrem k anikonismu.

Ikonická tradice se pak znovu začala rozvíjet až ve 2. a 3. století n.l. Období jejího opětovného rozkvětu však spadá do doby tzv. rabínského judaismu, který se svým charakterem od předchozího vývoje starověkého Izraele již zásadně odlišuje.

Shrnutí

Na podkladě biblických a mimobiblických textů, ale i archeologických nálezů z Palestiny především doby železné jsem se pokusila rekonstruovat anikonický i dříve často opomíjený proud ikonický ve starověkém Izraeli, jež vedle sebe s většími či menšími potížemi koexistovaly přinejmenším do počátku období tzv. Druhého chrámu, kdy začala na určitý čas zcela převládat anikonická tradice. Do této doby nebyl biblický zákaz výtvarného zobrazování pravděpodobně buď vůbec uplatňován, nebo alespoň nebyl přísně dodržován.

Anikonická tradice starověkého Izraele byla do nedávných let jednotlivými badateli silně zdůrazňována, především pod vlivem nekritického přejímání deuteronomistického pohledu na izraelskou minulost. Souběžně existující ikonická tradice, oplývající zoomorfními i antropomorfními znázorněními božstev, však pravděpodobně utvářela náboženský svět starověkého Izraele podobnou měrou jako tradice anikonická.



SUMMARY

Iconic and Aniconic Traditions in the Religion of Ancient Israel

The principal aim of the article is on its general level a survey of the so called iconic and aniconic traditions in the religion of ancient Israel, with its thematic range being limited to the preexilic era and to the beginning of the exile period. Attention has been paid to the analysis of the prohibition of cultic representation which is to be found in the Second Commandment of the Old Testament Decalogue in its Hebrew wording. On the basis of biblical literary sources and archaeological finds in predominantly Iron Age Palestine, the aniconic and formerly marginalized iconic traditions have been restored, whose more or less problematic coexistence can be traced up to the beginning of the Second Temple period, when the aniconic tradition took over for a certain amount of time. Until then the biblical prohibition on visual representation probably either had not been exercised, or it had not been observed strictly.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

EVA JANÁČKOVÁ

e-mail: eva.janacova@c-mail.cz