

# POHŘEBNÍ RITUÁLY A KULT PŘEDKŮ ČI VZPOMÍNKA NA ZESNULÉ – STŘEDNÍ CESTA<sup>1</sup> (SONDY DO VYBRANÝCH BIBLICKÝCH TEXTŮ)

EVA VYMĚTALOVÁ HRABÁKOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Eva.Vymetalova@htf.cuni.cz

## FUNERAL RITUALS AND THE CULT OF ANCESTORS OR REMEMBRANCE OF THE DEAD: THE MIDDLE WAY (PROBES INTO SELECTED BIBLICAL TEXTS)

**Abstract:** We're trying to discover the three basic phases of transition in the ritual of the funeral. The first stage is the separation, the second transition, the third new integration. These stages we are exploring in the case submitted to ancient texts. The biblical texts, we focus on the celebration the dead ancestors. Methods: descriptions, comparison.

**Keywords:** rites of passages; cult of the dead; Biblical Israel; feast, prophetic critique; Psalm 23

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 94, 2023, No. 1 - 2, Number of Article 4, p. stránka 47 – 66.

DOI: 10.14712/12117617.94.1-2.4

Vědomě předávaná úcta k příslušníkům předchozí generace je teologickou i antropologickou konstantou každého národa.<sup>2</sup> Souvisí s posledním z přechodových rituálů, kterým je pohřeb a opakovaná připomínka smrti člena rodiny. Nejinak je tomu i u náboženské zkušenosti starověkého, či chceme-li biblického Izraele. O podobě úcty k předkům se můžeme leccos dovědět z vlastních biblických textů, avšak musíme si zároveň uvědomit, že nevznikaly odděleně od okolního světa a nezávisle na kultu okolních etnik a národů.<sup>3</sup>

## Metodologický introit

K výrazným badatelům, kteří se explicitně věnovali studiu a výzkumu přechodových rituálů patřil nepochybně Arnold van Gennep, jehož publikace *Přechodové rituály*<sup>4</sup> vytýčila základní kompendium rituálních zlomů, které doprovází fyziologické

<sup>1</sup> Podle všeobecně rozšířeného badatelského diskurzu o minimalistech, maximalistech a zastáncích středového proudu.

<sup>2</sup> SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství*. Antropologie. Praha: Portál, 2004, s. 24. ISBN 80-7178-886-4.

<sup>3</sup> MACIA, Lorena Mirales. *MarzeaH y thíasos*. Una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo. ILU. REVISTA DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES. ANEJOS. Serie de monografías. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid. Anejo XX-2007. ISBN 978-84-669-3014-7.

<sup>4</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*, přeložila Helena Beguivinová, Praha: Portál 2018. ISBN 8026213742, 9788026213741

zraní a sociální přerod jednotlivců v rámci jejich vlastního prostředí a daného času. Ačkoliv se autor zaměřil na téměř náhodný blíže nedefinovaný výběr rituálů z celého tehdy dostupného světa, druhotně reflektované pozorování těchto rituálních aktivit mu umožnilo vyzorovat jednu zjevnou pravidelnost a to tzv. tři fáze každého z přechodových rituálů. Jedná se o známé rozdělení rituálů na tři kroky: preliminální etapu, liminální etapu a postliminální etapu přechodového rituálu. Jinými slovy se jedná o fáze odloučení, hraniční proměny a nakonec začlenění. Tato terminologie, dnes již upozaděného přístupu, se však na dlouhá léta vžila jako běžně používaný model, který se dá použít i v rámci našeho výkladu. Nelze pochopitelně obejít ani Viktora Turnera<sup>5</sup>, antropologa, který věnuje pozornost jednotlivci v rámci jeho společenského prostředí, jež přetváří jedince v rámci jeho vývojových fází. Turner vnímá každý rituál jako symbolické sebevyjádření dané společnosti.

Pro rozbor našich textů, které se dotýkají života a smrti obyvatel starověkého Předního východu je poměrně zajímavý Turnerův důraz na *communitas*<sup>6</sup>, která jedinci umožňuje prožívat a sdílet hraniční proměny vlastní existence. Genepova prostřední, tedy liminální fáze, hraje v jeho pojetí ústřední úlohu. V ní podle V. Turnera „*communitas*“ přebírá ústřední roli a přetváří identitu účastníků přechodového rituálu.<sup>7</sup>

Naším záměrem je pak představení vývoje a utváření pospolitosti západní části starověkého Předního východu, se zvláštním ohledem na starověké Hebrejce, a to na podobě pohřebního rituálu a připomínkových slavností za mrtvé. V článku charakterizujeme pojmy, jakými jsou kult, rituál a přechodový rituál, který je jedinečný a zpravidla jen jednou za život se konají, a v návaznosti na kulturní antropoložku Catherine Bell<sup>8</sup> pojímáme přechodový rituál i z hlediska jeho praxe a užitečnosti pro rodinu i širší skupinu.

### Úcta k předkům v Sumeru

Úcta k předkům je odvoditelná od charakteristických pohřebních a vzpomínkových rituálů. Zevrubný popis pohřebních obřadů nacházíme zejména v královských archivech<sup>9</sup>. Je zřejmé, že připomínané rituály poukazují zejména na mimořádnou

<sup>5</sup> TURNER, Viktor. *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press, 2004 (přeloženo z anglického originálu z roku 1969).

<sup>6</sup> *Communitas*, -tis femininum.

<sup>7</sup> TURNER, Viktor. *Průběh rituálu*, s. 125.

<sup>8</sup> Viz BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*: Oxford: Oxford university Press 1992, 2009, ISBN: 978-0-19-973362-0

<sup>9</sup> WILSON, John Albert-Thomas George, ALLEN (ed.). *The Sumerian King List*. 4rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1973. ISBN 0-226-62273-8.; CDLI contributors. 2024. "The Weld-Blundell Prism or Sumerian King List." Cuneiform Digital Library Initiative. March 2, 2024. <https://cdli.mpiwg-berlin>.

úlohu panovníků, komunikujících s lidským i božským světem. Za všechny jmenujme Gilgameše, vzorového reprezentanta sumerského světa.<sup>10</sup>

Pro další ilustraci můžeme použít dva pohřební rituály. První předkládaný rituál se týká Šu-suena, čtvrtého krále urské dynastie (2037–2029 př. n. l.) a Geme - Lama, hlavního kněze Baba v Girsu.

Smuteční rituál má obvykle svou mytologickou předlohu, kterou ve starých sumerských textech naplňuje například pláč nad mladým mrtvým bohem Ašgim. Součástí smutečního rituálu je přesný soubor obětí, jež jsou předkládány bohům u příležitosti pohřbu. Jedná se o koláče, různé druhy ovoce, pivo, víno a med, mléko, horkou a studenou vodu.

Separční rituál, tzv. první fázi přechodu, zahajuje posel, který obléká a očišťuje sochu, jež přichází, ale nemůže kráčet, která má oči, ale nevidí a ústa, jimiž nemluví. Posel je nepřímo ztotožňován s bohem Dumuzim, mladým umírajícím bohem. Dumuzi je tedy průvodcem zesnulého do podsvětí.<sup>11</sup>

VIII. tabulka akkadského *Eposu o Gilgamešovi* výstižně popisuje pohřební rituál, který vykonává Gilgameš za svého přítele Enkidua. Součástí rituálu je slavnostní oblékání Enkiduovy sochy. Socha zesnulého hrdiny představuje imaginárního partnera podsvětní bohyně Ereškigal. Rituál odpovídá slavnosti *taklimtu*<sup>12</sup> a pohřebnímu vzpomínkovému rituálu *kispu*<sup>13</sup>. Duch zesnulého přechází do sochy, která se „divadelní formou“ přesouvá do říše mrtvých. Živí posílají zesnulého na onen svět a v přeneseném slova smyslu za ním zavírají dveře. Už nepatří do světa živých.

*Sotva se ukázal první třpyt jitra,  
v zemi Gilgameš rozhlásit dal:  
„Kováři, brusiči drahokamů, kovotepci, zlatníku, rytče,  
vytvoř přítele mého, vytesej jeho sochu!“  
Sochu přítele jeho vytvořili,  
jeho údy nadlidských rozměrů byly.*

---

mpg.de/postings/188.; Glassner Jean-Jacques and Benjamin R Foster. 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

<sup>10</sup> GEORGE, A. R.. *The Babylonian Gilgamesh epic: introduction, critical edition and cuneiform texts I.-II.* Gilgamesh. Oxford: Oxford University Press, 2003. ISBN 0198149220  
K tomu srov. *Epos o Gilgamešovi*. Přel. Prosecký, Hruška a Rychtařík. Praha: Lidové noviny, 2003, 410 s. ISBN 80-7106-517-X

<sup>11</sup> K tomu srov. KATZ, Dina. *The Image of the Netherworld in the Sumerian sources*. Capital Decisions Ltd (April 2003), 488 s. ISBN 978-1883053772

<sup>12</sup> *taklimtu*; *taklittu* – „zobrazení“. Pořízení sochy zesnulého před pohřbem a začlenění do liminární fáze pohřbu. *The Assyrian Dictionary*, s. 80.

<sup>13</sup> *kispu(m)*; *kispu* – „rozlámání“; pohřební vzpomínková slavnost. *The Assyrian Dictionary*, s. 241nn.

„...z lazuritu tvá prsa, ze zlata tvé tělo...“<sup>14</sup>

Fáze proměny zesnulého, tzv. druhá fáze přechodu, je spojována s obětováním potravinových darů božstvům, které má většinou podobu uzavřeného ceremoniálu, odehrávajícího se v soukromých domech. Tuto praxi potvrzuje *Epos o Gilgamešovi*, v němž se popisuje, jak tento urucký král připravoval v rámci pohřebního rituálu dárky pro podsvětní bohy.

Sumerské pohřební rituály přitom rozlišují dvojí lidskou duši *im*, duši mrtvého, která opouští tělo a výraz *gidim*, ducha, v něhož se posléze lidská duše proměňuje. Přechod mezi *im* a *gidim* právě představuje fázi proměny pohřebního přechodového rituálu. Tak je zesnulý připraven na sestup do podsvětí. Zesnulý se tak stává právoplatným obyvatelem světa mrtvých, podsvětních entit, bohů podsvětí. Není již součástí společenství těch, kteří mají duši, nýbrž se stává duchem.

Tak je připravena třetí fáze přechodového rituálu, během níž se duch začleňuje do nového prostředí. Nápodoba pohřebního rituálu mytickým poslem poukazuje na jeho supranaturální moc. (Gilgameš denně obětuje svému zesnulému otci Lugalbandovi, pochopitelně za asistence slunečního boha Šamaše, který při svém kosmickém putování vstupuje do světa živých i mrtvých.) V *Eposu o Gilgamešovi* pak zesnulého při pohřbu doprovází pohřební výbava, k níž patří lůžko, trůn, oblečení a olej.

### **Babylónský rodinný kult – kult předků**

Během přechodového rituálu ve fázi začlenění se silně zdůrazňuje přináležitost potomků k jejich předkům, k jejich „tělu a krvím“ *šírurum u dámú*.<sup>15</sup> Tak je zajišťována rodinná kontinuita, neboť po zesnulém nastupuje nový dědic, a to většinou v pokrevní linii. Kult předků se zároveň prolíná s dalším přechodovým rituálem, jímž je svatba. Během svatebního obřadu se slučuje „tělo a krev“ obou rodin, a proto se musí vyjádřit úcta k předkům obou rodových linií. Děje se tak formou obětování jídla a pití.

V Babylónii byla smrt zahrnuta do obecnosti živých, a proto bylo navázání společenství na předchozí generace naprosto neodmyslitelné. V popředí kruhu předků bývá v babylónském, podobně jako západosemitském, kultu jeden zbožštěný eponymní předek, bůh otců. Známým obětním rituálem předků je *kispu ginu*. Babylónský i asyrský pojem *kispum* je odvozen od slovesa *kasápu*<sup>16</sup>, což

<sup>14</sup> [http://www.gbv.cz/joomla/attachments/202\\_Epos%20o%20Gilgame%C5%A1ovi.pdf](http://www.gbv.cz/joomla/attachments/202_Epos%20o%20Gilgame%C5%A1ovi.pdf), s. 61 /cit. 2016-03-18/

<sup>15</sup> VAN DER TOORN, Karel. *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. Studies in the history and culture of the Ancient Near East, v.7, Leiden: E.J. Brill 1996, s. 42.

<sup>16</sup> „Rozlomení na malé kousky.“

je obvyklý výraz pro provozování kultu předků. Jedná se především o obětování jídla. Oběť patří předkům z otcovy rodiny. Ačkoliv je celý rituál slavnosti *kispum* obtížné rekonstruovatelný, ví se, že obvykle byl připravován „trůn pro podsvětní bytosti“, v sumerštině GIŠ-GU-ZA GIDIM, v babylónském překladu *kussu eṭimmē*. Rituál se, jak známo, konal ve prospěch „podsvětních zbožštěných předků“ v babylónštině *ana eṭimmē kimtišu*<sup>17</sup>. Trůn hrál roli především v královské rituální úctě k předkům. V běžné populaci se upřednostňovala „slavnostní tabule“ v babylónštině *paššur sakké*, hostina, na níž participoval zejména nejstarší syn.<sup>18</sup>

Hlavní součástí kultu předků je invocace mrtvých jejich jménem *šumam zakaru. zakir šumim*, „ten, jehož jméno je vyzýváno“. Ve starobabylónských textech je v rámci slavnosti *kispum* vyzván sluneční bůh Šamaš.<sup>19</sup> Je zajímavé, že ženské obětnice předkům jsou opakovaně nazývány termínem *nađitu*<sup>20</sup> boha Šamaše<sup>21</sup>. Modlitba během *kispum* oslovuje Šamaše coby božského partnera zesnulých žen a další zemřelé členy rodiny. Bohové a mrtví jsou často oslovováni v těsném spojení. Je zřejmé, že představy o existenci předků zahrnují jejich proměnu v božské bytosti. Tato skutečnost je známa v Emaru i ve Starobabylónské říši. Karel van der Toorn však podotýká, že zejména ve starobabylónských textech může být označení bohové jen eufemismem pro zesnulé předky.<sup>22</sup> Slovo bohové je totiž vždy v plurálu. Ukazuje se, že ve středobabylónských textech se vyskytují dvě skupiny předků: *etemmu* a *ilánu*. V novoasyrských textech jsou zmiňovány entity DINGIR *abi* „bůh otce“ a DINNIN *ummi* „bohyně matky“.

### Spící předkové

Pro budoucí úvahy o jisté souvztažnosti s kultem předků u severozápadních Semitů, konkrétně pak v Izraeli, je jistě důležitá zmínka o existenci domu a místnosti otce rodiny, kde je přítomno smuteční rituální lůžko, které najdeme v *Eposu o Gilgamešovi*<sup>23</sup>. Něco podobného vyjadřuje sumerský hymnus na slunečního boha, který popisuje funerální slavnost, vypovídající o předcích, kteří jedí, pijí a spí ve

<sup>17</sup> *kimtu(m) – rodina; šu – jeho (on)3.os.sg.m.; eṭemmu(m) – duch (zemřelého) „Pro duchy jeho rodiny“.*

<sup>18</sup> VAN DER TOORN, Karel. *Family religion in Babylonia, Syria, and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. Studies in the history and culture of the Ancient Near East, v., Leiden: E. J. Brill 1996, s. 52.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>20</sup> *Nađitu(m)* se překládá jako „neplodná“.

<sup>21</sup> Stejným názvem byla v sumerském městském státu Sipparu či jinde v Mezopotámii označená i specifická kněžská vrstva – Šamašovy kněžky. Slovo *nađitu(m)* vystihuje specifikum její kněžské úlohy. Ve svém statutu kněžky zasvěcené bohu Šamašovi v Sipparu nesměla porodit děti a žila v celibátu. V dalších oblastech Mezopotámie byly zvyklosti různé.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>23</sup> „A nyní *Gilgameš*, přítel můj a milovaný bratr, na lože vznešené ukládá tě.“ s. 34 <http://files.sposs.webnode.cz/200000310-df433e03d8/Epos%20o%20Gilgamesovi.pdf>

svém domě. Tento příbytek je obrazem domu, v němž přebývá božstvo Dumuzi.<sup>24</sup> Poetické vyjádření, že „předkové spí v domě rodiny“ v adresátech vyvolává představu, že předkové byli pohřbíváni v komplexu rodinných sídel. Archeologická evidence<sup>25</sup> tuto jednoznačnou představu problematizuje, neboť se to netýká všech zesnulých. Někteří byli pohřbíváni za hradbami. Prostor, v němž přebývají předkové, je však označován jako ložnice. Je zřejmé, že stále musíme mít na mysli náboženskou součinnost zesnulého otce a jeho syna. Jeví se též pravděpodobným, že nešlo o skutečné pohřbívání lidských ostatků do lidských obydlí, ale pouze o sochy předků, které byly náležitě uctívány v rámci slavnosti, připomínající předky. Například Epos o Gilgamešovi zmiňuje Enkiduovu a Lugalbandovu sochu.<sup>26</sup>

### Autorita předků

Zesnulí předkové se náležitě ctili a opečovávali, neboť zajišťovali kontinuitu rodiny či „klanu“ *kimtum* a pochopitelně také jeho budoucí trvání, tedy existenci potomstva. Obrat „Dumuziho dům“, zmiňovaný v pohřebních slavnostech, to nepřímou potvrzuje. Úcta k předkům však poukazuje také na morální soudržnost rodiny. Duchové předků, respektive zbožštění předkové, představovali spolu s městským bohem garanty řádu a spravedlnosti, což potvrzují četné modlitby. Předkové ručí za rodinnou identitu a mají moc přinést rodině požehnání.

### Kispum

Slavnost *kispum* ztvárňovala vrcholnou podobu spojení mezi živými a mrtvými, žijícími a zesnulými předky rodiny. Zahrnovala exorcismus i požehnání ze strany podsvětních mocností.

Hlavním ÍR *wardum* „služebníkem“, který vykonával řádný kult předků byl DUMU, *márum* (syn), což nepřímou potvrzuje, že se jednalo o rodinný kult. Určitý rozdíl můžeme pozorovat mezi akkadskou úctou k rodinným božstvům a amorejskou úctou k „bohům otců“. Akkadská podoba kultu je přesně vymezená danými rituály. Zbožnost Amorejců<sup>27</sup> je mnohem různorodější a obecnější. Důležitým principem je všeobecná úcta k tradici a součinnost s odkazem předků.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>25</sup> ZWITSER, Nikki. Funerary practices. *The Mesopotamian Netherworld through the Archaeology of Grave Goods and Textual Sources in the Early Dynastic III Period to the Old Babylonian Period*, academic Jahr 2016–2017, s. 28nn. [https://libstore.ugent.be/fulltxt/RUG01/002/375/793/RUG01-002375793\\_2017\\_0001\\_AC.pdf](https://libstore.ugent.be/fulltxt/RUG01/002/375/793/RUG01-002375793_2017_0001_AC.pdf) /cit. 09.08.2021/.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>27</sup> WYGNAŇSKA, Zuzanna. Burial in the time of the Amorites. *The Middle Bronze Age Burial customs From A Mesopotamian perspective. Ägypten und Levante/Egypt and the Levant* 29, 2019, 381–422, © 2019 by Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien. [file:///C:/Users/uzivatel/Downloads/Burial\\_in\\_the\\_time\\_of\\_the\\_Amorites\\_The\\_M.pdf](file:///C:/Users/uzivatel/Downloads/Burial_in_the_time_of_the_Amorites_The_M.pdf) /cit. 09.08.2021/.

Náboženské a svým způsobem rovněž antropologické texty, popisují babylónského *awilum* (člověka), biografická data týkající se jeho narození, vzdělávání, rozvoje, sociálního postavení a smrti.<sup>28</sup> Do všech těchto fází člověka zasahuje osobní či rodinný bůh. Tuto skutečnost konkrétně potvrzuje teoforní jméno *Ilí-baní* „můj bůh je můj stvořitel“. Velmi zajímavá je starobabylónská inkantace dítěte<sup>29</sup>, v níž se vyskytuje v těsném sepětí dítě a jeho *ilú bitim* předkové, přebývajcí v témže domě, v jeho bezprostřední blízkosti. Toto sepětí má od dítěte odhánět potenciální zlo a poté mu přinést požehnání. Specifickou podobu rodinné zbožnosti můžeme pozorovat u náboženství migrantů, žijících na území Izraele, zaznamenaném v 2Kr 17, 29–33. 41<sup>30</sup>. Oficiální ctitelé Hospodina zachovávají svůj vlastní rodinný kult a úctu k bohům svých předků, neboť i rodinná zbožnost je potvrzením jejich identity.

### Úcta k předkům v Sýrii<sup>31</sup>

Abychom alespoň částečně pochopili úctu k předkům v Ugaritu, můžeme nahlédnout do katalogu synových povinností<sup>32</sup>, včetně povinností k rodinným příslušníkům. Stěžejním pojmem je zde *ilib*. Nejedná se nejspíš o boha *Ilaba*, známého z akkadských textů, nýbrž o paralelní výraz k pojmu *'mh* čili „jeho předek“. Asimilované slovo *ilib* prapůvodně vyjadřuje spojení *ili abi*, tedy „jeho zbožštěný otec“. Také *il* a *ilib* mají k sobě blízko, což nepřímo potvrzuje i *ilova* přítomnost na slavnosti *marzeah*<sup>33</sup>, slavnosti k počtě zesnulým předkům. *Ilib* patrně představuje prototyp předka. Předek je rovněž označen obecným termínem *qdš*. Archeologické

<sup>28</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>29</sup> *To Calm a Baby. Transliteration and Translation*. CDLI. Wiki. A Library of Knowledge of the Cuneiform Digital Library Initiative. University of Oxford. [https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=to\\_calm\\_a\\_baby#transliteration\\_and\\_translation](https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=to_calm_a_baby#transliteration_and_translation) /cit. 10.08.2021/ Srov. GARROWAY, Kristine Henriksen. *Growing up in ancient Israel. Children in Material Culture and Biblical Texts*. Atlanta: SBL Press 2018.

<sup>30</sup> <sup>29</sup> „Každý pronárod si udělal svého boha a postavil jej v domě na posvátných návrších, která udělali Samařané. Každý pronárod to udělal ve svém městě, v němž bydlel. Muži babylónští udělali Sukót-benóta, muži z Kútu udělali Nergala, muži z Chamátu udělali Ašimu. Avíjci udělali Nibchaza a Tartaka, Sefarvajci spalovali své syny v ohni Adramelekoví a Anamelekoví, božstvům sefarvajským. Báli se sice i Hospodina, ale dělali si kněze posvátných návrší ze spodiny lidu. Ti za ně obětovali v domě posvátných návrší. Báli se Hospodina, ale sloužili rovněž svým božstvům podle obyčeje těch pronárodů, z nichž byli přestěhováni.“ (2Kr 17,29–33)

<sup>31</sup> Problematika se týká především Syřanů, Aramejců, Foiničanů, Ugaritu a Samalu.

<sup>32</sup> „Ať má syna v domě svém a potomka uprostřed paláce svého, který vztyčí (*skn ilbh*) stělu jeho boha-otce, ve svatyni emblém jeho klanu; vyvede ze země jeho dým, od prachu ochrání jeho místo; sklapne čelisti jeho pomlouvačům, vyžene jeho protivníky; uchopí jeho ruku v opilosti, podepře ho, /až/ bude vina syt; pojí jeho porci v chrámu Baalově /a/ jeho díl v chrámu Elově; vyspraví mu střechu za dnů /deští/vých, vyperé mu oděv za dnů blátivých.“ In: ANTALÍK, D., ČECH, P., MYNÁŘOVÁ, J., DUŠEK, J., Epos o Aqhatovi. *Na stezkách domu Baalova. Náboženské texty literární a kultické*, Starověké písemnictví Levanty II., Praha: OIKOMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-511-, s. 119–120.

<sup>33</sup> Konzontan **H** všude zastupuje písmeno **chet**.

nálezy potvrdily, že v ugaritských hrobech se vyskytovaly otvory, jimiž se v rámci úcty k předkům podávaly rituální pokrmy a vylévaly nápoje zesnulým. Ugaritský výraz *pgr* znamená doslova „(mrtvé) tělo“, ale také „pohřební obětování zesnulým“.<sup>34</sup> Tento druh oběti by měl teoreticky odpovídat hebrejskému spojení *zebah šelamim* „oběť stínů(m)“. Například ve známé královské pohřební liturgii *spr dbH Zlm* „Liturgie oběti stínů(m)“ tvoří nedílnou součást pohřebního rituálu.<sup>35</sup> Kult předků se tedy zřetelně prolíná s posledním z přechodových rituálů, s pohřbem.

Uctívanými podsvětními bytostmi byli ugaritští *rapiu*, patrně zbožštění předkové.<sup>36</sup> *Il bt* je pak uctíván jako dynastické božstvo. Obě zmiňované entity představují ručitele řádu a ochránce rodinné či klanové soudržnosti, potencionální dárce blahobytu a požehnaní.

K zavedeným termínům pro úctu předků v Sýrii a nebiblické Palestině pak patří výrazy „bůh otce“ a „bůh domu“.

### **Izrael. Od rodinného náboženství k osobní úctě<sup>37</sup>**

Zvláštní pozornost věnujme nyní izraelskému náboženství, a sice v období v období mezi léty 1200–550 př. n. l. Sociálně se kultické aktivity týkají zejména kmenů *chabiru* (‘*prw*) a *šosu*. Šosu byli lidé pocházející z Asie, kteří vedli nomádský život. Pojem *chabiru* však spíše poukazuje na sociální vrstvu, než na konkrétní etnikum. Nepřímo to dokládají akkadské texty z Tel el Amarny<sup>38</sup>, kde se objevuje zápis *šaggašu i chabiru*, který lze překládat ve smyslu „společenské spodiny“. Tato sociální vrstva byla označována jako *munabtutu*, což byl výraz pro politicky nezařaditelný lid. Izraelci představovali rozmanitou a různorodou skupinu. Rozdíl mezi Kenaánci a nimi tedy nebyl etnický, nýbrž spíše sociální.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> A Dictionary of the Ugaritic Language, s. 665. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition.pdf*

<sup>35</sup> DIETRICH, Manfred - LORETZ, Oswald - SANMARTÍN, Joaquín. *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places KTU<sup>3</sup>*, Alter Orient und Altes Testament, Band 360/1. Münster: Ugarit – Verlag 2013. s. 157. ISBN 978-3-86835-014-2

<sup>36</sup> Epos o Rapiuma KTU<sup>3</sup> 1.20–1.22, s. 62–67. Srov. ČECH, Pavel, *Epos o Rapijících* In: ANTALÍK, D., ČECH, P., MYNÁŘOVÁ, J., DUŠEK, J., *Na stezkách domu Baalova*, s. 137–142.

<sup>37</sup> Z odborné a tvůrčí invence akademiků vzešly v posledních sedmedesáti letech tyto pozoruhodné a nosné publikace, zkoumající kult předků ve starověké Levantě z archeologického, historického i religionistického hlediska. Patří k nim zejména: Wächter, 1967; Bailey, 1979; Spronk, 1986; Van den Hout & Peters, 1994; Wenning, Healey, Van den Toorn & Podella, 1997; Tollet, 2000; Hasenfratz, Dietrich, Vollenweider, & Stemberger, 2001; Albertz, 2012; Lange, 2017; Ackerman, 2021.

<sup>38</sup> Např. EA 243. Megiddo EA 289. Jeruzalem; EA 290. Jeruzalem In: *The Amarna Letters*, AEMW/Amarna Amarna Letters: Transliteration and Translation [based on Shlomo Izreel's transliterations; ongoing project in Oracc: The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus]. <https://www.cjonroy.net/bib/orig-amarna.htm/cit.13.8.2021/>

<sup>39</sup> VAN DER TOORN, Karel, s. 187.

## Izraelská rodina a klan

Hebrejský pojem pro rodinu byl *bet ab*, tedy „otcovský dům“. Strukturu izraelské rodiny pěkně odhalíme na základě Lv 18,6–16<sup>40</sup>. *Bekor* „prvorozený syn“, případně *dod* „strýc“ měli vedle otce v hebrejské rodině výsadní postavení. Vedli rodinné obětní rituály (1Sam 10,13–16) a řídili rodinné pohřby (Lv 10,4; Am 6,10). Po smrti bývali Izraelci pohřbíváni do otcova či matčina hrobu<sup>41</sup> a je pravděpodobné, že se nechávali ovlivňovat praktikami kultu předků od svých sousedů<sup>42</sup>.

Karel Van der Toorn trefně podotýká, že pojem *bet ab* zahrnuje synchronní rozměr pospolitosti, zatímco výraz *mišpaHa* tedy rod či pospolitost rozměr diachronní. Oba termíny se přitom vyskytují v událostech, souvisejících s kultem předků a mrtvých.<sup>43</sup>

## Izraelský kult mrtvých<sup>44</sup>

Původní izraelská rodina praktikovala kult, představující jednu z možných variant obecně semitského kultu mrtvých a předků. Těsně před smrtí otec žehná synovi, tím předává rodinnou tradici. (Gn 25,11; Gn27,27–29; 39,2–6). S úctou k zemřelým, konkrétně k zesnulému bratrovi, souvisí i závazek levirátního manželství. Významný vztah k zemi a k předkům je obsažen rovněž v biblické toponymii a antroponymii, která vyjadřuje provázanost se zakladateli rodů a rodin.<sup>45</sup>

Také v Izraeli (potažmo v Judsku) se podobně jako v Ugaritu vztyčovala pamětní stéla na otcovu památku *lehazkír šem*. Z Dt 26,14 je zřejmé, že také obětování pokrmů předkům nebylo Izraeli neznámé. Podle Karla van der Toorna je

<sup>40</sup> „Nikdo se nepřiblíží k některé ze svých blízkých příbuzných, aby odkryl její nahotu. Já jsem Hospodin. Neodkryješ nahotu svého otce tím, že bys odkryl nahotu své matky. Je to tvá matka, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu ani jiné ženy svého otce. Je to také nahota tvého otce. Neodkryješ nahotu žádné své sestry, dcery svého otce nebo své matky, ať zplozené v manželství nebo mimo. Neodkryješ jejich nahotu. Neodkryješ nahotu dcery svého syna nebo své dcery. Neodkryješ jejich nahotu, je to tvá nahota. Neodkryješ nahotu dcery jiné ženy svého otce. Tvůj otec ji zplodil, je to tvá sestra, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu sestry svého otce. Je to blízká příbuzná tvého otce. Neodkryješ nahotu sestry své matky. Je to blízká příbuzná tvé matky. Neodkryješ nahotu bratra svého otce tím, že by ses přiblížil k jeho ženě. Je to tvá teta. Neodkryješ nahotu své snachy. Je to žena tvého syna, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu ženy svého bratra. Je to nahota tvého bratra.“ (Lv 18, 6–16)

<sup>41</sup> Sd 8,32; 2 Sam 2, 32; 17, 23; 19,37; 21,14.

<sup>42</sup> VAN DER TORN, Karel, s. 206.

<sup>43</sup> VAN DER TORN, Karel., s. 206–207.

<sup>44</sup> Zásadní studie z posledních let pochází od ACKERMAN, Susan. “Just Who Is Coming to Dinner?: Fostering Relationships with the Dead through Ritual Meals.” In *With the Loyals You Show Yourself Loyal: Essays on Relationships in the Hebrew Bible in Honor of Saul M. Olyan*, edited by T. M. Lemos, Jordan D. Rosenblum, Karen B. Stern, and Debra Scoggins Ballentine, 297–312. The Society of Biblical Literature, 2021. Dostupné: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1hp5hcq.22>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 207.

prorocká výpověď Jr 16,6–8 záznamem a hodnocením běžné smuteční slavnosti, následující po pohřbu.

Rodinná zbožnost - tedy i kult mrtvých - je v biblických textech hodnocena z hlediska exkluzivního vztahu Hospodina k Izraeli, a tudíž nabádána k odstranění všeho, co tento vztah poskvňuje. Tedy i mrtvý a vše, co s ním souvisí, například i obětní pokrm či nápoj (Dt14; Dt18; Nu 18,20; Ez44,28–30). V takovém napětí žily izraelské rodiny poměrně dlouho.

Opakované obětování mrtvým předkům lze najít v 1Sam 20. David se chce vrátit do Betléma na výroční rodinnou slavnost, při níž budou vykonávány oběti, potažmo i oběti zahrnující invokaci předků Davidovy rodiny.

Pravděpodobně se jednalo o slavnost novoluní, odpovídající babylónskému *bubbulum*, nazvanou *chodeš*. V těchto souvislostech jsou také zmiňovány *bamot*<sup>46</sup>, které mohly zejména na některých místech poukazovat na místa, kde byli uctíváni předkové.<sup>47</sup> Na rozdíl od velké chrámové slavnosti *kispum* se jedná o malé oslavy, rozptýlené do rodin a konající se v místních svatyních (na návrších).

## Terapim

Na první pohled to vypadá, že *terafim/terapim* byly domácí idoly, ale z biblického textu je zřejmé, že se vyskytovaly i mimo domácí prostředí. Nejspíš se tedy jedná o sochy či sošky zbožštěných předků.<sup>48</sup>

*Terapim* je pojem analogický výrazům *ilanu „bůh“* nebo *ešemmu*, což je „*duch*“. Všechny tyto sošky měly v podstatě co do činění s domem a rodinou. *Terapim* se pravděpodobně využívaly i při nekromancii.<sup>49</sup>

Vztah k předkům provázel izraelský lid i ve jménech, obsahujících odkazy k lidu, i k zemi. Paralelně s touto zbožností se rozvíjí Hospodinův kult.

Další podsvětní bytosti, podobně jako v Ugaritu, představují *refajim/ropeim*, ochranní a „uzdravující, zachraňující“ podsvětní duchové (duchové předků).<sup>50</sup> Hebrejská bible však nikde přímo ani nepřímo nezmiňuje, že se jedná o podsvětní duchy, spíše poukazuje na zvláštní lid z dávnověku.<sup>51</sup> Tento výklad umožňuje ugaritský náboženský úsus, který mluví o *ropeim* jako o předcích, přicházejících z podsvětí.

<sup>46</sup> *Kultické vyvýšeniny*. Dalším obvyklým překladem je *humno*, kde byli uctíváni podsvětní bohové, žehnající plodnosti rodiny.

<sup>47</sup> Srov. 1Sam 9–10.

<sup>48</sup> 1Sam 19,11–17.

<sup>49</sup> Srov. Ez 21,26 /21/; 2Kř 23,24; Dt 18,11.

<sup>50</sup> Srov. Ex 15,26.

<sup>51</sup> Srov. VAN DER TOORN, s. 232.

I v izraelském náboženství je úcta k předkům a s ní spojený kult (slavnost, evokace, *communio* a nekromancie) součástí jejich identity. Vztah k Hospodinu určuje zvláštnosti pohřebního kultu i vzpomínek na zesnulé. Celá izraelská pospolitost – zesnulí i živí – jsou účastníci smluvního vztahu s Bohem, který jedná ve prospěch svého lidu. V rámci této smlouvy platí nové podmínky pro pohřby i kult předků, ale obojí zůstává součástí života izraelského lidu. Pohřební a vzpomínkové zvyklosti, přejaté od izraelského okolí, jsou obvyklou součástí života v zemi, kde postupně získávají jiný teologický obsah. Nejvíce se v izraelských pohřebních rituálech a slavnostech na počest zesnulých předků postupně proměňuje třetí, integrační fáze přechodového rituálu. Zesnutí jsou častěji připomínáni kvůli jejich životu a odkazu a méně kvůli tomu, že přebývají v šeolu a mohou přinášet požehnání z hlubin.

### Drobné sondy do biblických textů a jejich okolí

K nejstarším známým dokumentům reflektujícím kult předků severozápadních a západních Semitů, patří texty z Eby, 3.000 př. n. l. a k nejmladším pak nález z období rabínského judaismu z mozaiky v Madabě, ze 6. st. n. l.<sup>52</sup>

K dalším patří nálezy z Emaru, Ugaritu, o něco mladší dobu pak zrcadlí vlastní hebrejské biblické texty. Prapůvodně se tedy zřejmě jednalo o svátek chtonických božstev, do jejichž společenství zesnulí předkové jako podsvětní bytosti *sui generis* jistě patří. Je vidět, že tyto oslavy přetrvávaly i ve světě helénistického judaismu.<sup>53</sup> Někteří je připodobňují chtonickým oslavám boha Dionýsa, pochopitelně v jeho helénistickém hávu. Jiní badatelé odmítají jejich bouřlivý a bujarý charakter, a to alespoň v prostředí Hospodinova kultu, slaveného v Izraeli.<sup>54</sup>

Se zmiňovanou náboženskou slavností korespondují některé výrazy ze starozákonní literatury (respektive z Hebrejské bible<sup>55</sup>), např. 1. *bet-mišteh* (Jr16,8; Kaz7,2; Da 5,10), 2. *bet-ha-jajin* (Pís2,4), *bet-mište-hajajin* (Est7,8), 3. (*bet-marzeaH*).<sup>56</sup>

Zejména prorok Ámos zde poukazuje na náboženský motiv, obvyklý v jeho době, dochovaný v Samaří i v Asýrii, z doby Ašurbanipalovy vlády. Soubor zvířecích motivů, nadepsaných obvyklým názvem „Žena u okna“ reprezentuje tři bohyně

<sup>52</sup> MACIÁ, *ibidem*, s. 14.

<sup>53</sup> MACIÁ, *ibidem*, s. 14.

<sup>54</sup> Srov. PARDEE, D. MarziHu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult Minimalist View. In: *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture*. Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson, edited by N Wyatt, W. G. E. Watson, and J. B. Lloyd. UBL 12, Münster: Ugarit-Verlag, 1996, s. 273–87.

<sup>55</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph *et al.*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1968–1976; 1997; August 26, 1998.

<sup>56</sup> Am6,4–7; Jr16,5.

Aštartu-Anat-Qudšu<sup>57</sup>, které ovlivňovaly kult severozápadních Semitů. Někteří badatelé přitom hovoří přímo o kultu sakrální prostitute<sup>58</sup>, což je poněkud odvážné tvrzení, protože výskyt zmiňovaného jevu nelze u severozápadních Semitů jednoznačně prokázat.<sup>59</sup> Výraz souvisící s kořenem *srch* však také kromě jiných významů vyjadřuje “ležení, polehávání”.

Text nadepsaný jménem proroka Ámose naznačuje, že požívání masa z mladých zvířat je pochoutkou, kterou se mohou sytit jen vybraní jedinci. Motivy přítomné v mýtech severozápadních Semitů<sup>60</sup> dokládají, že maso mladých zvířat (jehňat, telat) bývá významnou součástí božských hostin. Kultické prozpěvování podobné Davidovu zpěvu a hře na lyru bylo rovněž nedílnou součástí obětí různého druhu. *Nebel*<sup>61</sup> „harfa“ a *kinor*<sup>62</sup> „lyra“ jsou jedinečné kultické nástroje, vyjmenovávají se při oslavách chthonických božstev, tedy i při pohřbu či vzpomínkových hostinách na počest mrtvých předků.<sup>63</sup>

Součástí rituální slavnosti byl zřejmě libační akt, kterým se navozuje a obnovuje dobrý vztah s bohy. Při této příležitosti byl často vzýván sluneční bůh či bohyně<sup>64</sup>, kteří na své pravidelné pouti sestupují v noci za obzor a podle tehdejší náboženské představivosti prochází šeolem. Podsvětním bytostem, včetně zesnulých lidí, solární božstva pravidelně zprostředkovávají teplo a světlo, čímž obnovují jejich energii k podsvětnímu prodlévání.<sup>65</sup>

<sup>57</sup> MACIÁ, *ibidem*, s. 14. Aširatu reprezentuje zejména v ugaritské mytologii mateřskou bohyni, matku bohů a lidí. A Dictionary of the Ugaritic Language s. 128. Anat je spojena s charakteristikou věčně dívčí bohyně lásky a války. A Dictionary of the Ugaritic Language s. 171-172. Qudšu je ženská reprezentace posvátného, mnohdy vnímaná jako samotná bohyně, jindy jako apelativum bohyně Aštartu. A Dictionary of the Ugaritic Language s. 695–697.

<sup>58</sup> BARNETT, 1985. Srov. MACIÁ, L., M., 2007, s. 28n.

<sup>59</sup> Viz PARDEE, Dennis. „MarziHu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View.“ In: *Ugarit, Religion and Culture...*, s. 273–87.

<sup>60</sup> KTU<sup>3</sup> 1.3.I Dd – hrudí In: A Dictionary of the Ugaritic language, s. 899; mlHt - prosolené (maso) In: A Dictionary of the Ugaritic language, s. 549; „Pardamenni, služebník Přemocného Baala, obsluhující Knižepána země, jal se (hody) chystat a stůl prostírá jemu. Hrudí rozbourává před tváří jeho, nožem posoleným odkrojil (maso) tučné.“ ANTALÍK, Dalibor. KTU<sup>2</sup> 1.3. I Baalovský cyklus z Ugaritu, s. 33.

<sup>61</sup> nbl - patrně strunný nástroj podobný harfě In: A Dictionary of the Ugaritic language, s. 618.

<sup>62</sup> knr - lyra In: A Dictionary of the Ugaritic language, s. 450–451.

<sup>63</sup> „Hle, byl ustanoven Rapijcem, králem věčnosti. A byl ustanoven /bohem/ Silným a Drahým, bohem sídlícím v Aštarót, bohem soudícím v Edreí, jenž je opěvován a obehráván **lyrou** a flétnou, tamburínou a cimbály, kastanětami ze slonoviny...“ ČECH, Pavel. KTU<sup>2</sup> 1.108 Rapijský hymnus z Ugaritu, s. 150; Srov. KTU<sup>2</sup> 1.113 Fragment hymnu k počtě zemělých panovníků z Ugaritu, s. 151–153.

<sup>64</sup> Akkadský, babylonský i asyrský Šamaš, ugaritská bohyně Šapaš atd.

<sup>65</sup> Srov. KTU 1.5 VI špš rpim tHtk. „Šapaš, rapijci budiž pod tebou, ...“ ANTALÍK, Dalibor. KTU<sup>2</sup> 1.6.VI Baalovský cyklus z Ugaritu, s. 75. Lze však přeložit také jako *Šapaš oslňuješ Rapijce*. Sloveso tHtk můžeme přeložit coby *ovládáš, obnovuješ sílu*. Srov. A Dictionary of the Ugaritic language, s. 375.

Další kultickou komoditou, hojně v kultu využívanou, byl nejkvalitnější olej. Iniciační či separační složka předpokládaného rituálu nakládá s určitým druhem oleje. Pomazávání olejem je i pro Ámose jasným znamením účasti na kultu předků. Olej připomíná spojení živých s mrtvými a uchovává jejich sounáležitost a společenství. Slavnost doprovázená hojností jídla a pití odkazuje na chthonické bohy, včetně kultu předků. Prorok Hospodinův, jímž je Ámos, ale nemůže ani nesmí na takové slavnosti participovat.<sup>66</sup>

Komplementární text v Ámosovi 4,1, v němž se mluví o *parot habašan* „*bašánských kravách*“<sup>67</sup>, a archeologické nálezy v Kuntillet Ajrud<sup>68</sup> nahrávají hypotéze, podle níž došlo k provázání aspektů připisovaných Baalovi s přízvisky Hospodinovými v oblasti Samaří. Dělo se tak pravděpodobně v oblasti Bašanu, a to na hoře spjaté s kolektivem slavných velikánů dávnověku, přebývajících s podsvětními bohy, se společenstvem *rapiuma*. Slavnosti zahrnující konzumaci masa a vína a spojené s hudební produkcí, mohou být oním svátkem v rámci kultu předků. Ámosova slova jsou tedy chápána jako kritika izraelských obyvatel Samaří, kteří vyhledávají přímou osobní účasti na slavnosti kultu předků. Kenaanská lidová tradice a zbožnost s poctami zesnulým ve formě přírodních oslav počítají jako s nezbytnou složkou svého života a kult se jeví zábavným a žádoucím i pro Izraelce z oblasti Samaří. Během oslav života spojeného se smrtí přichází v úvahu, že i samařské šlechtičny obnovují své síly z posvátných přírodních zdrojů.<sup>69</sup>

Co se charakteru biblického textu týká, lze říci, že se jedná se o „invektivní proroctví“ proti odpadlíkům od oficiálního Hospodinova kultu.<sup>70 71</sup> Ámosovo

<sup>66</sup> LORETZ, O. MarziHu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult: Zu Ps 23; 133; Am 6,17 und Jer 16,5.8. In Mesopotamia -Ugarit- Biblica (Festschrift K. Bergerhof). Edited by M. Dietrich and O. Loretz, 93 MarziHu, kispu, and the Ugaritic funerary cult: A minimalist view," in *Ugarit, religion and culture*, ed. N. Wyatt et al. (Fs. J.C.L. Gibson. Münster: Ugarit MarziHu, kispu, and the Ugaritic funerary cult: A minimalist view," in *Ugarit, religion and culture*, ed. N. Wyatt et al. (Fs. J.C.L. Gibson. Münster: Ugarit-Verlag, 1996), 144. AOAT 232. Neukirchen - Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, s.273–287.

<sup>67</sup> Možná se jedná o metaforu pro „rozmařilé ženy“ bohatých šlechticů, kteří mají, nač si vzpomenou, a účastní se všech slavností pro vlastní povyražení. Krávy pak připomínají i propojení s ugaritskou bohyní lásky a války Anat, která v ugaritských textech, zejména v Mýtu o Baalovi, nese označení „kravka Anat“. Srov. KLEVEN, Terence. „*The Cows of Bashan: A Single Metaphor at Amos 4:1-3*“. Source: The Catholic Biblical Quarterly, April 1996, Vol. 58, No. 2 (April 1996), s. 215-227. <https://www.jstor.org/stable/pdf/43724272.pdf?refreqid=excelsior%3Aac3f2b3825f11a41e87251a5fef031e5>

<sup>68</sup> SMOAK, Jeremy - SCHNIEDEWIND, William. *Religion at Kuntillet Ajrud*. Near Eastern Languages and Cultures, UCLA, Los Angeles, CA 90095, USA, Received: 31 January 2019; Accepted: 13 March 2019; Published: 19 March 2019. file:///C:/Users/uzivatel/Downloads/Religion\_at\_Kuntillet\_Ajrud.pdf /cit. 14.8.2021/

<sup>69</sup> LORETZ, O. MarziHu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult: Zu Ps 23; 133; Am 6,17 und Jer 16,5.8, s. 280nn.

<sup>70</sup> Srov. MACIÁ, 99.

<sup>71</sup> „Izrael je umíněný jako umíněná kráva. Má je teď Hospodin pást volně jako beránka? Společencem

slovo přináší varování, že z neutěšených sociálních poměrů slabých v zemi<sup>72</sup> a nezměrného nadřezování a výstřelcích elit vzejde trest. Na „*bášanské krávy*“ dolehne strádání, způsobené vpádem cizí země.

Prorok Ozeáš<sup>73</sup> oslovuje izraelskou elitu v Efrajimu a varuje ji před kultem, v němž je výrazně zastoupena západosemitská bohyně vášně, Anat či Aštarta<sup>74</sup>. Vyloženě negativně hodnotí slavnostní veselí a účast na kultu předků. Nechce tolerovat přizpůsobování intelektuální vrstvy Efrajimu běžné populaci, jakkoliv je to lákavé. Je dost pravděpodobné, že v 8. st. př. n. l. se v Efrajimu praktikoval kult předků a podílely se na něm střední a nižší společenské vrstvy.

Domníváme se, že navzdory přísné prorocké kritice nelze tento kult snižovat a ubírat mu jeho náboženskou vážnost a relevanci. Nejde jen o posvátnou či „quasi-posvátnou“ prostituci, bezostyšné pití a nezměrnou konzumaci jídla. Mimořádné užívání hojnosti a veselí souvisí s obnovením vztahu k bohům/Bohu a předkům, kteří se zasloužili o život současných potomků. Bez ohledu na charakter a hlavní záměr prorockého textu je možné podotknout, že kult vegetačních bohů není sám o sobě špatný, neboť je běžnou součástí revitalizace přírody a prosby o požehnání pro budoucí generace. Neprospívá však těm účastníkům, kteří patří Hospodinu.<sup>75</sup>

---

*modlářských stvůr se stal Efrajim, nech ho být. Propadl modlářským pitkám, smilní a smilní, jsou posedlí hanebnou láskou, ta je jim štítem. Bude jim úzko, vítr je zachvátí svými perutěmi, za svoje oběti se budou stydět.“ (Oz 4,16-19)*

<sup>72</sup> Lidé na okraji společnosti, jež jsou sociálně znevýhodněni. Jedná se většinou o vdovy, sirotky, cizince.

<sup>73</sup> U proroka Ozeáše se uvažuje o metafoře smilnění a cizoložství pro kult zasvěcený cizím božstvům. Izrael je ve vztahu s Hospodinem, pokud „chodí za jinými bohy či bohyněmi, a to prostřednictvím kultické praxe, nap *cizoloží* a *znh smilní*“. Srov. ADAMS, Karin. *Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4,13-14*. Journal of Biblical Literature, Vol. 127, No.2, (Summer, 2008), s. 291–305.

<sup>74</sup> Podle našeho soudu se jedná o dvě bohyně, které teprve druhotně splynuly v jednu. Nevíme jistě, jak to bylo na území Efrajimu. Někteří badatelé však soudí, že se jedná o jednu bohyni, pod různými jmény. „*Anat (dosl. Chanejská /bohyně/“ je apelativum bohyně vášně Aštarty. Tak vysvětluje daný tvar W.G.Lambert, Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context, in: J.A. Emerton (vyd.), Jerusalem Congress Volume, Leiden 1988, str. 124-143, zvl. str. 132.“* ANTALÍK, Dalibor. KTU<sup>2</sup> 1.1. III Baalovský cyklus z Ugaritu, s. 21, poznámka 10.

<sup>75</sup> „*Neradu se, Izraeli, rozpustilým jásosem jako národy! Smilstvem se odvracíš od svého Boha, miluješ nevěští mzdou na každém obilním humně. Humno ani lis jim obživu nedá, mošt v zemi selže. Nebudou sídlit v Hospodinově zemi. Efrajim se vrátí do Egypta, v Asýrii budou jíst poskvřené věci. Už nepřinesou Hospodinu úlitbu vína, nebudou mu příjemné jejich obětní hody. Stanou se jim chlebem zármutku. Všichni, kdo ho jedí, se poskvří. Kdo se živí jejich chlebem, nesmí vstoupit do Hospodinova domu. Co chcete připravit pro slavnostní den, pro sváteční den Hospodinův? Neboť i když vyjdou ze zhouby, sebere je Egypt, Memfis je pohřbí. Jejich převzácné stříbro podědí bodláčí, v jejich stanech se rozroste trní. Přišly dny navštívení, přišly dny odvety, Izrael to pozná! Je prorok pošetilý? Muž ducha je potřeštěnec? To pro svou velkou nepravost, pro velkou nevráživost. Ten, kdo spolu s mým Bohem hlídá Efrajima, je prorok. Na všech jeho cestách je čihařské osidlo, v domě jeho Boha nevráživost. Zabředli hluboko, propadli zkáze jako za dnů Gibeje. Na jejich nepravost Bůh pamatuje, ztrestá je za jejich hříchy.“ (Oz 9,1–10)*

Výlučný vztah k Hospodinu přivádí jeho lid k novému náboženství, které nepřeje oslavám stvoření (tedy i zbožštěných předků) na úkor Stvořitele.

Předně se jedná o typicky vykreslený funerální kult *marzeaH*. Jde o zemědělský svátek, jehož cílem je zajištění plodnosti pro nadcházející čas. Není zcela zřejmé, zda se jedná o poukázání na kultickou prostituci, či zda prorok využívá obrazu smilstva k popisu příklonu k baalovskému kultu, který evidentně podporují anebo alespoň tolerují i dvořané.

Lorena Miralles Macia soudí, že se jedná o typ kultických slavností s „baalovskou tematikou“, jenž nachází oporu ve třetí kapitole knihy Rút. Čteme-li touto optikou „zemědělskou romanci“ o Boázovi, bereme zřetelněji v úvahu tehdejší agrární slavnosti, a tedy i jejich kolorit s náboženským podtextem. Díkůvzdání za úrodu směřuje k podsvětním bohům, zejména těm, kteří mají k rodině pána domu nejbližší, čili k vlastním předkům.<sup>76 77</sup>

### MarzeaH u Izajáše<sup>78</sup>

Izajáš odsuzuje nezměrnou konzumaci vína, participaci na slavnostním veselí ve společnosti ostatních Kenaanců a samozřejmě opomíjení výlučného Hospodinova kultu. Tyto praktiky jsou zjevné zejména v Samaří. Problém však je v tom, že tento přírůstek k průběhu slavnosti *marzeaH* používá Izajáš patrně jako metaforu pro pošetilý lid, který se neřídí Hospodinovým učením. Slavnosti mrtvých, přinášející požehnání novému životu, ženou Izrael do zkázy, jež se ukazuje ve vnitřním rozkladu společnosti, která se nemůže ubránit vnějšímu nepříteli. Tím je dle všeho míněna Asýrie.

<sup>76</sup> Ve 2. verši zmiňované 3. kapitoly se objevuje výraz *goren*. Je to doslova otevřené prostranství mimo městské opevnění. „*Goren*“ čili humno, místo, kde se mlátilo obilí, místo před městskými branami, tedy jakýsi přechodový prostor mezi neobydleným a neuspořádaným územím na jedné straně a řádem, který panuje ve městě, na straně druhé. Hranice mezi dvěma světy je také prostorem pro setkání živých s mrtvými. Zde se pravděpodobně konala kultická praxe, kdy se podsvětním božstvům, tedy i předkům, děkovalo za dar úrody. Taková byla představa slavení dožínky v knize Rút.

Této pokusné rekonstrukci kultického dění odpovídá i starší ugaritský text o Rapijcích (podsvětních bytostech), kteří jsou vyzýváni, aby přišli na stejné místo, mezi hradbami a polem.

„...*dorazili Rapijci na mlata, božstva doprostřed humna.*“ ČECH, Pavel. KTU<sup>2</sup> 1.2. II Baalovský cyklus z Ugaritu, s. 139.

<sup>77</sup> Viz MACIA, s. 105.

<sup>78</sup> Srov. Iz 5,11–13; 28, 14; 28, 7–8; 56,9–57,3. „*Běda těm, kteří za časného jitra táhnou za opojným nápojem a až do setmění je rozpaluje víno. Cítara a harfa, bubínek a píšťala a víno jsou na jejich pitkách, ale na dílo Hospodinovo neberou zřetel a dílo jeho rukou nevidí. Proto bude můj lid vystěhován, neboť nemá poznání. I nejváženější budou hladovět, jeho hlučící dav bude prahnout žizní.*“ (Iz5,11–14 ČEP)

V hebrejském textu je zmiňován nápoj *šekar*<sup>79</sup> „obveselující nápoj“, patrně s přítomností alkoholu, známý již v Mezopotámii a v Egyptě, stejně jako *tof*<sup>80</sup> a *kinnor*<sup>81</sup>, což jsou doprovodné hudební nástroje, které se velmi často používaly při pohřebních slavnostech.

Iz 5,11–13<sup>82</sup> vykazuje podobnosti s ugaritskými rituálními texty, kde se popisuje bujará oslava. Vedle velké pitky, konzumace alkoholu a vztahu ke kultu mrtvých a předků text vzdáleně připomíná zpřítomnění Baalova vzkříšení.<sup>83</sup> *MarzeaH* byl nepochybně slavností v rámci kultu mrtvých, během něhož se patrně konala též nekromancie.<sup>84</sup> Je však třeba připomenout, že taková hostina, kde se ve společenství všech požívá víno či případně jiný alkoholický nápoj, uvádí účastníky do změněného stavu vědomí. Z obrazu nového života se však ve zmiňovaném textu vytváří představa o opětném stvoření Izraele, který vystupuje z trosek, způsobených zhoubnou mocí velké říše. Řeč může být pravděpodobně o Asýrii. Z výše uvedených textů je odvoditelné, že funerální slavnosti provázely sexuální výstřednosti a různé typy obětí. (Iz 57,5b–6), které v novém myšlenkovém prostředí ukazují na zánik upadajícího kultu a očekávanou obnovu kvalitního vztahu k živému Bohu.<sup>85</sup>

Prorocké texty tak varují, ale zároveň tím i upozorňují na eschatologické výhledy kultického procesu.<sup>86</sup> Staré rituální texty ožívají v prorockých výpovědích

<sup>79</sup> GESENIUS, s. 823. [https://www.google.com/search?q=p%C5%99eklada%C4%8D&rlz=1C1SQL\\_csCZ28CZ28&oq=p%C5%99eklada%C4%8D&aqs=chrome..69i57j69i59l3j69i61l2.7171j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=p%C5%99eklada%C4%8D&rlz=1C1SQL_csCZ28CZ28&oq=p%C5%99eklada%C4%8D&aqs=chrome..69i57j69i59l3j69i61l2.7171j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8)

<sup>80</sup> *Tof* byl bicí nástroj, známý zejména u starověkých Izraelitů.

<sup>81</sup> *Kinor* byl na starověkém Předním východě plošně rozšířen a využíván. Srov. *A Dictionary of the Ugaritic Language*, s. 450-451. Tak je tomu i v ugaritském hymnu: KTU 1.101, 16.ř. „... *knrh b jdh*“ „(jeho) *kinor* v jeho ruce“

<sup>82</sup> WILLIAMSON, H. G. M.. *Isaiah 1 – 27; Volume 1 Commentary on Isaiah 1 – 5, The International critical Commentary*. London: T and T Clark 2006.

<sup>83</sup> Ugaritský mytický text o Baalovi KTU 1.6.IV ř. 15-16 *h̄j alijn b'l, h̄j zbl b'l arš* „žije vyvýšený Baal, žije princ, pán země“.

<sup>84</sup> DEL OLMO LETE, Gregorio. *The Marzeah and the Ugaritic Magic Ritual System, A Close Reading of KTU 1.114*. *Aula Orientalis* 33/2 (2015) 221-241 (ISSN: 0212-5730) Recibido/Received: 25/09/2015.

<sup>85</sup> Jinak, a to mnohem střízlivěji analyzuje Dennis PARDEE. Sexuální výstřednosti a lidské oběti při kultu mrtvých spatřuje jako málo pravděpodobné. MarziHu, kispu, and the Ugaritic funerary cult: A minimalist view, in *Ugarit, religion and culture*, ed. N. Wyatt et al. (*Fs. J.C.L. Gibson*. Münster: Ugarit-Verlag, 1996), s. 273–287.

<sup>86</sup> „Všechna polní zvířít, přijď se nažrat! Přijď, všechna zvířít lesů! Ti, kdo jsou na stráž, jsou slepí, nikdo z nich nic neví; všichni jsou to němí psi, nedovedou ani štěkat; jen mluví ze sna, když ulehnou, rádi podřimují. Ale jsou to psi hltaří, nenasytí. A to jsou pastýři! Bez zájmu a pochopení. Všichni jsou obráceni k svým cestám, každý za svým ziskem, odkudkoli. "Přijďte! Opatřím víno, opojným nápojem se opojíme. Zítřek bude jako dnešek, velký, přebohatý.““ (Iz 56,9–12).

s novým teologickým zaměřením. Nadějně vyhlídky se upínají k obnově izraelského lidu.

Mac Laughlin v této souvislosti užívá termínu aluze na západosemitské texty, které popisují zmiňované slavnosti.<sup>87</sup> Lehkovážnost židovského obyvatelstva je v prorockém textu vyjádřena slovesem „*jirdofu*“, tedy pualem od kořene *rdp*. V užívaném slovesném kmeni se sloveso překládá jako „jsou zataženi“ do kultického života svých sousedů. Takto prorocký text posouvá známé rituální náležitosti a vidí v nich pohyb na šikmé ploše, vedoucí do exilní zkušenosti, z jejíž perspektivy lze text nahlížet. *MarzeaH* slavnosti v prorockých textech Izajáše prochází requalifikací.

U Ezechiele se uvažuje o tomtéž rituálu při exegezi jeho vidění.<sup>88</sup> Mohlo by se jednat o rituální hostinu aristokratů, během níž uctívají své zbožštěné předky. Podobnosti nacházíme například u ugaritském *Eposu o Aqhatovi*<sup>89</sup>.

Určitá část kultu se odehrávala v soukromí, konzumoval se nápoj *šiqqus*, jehož požití údajně vedlo ke kultovnímu překračování obvyklého společenského chování. Část kultu - “řádná rituální hostina” se patrně odehrávala v jeruzalémském chrámu, část, více ovlivněná lidovými prvky náboženského života (*terafim*<sup>90</sup> - sošky zbožštěných předků), v domácím prostředí.

Dochoval se kultický název postavy, která byla zodpovědná za celé vedení slavnosti. Její jméno bylo Ya’azanyahu.<sup>91</sup> Prorocké sdělení, že zvířata mají požívat maso a krev králů země, je zřejmě novou interpretací již dřív zavedeného rituálu.

<sup>87</sup> Srov. Mc LAUGHLIN, John. *The MarzeaH in prophetic Literature. References and Allusions in Light*, s. 155-159.

<sup>88</sup> „Uvedl mě ke vchodu do nádvoří, kde jsem spatřil jakýsi otvor ve zdi. Řekl mi: “Lidský synu, prokopej se tou zdí!” Prokopal jsem se tedy zdí, a hle, jakýsi vchod. Řekl mi: “Vejdí a podívej se na ty zlé ohavnosti, které zde páchají.” Vešel jsem a uviděl všelijaká zpodobení plazů a ohyzdných zvířat a všelijaké hnusné modly izraelského domu, vyřité po zdech kolem dokola. A před nimi stojí sedmdesát mužů ze starších domu izraelského, uprostřed nich Jaazanjáš, syn Šáfanův. Každý z nich má v ruce svou kadidelnici a vzhůru stoupá oblak vonného kouře z kadidla. Řekl mi: “Viděl jsi, lidský synu, co páchají starší izraelského domu potmě, každý v pokojíku s obrazy svých model? Říkají: »Hospodin nás nevidí, Hospodin zemi opustil.«“ (Ez8,7–12).

<sup>89</sup> dnil mt rpi apnk uzr  
ilm dnil uzr ilm jlhm  
uzr jšqn bn qdš

„Daniel, muž rapijský, poté hrdina, muž harnamský, opásán, bohy pohostí, opásán napojí svaté syny“.  
ČECH, Pavel. KTU<sup>2</sup> 1.17. I Epos o Aqhatovi, s. 118. Daniel patrně patřil k váženým elitním představitelům ugaritského prostředí a na slavnosti *rpi* (genitiv singuláru od *rpu*) Rapijců, tedy duchů zesnulých předků, a *ilm*; *bn qdš* podsvětních bohů se stává součástí jejich komunity. Je zodpovědný za průběh i zdar oslavy, podobně jako Jaazanjáš v Ezechielově textu. Celý epos je v podstatě o pokračování a zachování života, navzdory nevyhnutelné smrti, a zajištění existence díky potomstvu.

<sup>90</sup> *Terafim* byli domácí bohové, nejlépe srovnatelní s penáty v latinském náboženství. Gesenius, s. 875.

<sup>91</sup> MACIA, 139.

Jiná úroveň prorockého textu poukazuje na apokalyptický výjev Izraele.<sup>92</sup> Lidé se stávají obětí ptáků a dalších živočichů. Vražda Jezábel, která v příběhu<sup>93</sup> vystupuje jako zjevná ctitelka Ašery, vyhozením z okna, je kromě politických souvislostí též odmítnutím Ašeřina kultu<sup>94</sup>, a potažmo diskreditací slavnosti *marzeah*. Vlastně se jedná o rituální pomstu za prolitou krev proroků a ctitelů Hospodinových. (2Kr 9,6–7) “Žena u okna” (Aššurbanipalův palác v Nimrudu) symbolizuje vyhlížející kněžku bohyně lásky a války, známou ve východní Mezopotámii i v Ugaritu<sup>95</sup>. Zrcadlí též inverzní boj této bohyně s prvotním aquatickým monstrem (hadem či drakem)<sup>96</sup>.

V textu lze rozpoznat rozměr mytický i rituální. Z religionistického pohledu sledujeme zajímavou konfrontaci mezi Hospodinovou slavnostní hostinou a Ašeřinou a Baalovou slavností, jejíž účastníci připadnou jako jídlo psům. V Ezechielovi se tedy dočítáme o kultu předků, který ve své povrchní podobě, možná i politicky zneužitý, přinesl Izraeli ohrožení a status „Hospodinových vyhnanců“. Konfrontační a důrazná polemika s polyteistickými kulty je do textu vnesena patrně na základě trpké zkušenosti se ztrátou trvalých hodnot v období babylónského exilu. Po exilu se rodí nový vztah a nové náboženství, před nímž jakýkoliv vyprázdněný a ideologizovaný kult, včetně *marzeah*, nemůže již obstát.

### Žalm 23 a slavnost *marzeah*

Často opomíjeným, avšak určitým kruhem badatelů zdůrazňovaným textem, který podle soudu některých badatelů vzešel ze slavnosti *marzeah*, je triadvacátý žalm. K této hypotéze se svou studií již v 90. letech minulého století připojili ugaritologové M. Dietrich a O. Loretz.<sup>97</sup> U žalmu triadvacátého shledávají jazykovou

<sup>92</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>93</sup> „Než přijel Jehú do Jizreelu, Jezábel o všem uslyšela. Namalovala si oči líčidlem, okrášlila si hlavu a vyhlížela z okna. Když Jehú vstoupil do brány, zvolala: “Je vše v pořádku, Zimrí, vrahu svého pána?” Pozdvihl tvář k oknu a zvolal: “Kdo je se mnou? Kdo?” Dva tři dvořané na něho vyhlédli. Poručil: “Shodte ji!” A shodili ji dolů. Její krev vystříkla na stěnu a na koně. Ti ji ušlapali. Pak Jehú vstoupil, jedl a pil. Nařídil: “Postarejte se o tu proklatou a pohřbete ji. Je to dcera královská.” Šli tedy, aby ji pohřbili, ale nenašli z ní nic než lebku, nohy a ruce. Vrátili se a oznámili mu to. Tu řekl: “To je to Hospodinovo slovo, které vyhlásil skrze svého služebníka Elijáše Tišbejského: »Na dílu pole v Jizreelu budou psi žrát tělo Jezábel.« A Jezábelina mrtvola bude na dílu pole v Jizreelu jako hnůj na poli, takže nikdo neřekne: Toto je Jezábel.” (2Kr 9,30–37)

<sup>94</sup> Tradicí v knihách Královských, podobně jako u zmiňovaných proroků, je vedle kultu předků problematizována i ženská úloha v kultickém prostoru. Proto je Jezábel vnímána tak démonicky a velmi nesnášenlivě. Je to cizinka chodící za cizími bohy a holdující jejich smyslnému uctívání.

<sup>95</sup> KTU<sup>3</sup> 1.3. Anatiny texty.

<sup>96</sup> KTU<sup>3</sup> 1.83 srov. KTU<sup>3</sup> 1.3 III, řádky 40. a 46 i další. V ugaritském Baalovském cyklu hrají mořští ptáci úlohu věrných vyslanců boha moře Jama, označovaného též jako *ltn* „had“ či *tnn* „drak“.

<sup>97</sup> LORETZ, O. MarziHu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult: Zu Ps 23; 133; Am 6,17 und Jer 16,5.8. In *Mesopotamia -Ugarit- Biblica* (Festschrift K. Bergerhof). Edited by M. Dietrich and O. Loretz, s. 273-287.144. AOAT 232. Neukirchen - Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

a strukturální podobnost s vybranými ugaritskými texty, jež se pravděpodobně vážou ke zmiňované slavnosti. Zatímco v ugaritských náboženských textech je ústředním aktérem slavnosti bůh Il či Baal, ve zmiňovaném žalmu je to Hospodin. Mezi badateli do současnosti nepanuje shoda, jak dynamické, erotické či případně nekromantické slavnosti *marzaHu* vlastně byly či nebyly. V čem se však v podstatě téměř všichni shodují, je prvotní hodnocení dané slavnosti. Jedná se o výjimečné obětní společenství, jež spojuje věřící s jejich bohem. Obecenství s bohem je vyjádřenou přemírou hojnosti, radosti a veselí z přítomnosti živého a zachraňujícího boha. Podle názoru některých badatelů<sup>98</sup> je zasazení obsahu žalmu do života pochopitelně spojeno s kultem předků, jejich evokací a následným obětováním. Existují i jiná pojetí, podle nichž je třeba slavnost vnímat podstatně střízlivěji.<sup>99</sup> Stejně svěží vnímání slavnosti pak pozorují v biblických textech. Ačkoliv religionisté při své reflexi opakovaně procházejí výše zmiňované prorocké výroky, žalm třiadvacátý většinou nechávají stranou. Záměrné zařazení zvoleného žalmu do křesťanského pohřebního obřadu<sup>100</sup> nás však zpětně přivádí k prapůvodní odvážnější hypotéze o provázanosti s funerálními obřady a úctou k předkům. Tento žalm byl zvolen jako jeden ze stěžejních textů posledního z přechodových rituálů. Vypovídá o neznámé hraniční situaci, do níž se každý člověk dříve či později dostane. A do této situace vstupuje bůh Hospodin. Pokoušíme se s žalmem 23 hypoteticky pracovat jako s textem výborně využitelným pro pohřební rituál i ve starověkém světě, v jehož prostředí se biblická tradice a její písemná fixace utvářela.

Božské epiteton „pastýř“ je ve starověkém světě označení boha, který je neodmyslitelným průvodcem člověka na horizontální avšak i vertikální úrovni. Již sumerský Dumuzi bůh - pastýř či božský pastýř, provází zesnulého do podsvětí. Bůh Baal je rovněž označen epitetem a vzýván jako *r'j* - pastýř, který zná cestu do podsvětí. Hospodin je také nazván a zde na osobní úrovni „*mým pastýřem*“. Mohli bychom to chápat i ve smyslu někoho vede Dumuzi, jiného Baal, mým pastýřem je Hospodin. Ale též opačně, Hospodin je mi otcem i králem, ale z hlediska konfrontace života a smrti mi je pastýřem. Tak jako Baal vystupuje na *mrzH*, tak je v žalмовém textu zmiňován *šuleHan*, *šemen*, *kosij revaja*. Prostřený stůl, olej

<sup>98</sup> Oswald Loretz a Manfred Dietrich, které lze zařadit k maximalistům, soudí, že spíš ano.

<sup>99</sup> Denis Pardee, zastánce minimalismu, tvrdí, že masivní předvádění dramatu lásky a smrti (eros a thanatos) však v kultu obtížně dohledáme. Srov. PARDEE, Denis, "MarziHu, kispu, and the Ugaritic funerary cult: A minimalist view," in *Ugarit, religion and culture*, ed. N. Wyatt et al. (Fs. J.C.L. Gibson. Münster: Ugarit-Verlag, 1996), p. 273-287.

<sup>100</sup> Srov. [http://www.ccsz.cz/documenty.php/cit.2016-01-26/AGENDA\\_CIRKVE\\_CESKOSLOVENSKE\\_HUSITSKE\\_Pohrebni\\_obrady](http://www.ccsz.cz/documenty.php/cit.2016-01-26/AGENDA_CIRKVE_CESKOSLOVENSKE_HUSITSKE_Pohrebni_obrady). Liturgická komise Ideové rady ČČSH a sněmovní výbor za vedení patriarchy Josefa Špaka, **Předloha č. 4**. Červenec 2014.

a plný kalich jsou atributy této slavnosti, která se odehrává v chrámu *be-vet adonaj le-orech jamim* („v Hospodinově chrámu po nedozírné dny“).

Jestliže je v textu Hospodin oslovován a oslavován jako pastýř a poté následuje vyznání, že ani rokle *šalemavet* („stínů smrti“) nezaskočí člověka, jehož doprovází Hospodin, nemůžeme vyloučit případ smrti a po ní následujícího pohřbu, a ani zpětné připomínání předků, ba dokonce kultu předků. Hospodin se zjevuje jako pán nad životem, avšak neopouští člověka ani ve smrti. V obvyklém západosemitském kultu předků je velká pozornost a pocta, kromě zmiňovaných bohů ochránců, průvodců či zachránců, věnována samotným podsvětním duchům. Ti mohou přinést požehnání, ale též zkázu. Proto je uskutečňován kult *marzeah*, konaný kromě jiných důvodů ve prospěch zesnulých za účelem zlepšení situace živých. Ve zřetelně děkovném žalmu třiadvacátém je veškerá úcta přenesena na Hospodina, jehož požehnání a ochranu je pochopitelně třeba oslavovat v chrámu, dokud to lze.

### **Závěr**

Na základě rozboru rozmanitých biblických i mimobiblických textů jsem se vydala „střední cestou“, vedoucí mezi dokazováním jasných stop této praxe a tvrzením o nepozorovatelném kultu předků v hebrejské biblické tradici. Místy zřetelněji, místy matněji, jsem v textech rozkrývala tři v úvodu charakterizované fáze přechodového rituálu. Co lze uvést? Lidé žijící v Izraeli a Judsku o kultu předků zřejmě dobře věděli a patrně s ním byli i relativně dobře obeznámeni. Biblická prorocká kritika se však snažila, a to často velmi expresivními výrazy, před těmito praktikami varovat. Zmiňovaný kult mrtvých pravděpodobně neměl tak dramatický kolorit, ale ústy proroků byl záměrně líčen jako šílený a zhoubný. Prorocké texty totiž dle očekávání odmítají jakýkoliv zpovrchnělý a nevěrohodný náboženský projev, kterým se stal i kult mrtvých a předků, a vedle vpádů tehdejších velmocí, přičítají přílišné péči o mrtvé podíl na rozkladu izraelského lidu. Nicméně, kritické notě navzdory, právě kvůli předávání identity z rodiny na rodinu, předka na potomka, neztratil tento ustálený zvyk svůj smysl. Obsah třiadvacátého žalmu pak staví most mezi stranou radikálního odmítnutí kultu předků a stranou připomenutí teologického odkazu v čase odchodu blízkých (vstupu do rokle šeré smrti). Tento přechodový rituál, implicitně přítomný v biblickém podání, z náboženské praxe totiž dodnes nevytizel.