
**MUŽ MOJŽÍŠ
A MONOTEISTICKÉ
NÁBOŽENSTVÍ**

MOJŽÍŠ - EGYPTÁN

I

Uprát národu muže, kterého oslavuje jako největšího ze svých synů, není nic, co by někdo podnikl rád nebo s lehkou myslí, obzvlášť když sám k tomuto národu patří. Žádným příkladem se však nedáme pohnout k tomu, abychom pro domnělé národní zájmy pustili ze zřetelů pravdu, a dá se také bezpochyby očekávat, že objasnění skutečného stavu věci přinese zisk našemu poznání.

Muž *Mojžíš*, který byl pro židovský národ osvoboditelem, zákonodárcem a zakladatelem jeho náboženství, náleží tak vzdáleným dobám, že nemůžeme pominout předběžnou otázku, zda byl historickou osobností nebo jen výtvořem pověsti. Jestliže žil, bylo to ve třináctém, možná však ve čtrnáctém století před našim letopočtem; nemáme o něm žádné jiné zprávy než ony ze svatých knih a písemně zaznamenaných židovských tradic. I když tu rozhodnutí z toho důvodu postrádá definitivní jistotu, vyslovila se většina historiků nicméně pro to, že *Mojžíš* opravdu žil a že odchod z Egypta, s ním spojený, se fakticky uskutečnil. Plným právem se tvrdí, že kdyby tento předpoklad nebyl připuštěn, staly by se pozdější dějiny izraelského národa nepochopitelnými. Dnešní věda je ovšem vůbec obezřetnější a s tradicemi zachází mnohem šetrněji než v počátečních obdobích historické kritiky.

Prvním, čím *Mojžíšova* osoba upoutá náš zájem, je jméno, které v hebrejštině zní *Moše*. Můžeme si položit otázku: Odkud pochází? Co znamená? Jak je známo, odpověď přináší už zpráva v knize Exodus, 2. kap. Vypráví se tam, že toto jméno mu s etymologickým zdůvodněním: „vždyť jsem ho vytáhla z vody“ dala egyptská princezna, která zachránila chlapečka odloženého do Nilu. Toto vysvětlení je však zřejmě nepostačující. „Biblický výklad jména jako „Ten z vody vytážený“,“ soudí jeden autor v „Židovském lexikonu“,¹ „představuje lidovou etymolo-

gi, s níz už není možné sladit aktivní hebrejský tvar ('Moše' může totiž znamenat nejvýše 'Vytahaující')¹. Toto odmítavé stanovisko je možné podpořit dalšími dvěma důvody; za prvé tím, že je nesmyslné přisuzovat odvození jména z hebrejštiny jakési egyptské princezně, a za druhé tím, že voda, z níž bylo dítě vytazeno, nebyla s největší pravděpodobností vodou Nilu.

Naproti tomu byla již dlouho a z různých stran vyslovována domněnka, že jméno Mojžíš pochází z egyptské slovní zásoby. Místo abych uváděl všechny autory, kteří se vyjádřili v tomto smyslu, vsunu zde v překladu odpovídající místo z jedné novější knihy od **J. H. Breasteda**,² autora, jehož „History of Egypt“ (1906) se pokládá za směrodatné dílo. „Je pozoruhodné, že jeho (tohoto vůdce) jméno, Mojžíš, bylo egyptské. Je to jednoduše egyptské slovo 'mose', které znamená 'dítě', a je zkratkou úplnějších forem jednohlavých jmen, jako např. Amen-mose, což znamená Amón-dítě, nebo Ptah-mose, Ptah-dítě, přičemž sama tato jména jsou opět zkratkami dalších vět: Amón (daroval) dítě nebo Ptah (daroval) dítě. Pojmenování „dítě“ se brzy stalo pohodlnou náhražkou za dlouhé úplné jméno, a jméno v podobě 'Mose' se neztřídka vyskytuje na egyptských památkách. Mojžíšův otec dal svému synovi jistě jméno, jehož složkou byl Ptah nebo Amón, a jméno boha se v každodenním životě víc a víc vytrácelo, až se nakonec na chlapce volalo jednoduše 'Mose'. (Ono 's' na konci jména Moses pochází z řeckého překladu Starého zákona. Nepatří hebrejštině, kde toto jméno zní 'Moše'.)³ Reprodukoval jsem toto místo doslovně a nejsem v žádném případě připraven sdílet za ně v jednotlivostech odpovědnost. Trochu mě také udivuje, že Breasted ve svém výčtu pomínil právě analogická teoforická jména, která se vyskytují v soupisu egyptských králů, jako *Ah-mose*, *Thut-mose* (*Thotmes*) a *Ra-mose* (*Ramesses*).

Nyní bychom měli očekávat, že někdo z mnoha těch, kdo jméno Mojžíš uznali za egyptské, dospěl k závěru nebo alespoň uvažoval o možnosti, že nositel egyptského jména byl sám Egyptan. Pro moderní dobu se takových závěrů odvažujeme bez váhání, ačkoli v současnosti nemá člověk jedno jméno, nýbrž jména dvě, přijetí a jméno křestní, a ačkoli v novějších podmínkách nejsou vyloučeny ani změny jména a jeho nové podoby. Nejsme tedy v žádném případě překvapeni, když se nám potvrdí, že básník Chamisso je francouzského původu,

Napoleon Buonaparte naproti tomu italského, a že Benjamin Disraeli je opravdu italský Žid, jak se podle jeho jména dá očekávat. A pokud jde o staré a rané doby, mohli bychom se domnívat, že takový závěr, který vyvozuje ze jména příslušnost k určitému národu, by musel být ještě spolehlivější a ve skutečnosti přímo naléhavý. Přesto, pokud vím, v případě Mojžíše žádný historik tento závěr nevyvodil; ani žádný z těch, kteří jsou -jako opět právě Breasted - ochotni připustit, že Mojžíš byl důkladně obeznámen „s veškerou moudrostí Egyptanů“.³

Co tu stálo v cestě, nelze bezpečně uhadnout. Možná že to byl nepřekonatelný respekt před biblickou tradicí. Možná že se zdála příliš nehoráznou představa, že muž Mojžíš by snad měl být něčím jiným než Hebrejcem. V každém případě se ukazuje, že uznání egyptské podoby jeho jména se pro posouzení Mojžíšova původu nepokládá za rozhodující, že se z něho už dál nic nevyvozuje. Je-li však otázka národnosti tohoto velkého muže pokládána za významnou, bylo by nepochybně žádoucí, aby byl k jejímu zodpovězení předložen nový materiál.

Právě o to se pokouší moje malé pojednání. Jeho nárok na umísění v časopise „Imago“ se zakládá na tom, že jeho přínosným obsahem je aplikace psychoanalýzy. Argument získaný touto cestou bude jistě působit jen na onu menšinu čtenářů, kteří jsou bliže obeznámeni s analytickým myšlením a dokáží ocenit jeho výsledky. Těm se však, doufám, bude zdát významným.

V roce 1909 uveřejnil **O. Rank**, tehdy ještě pod mým vlivem, na můj popud spis, který se nazývá „Mýtus o zrození hrdiny“.⁴ Zabývá se faktem, že „téměř všechny významné kulturní národy ... oslavily velice brzy v básnických dílech a pověstech své hrdiny, legendární krále a knížata, tvůrce náboženství, zakladatele dynastií, říší a měst, jediním slovem, své národní hrdiny. Obzvlášť příběhy o narození a mládí těchto lidí přitom obdávaly fantastickými rysy, jejichž zarážející podobnost a zčásti dokonce doslovná shoda u různých, někdy navzájem velice vzdálených a naprosto nezávislých národů je dávno známá a vzbudila pozornost mnoha badatelů“. Když Rankovou metodou, a tak trochu Galtonovou technikou, zkonstruujeme jakousi „průměrnou pověst“, která vyzdvihuje podstatné rysy všech těchto příběhů, získáme následující obraz:

„Hrdina je dítětem nejvznešenějších rodičů, nejčastěji bývá královským synem.

Jeho početí předchází těžkosti, například zdrženlivost nebo dlouho trvající neplodnost rodičů, anebo jejich tajný styk v důsledku vnějších zákazů či překážek. Během těhotenství nebo už dříve dochází k věštecké předpovědi varující před jeho narozením (sen, věštbá), která mluví o nebezpečí, hroziícím většímu otci.

V důsledku toho bývá novorozeně, většinou na popud otce nebo nějaké osoby její zastupující, určeno na smrt nebo k tomu, že bude odloženo; zpravidla bývá v nějaké skříňce puštěno po vodě.

Potom je zachráněno zvířaty nebo prostými lidmi (pastýři) a kojeno nějakou zvířecí samičí nebo prostou ženou.

Když vyroste, nalezne cestou plnou zvrátů opět své vznešené rodiče; na jedné straně vykoná pomstu na otci, na druhé straně je uznáno a dosáhne velikosti a slávy.“

Nejstarší z historických osobností, s nimiž byl tento mýtus o narození spojován, je *Sargón Akkadský*, zakladatel *Babylonu* (kolem r. 2800 př. Kr.). Právě pro nás nebude jisté nezajímavé uvést tu zprávu připsovanou jemu samotnému.

„Já jsem *Sargón*, mocný král Akkadu. Moje matka byla vestálka, svého otce jsem neznal. Bratr mého otce žil v horách. V mém městě Aššupirani, které leží na břehu Eufratu, mě počala moje matka, vestálka. **Porodila mě potají. Položila mě do nádob z rákosí**, smolou uzavřela moje dvířka a spustila mě do řeky, která mě nepohltila. Řeka mě zanesla k **Akkimu**, čerpači vody. **Akki**, čerpač vody, mě v dobrotě svého srdce vytáhl. **Akki**, čerpač vody, mě vychoval jako vlastního syna. **Akki**, čerpač vody, mě učinil svým zhradníkem. Při mém zhradnickém zaměštnání ve mně našla zalbení Ištar, stal jsem se králem a čtyřicet pět roků jsem vládl královskou mocí.“

V řadě, která začíná Sargónem Akkadským, jsou jmény nejdivůvěrněji nám známými Mojžíš, Kýros a Romulus. Rank ale vedle toho shromáždil velký počet hrdinských postav patřících do sféry básnickví nebo pověstí, o jejichž mládí se vypráví tenký příběh, a to buď v jeho celkové podobě, nebo v době rozpoznatelných fragmentech; jsou to hrdinové jako Oidipús, Karana, Paris, Téfefos, Perseus, Héraklés, Gilgameš, Amfión a Zéfthos aj.

Zdroj a tendenci tohoto mýtu nám umožnily poznat výzkumy **Rankovy**. Stačí mi tedy poukázat na obou jen stručnými náznaky. Hrdinou je ten, kdo se odvážně vzešel svému otci a na konci ho vítězně přemohl. Náš mýtus sleduje tento boj až do prehistorie individuua, neboť nechává dítě zrodit se proti vůli otce a navzdory jeho zlému úmyslu je dává zachránit. Odložení dítěte ve skříňce je zřetelným symbolem porodu, skříňka představuje mateřské lůno, voda plodovou vodu. V nespočetných snech bývá vztah rodičů a dítěte znázorněn právě vytažením z vody nebo zachráněním z vody. Když lidová fantazie spojuje mýtus o zrození, jímž se zde zabýváme, s nějakou vynikající osobností, chce tím dotčeného jedince uznat za hrdinu, chce ohlásit, že naplnil schéma hrdinského života. Zdrojem celé této básnické fikce je však takzvaný „rodinný román“ dítěte, v němž syn reaguje na změnu svých citových vztahů k rodičům, zejména k otci. První dětská léta bývají ovládnuta obrovským přeceňováním otce, jemuž odpovídá, že ve snu a v pohádkách král a královna znamenají vždy jen rodiče, zatímco později dochází pod vlivem rivalit a reálného zklamání k odpoutání od rodičů a dostavuje se kritický postoj vůči otci. Obě rodiny z mýtu, vznešená stejně jako prostá, jsou tedy odrazem rodiny vlastní, tak jak se dítěti jevila v po sobě následujících obdobích jeho života.

Můžeme vyslovit tvrzení, že díky těmto poznatkům se jak široký výskyt mýtu o zrození hrdiny, tak i jeho vzájemná podobnost stává zcela pochopitelnou věcí. O to víc si zaslouhuje našeho zájmu skutečnost, že pověst o Mojžíšově narození a odložení zaujímá zcela zvláštní postavení a v jistém podstatném bodě ostatním pověstem dokonce odporuje.

Vyděme od oněch dvou rodin, mezi nimiž se v pověsti osud dítěte odvíjí. Víme, že v analytickém výkladu jsou totožné, že se od sebe liší jen v časovém ohledu. První rodina, v níž se dítě narodí, je v typické formě pověsti rodinou vznešenou, většínou z královského prostředí; rodina druhá, v níž dítě vyrůstá, je rodinou prostou nebo poníženou, jak to ostatně odpovídá i vztahům, jež vykříd zpětně sleduje. Jedině v pověsti o Oidipovi je tento rozdíl setřen. Dítěte, jež bylo jednou královskou rodinou odloženo, se tu ujme druhý královský pár. Řekneme si, že je sotva náhodné, když právě v tomto příkladu prosvítá i v pověsti původní totožnost obou rodin. Sociální rozdíl mezi oběma

rodinami otevřívá mýtů, který, jak víme, má zdůraznit hrdin-skou přirozenost velkého muže, cestu k druhé funkci, jež se stá- vá důležitou zejména v případě historických osobností. Mýtus může být totiž využit i k tomu, že opatří hrdinovi šlechtický původ, že jej sociálně pozvedne. Tak se Kýros, který je pro Médy cizím dobyvatelem, stává díky pověsti o odložení vnukem méd-ského krále. Podobně je tomu i s Romulem; jestliže někdo, jemu odpovídající skutečně žil, byl to dobrodruh, který odněkud při-putoval, parvenu; díky pověsti se stává potomkem a dědicem královského domu **Alba Longa**.

Zcela jinak je tomu v případě Mojžíšově. Zde je ona první rodina, která bývá obvykle vznešená, poměrně skromná. Mo-jíš je dítětem židovských levitů. Naproti tomu druhá rodina nižšího původu, v níž hrdina zpravidla vyrůstá, je nahrazena egyptským královským domem; princezna ho vychovává jako vlastního syna. Toto odchýlení od typu působilo na mnoho auto-ru matoucírným dojmem. **Ed. Meyer** a po něm i další se domní- vali, že pověst zněla původně jinak: Faraon byl podle nich pro- rockým snem⁵ varován, že syn jeho dcery její i jeho říši přivede do nebezpečí. Dá proto dítě po narození pohodit do Nilu. Díky „národním motivům“, jak to formuluje **Rank**,⁶ byla pověst pře- pracována do oné formy, v jaké ji známe.

Následující úvaha však ukáže, že žánrův taková původní pověst o Mojžíšovi, která se ničím neodchyloje od pověsti jiných, nemohla existovat. Vždyť tato pověst je buď egyptské- ho, nebo židovského původu. První případ je vyloučen; Egyp- tané neměli důvod Mojžíše oslavovat, nebyl pro ně žádným hrdinou. Pověst byla tedy zřejmě vytvořena v židovském náro- dě, tj. ve své známé podobě byla spjata s osobou jeho vůdce. K tomu však byla naprosto nevhodná, neboť čím by národu pro- spěla pověst, která z jeho velkého muže učinila cizince?

V oné podobě, v níž ji dnes máme před sebou, zaostává pověst o Mojžíšovi pozoruhodným způsobem za svými tajnými záme- ry. Není-li Mojžíš královským potomkem, nemůže jej pověst pasovat na hrdinu; zůstává-li židovským dítětem, učinila nic pro to, aby její pozvedla. Účinnost si zachovává jen jediný zlo- mek z celého mýtu, ujištění, že navzdory mocným vnějším silám zůstalo dítě zachováno, a tento rys pak opakuje i příběh o Ježíšovi, v němž roli faraona přejímá král Herodes. Nic nám pak skutečně nebrání předpokládat, že nějaký pozdější,

neobrátivý zpracovatel látky této pověsti pocítil nutkání uplat- nit u svého hrdiny Mojžíše něco, co by se podobalo oné klasic- ké, pro hrdinu příznačné pověsti o odložení, co se však k Mo- jíšovi vzhledem k zvláštním okolnostem jeho případu nemohlo hodit.

S tímto neuspokojivým a navíc nejistým výsledkem by se naše zkoumání muselo spokojit a ničím by nepřispělo ani k zod- povězení otázky, zda byl Mojžíš Egyptán. Existuje však ještě jiný, a možná že i nadějnější přístup, jak pověst o odložení posu- zovat.

Vraťme se zpět k oněm dvěma mytickým rodinám. Víme, že na úrovni analytického výkladu jsou totožné, zatímco na úrov- ni mytické se od sebe navzájem liší jako rodina vznešená a rodi- na nízkého původu. Jde-li však o historickou osobnost, k níž se mýtus pojí, existuje ještě úroveň třetí, úroveň reality. Jedna rodina je rodinou reálnou, v níž se onen člověk, velký muž, sku- tečně narodil a vyrůstal; druhá rodina je rodinou fiktivní, vyba- jenou mýtem sledujícím své vlastní záměry. Reálná rodina bývá zpravidla totožná s rodinou nízkého původu, rodina vyba- jená s rodinou vznešenou. Zdá se, že v Mojžíšově případě byla situace poněkud jiná. A zde vede nové hledisko možná k výkla- du, že první rodina, ta, z níž je dítě odloženo, je ve všech pří- padech, jichž je možné využít, rodinou smyšlenou, zatímco rodi- na pozdější, do níž je dítě přijato a kde vyrůstá, je rodinou skutečnou. Máme-li odvahy uznat, že toto tvrzení má obecnou platnost, které podřídíme i pověst o Mojžíšovi, rázem jasně poznáváme, že Mojžíš je - pravděpodobně vznešený - Egyptán, z něhož pověst má učinit Žida. A to by byl náš výsledke! Odlo- žení do vody bylo na svém správném místě; aby se však při- způsobil této nové tendenci, musel být jeho záměr - nikoli zce- la nenásilně - pozměněn; vydání na pospas osudu se stalo prostředkem záchranu.

Odchýlení pověsti o Mojžíšovi od všech ostatních pověstí její- ho druhu by se však dalo vysvětlit jednou zvláštností Mojžíšo- va příběhu. Zatímco obvykle se hrdina během svého života povznese nad své skromné počátky, hrdinský život muže Mo- jíše začal tím, že sestoupil ze své výše a sklonil se k dětem Izra- ele.

Přistoupili jsme k tomuto malému zkoumání s očekáváním, že na jeho základě získáme druhý, nový argument pro hypoté-

zu, že Mojžíš byl Egyptčan. Již jsme slyšeli, že první argument, založený na jménu, nezapůsobil na mnoho lidí rozhodujícím dojmem. Músíme se připravit na to, že ani tento nový argument, vycházející z analýzy pověsti o odložení, nebude mít o nic větší štěstí. Námítky budou nepochoybně znít tak, že okolnosti vytváření a převážení pověsti jsou přece příliš neprůkazné, než aby ospravedlnily takový závěr, jakým je závěr náš, a že tradice vyprávějící o Mojžíšově hrdinské postavě musí při jejích zmatené podobě, rozporech a při zřetelných známkách po staletí pokračujícího tendenčního přepracovávání a převrstvování zmařit veškeré snahy vynést na světlo ono jádro historické pravdy, jež se za nimi skrývá. Já sám tento odmítavý postoj nesdílím, nejsem však také schopen jej vyvrátit.

Nebylo-li možné docílit větší jistoty, proč jsem vůbec toto zkoumání veřejnosti dal na vědomí? Je mi líto, že ani moje ospravedlnění nemůže přesáhnout pouhé náznaky. Dá-li se totiž člověk strhnout oněmi dvěma argumenty, jež jsem tu uvedl, a pokusí se vzít za bernou minci hypotézu, že Mojžíš byl vznesený Egyptčan, otevřít se velice zajímavé a dalekosáhlé perspektivy. Pomocí určitých nepřítis otažitých hypotéz snad porozumíme motivům, jež Mojžíše vedly při jeho neobvyklém kroku, a v těsné souvislosti s tím nám vysvětlíme i možné zdůvodnění četných rysů a zvláštností onoho zákonodárství a náboženství, které dal Mojžíš židovskému národu; a dostane se nám i podnětu k důležitým náhledům na vznik monotheistického náboženství vůbec. Poznatky tak důležitého rázu však nelze zakládat jen na psychologických pravděpodobnostech. Bude-li pro nás jeden operný historický bod platit, že Mojžíš byl Egyptčan, potřebujeme ještě alespoň druhý pevný bod, abychom mohli ono množství vynořujících se možností ubránit před kritikou, že jsou jen výplodem fantazie a příliš se vzdalují skutečnosti. Objektivní důkaz, v které době Mojžíš žil a kdy tedy došlo k odchodu z Egypta, by možná tuto potřebu uspokojil. Takový důkaz se však nenalezl, a proto bude lepší upustit od sdělování všech dalších závěrů založených na názoru, že Mojžíš byl Egyptčan.

II

BYL-LI MOJŽÍŠ EGYPTČAN ...

V jednom dřívějším příspěvku v tomto časopise⁸ jsem se novým argumentem pokusil podepřít hypotézu, že muž Mojžíš, osvoboditel a zákonodárce židovského národa, nebyl Žid, nýbrž Egyptčan. Že jeho jméno pochází z egyptské jazykové zásoby, bylo zaznamenáno již dávno, i když to nebylo náležitě zhodnoceno; já jsem k tomu dodal, že výklad onoho s Mojžíšem spojeného mýtu o odložení nutí k závěru, že byl Egyptčan a že potřeba národa z něho chtěla učinit Žida. Na konci své stati jsem řekl, že z předpokladu, že Mojžíš byl Egyptčan, vyplývají důležité a dalekosáhlé důsledky; že však nejsem připraven veřejně je obhajovat, protože spočívají jen na psychologických pravděpodobnostech a postrádají objektivní důkaz. Čím významnější takto získané poznatky jsou, tím více v nás sílí i pocit varující před tím, abychom je bez bezpečného zdůvodnění nevystavovali kritickým útokům okolí, jako jakousi kovovou sochu na hliněných nohou. Žádná sebesvědňější pravděpodobnost totiž nechrání před omylem; i když všechny stránky problému do sebe zapadají jako kostky nějaké skládanky, je třeba mít na paměti, že to, co je pravděpodobné, není nutně pravdivé a že pravda není vždy pravděpodobná. A konečně není nic lákavého na tom, být přitážen k oněm scholastickým a talmudistům, které uspokojuje, mohou-li rozehráť svůj ostroužip, a nehlédí na to, jak může být jejich tvrzení vzdáleno skutečnosti.

Bez ohledu na tyto pochybnosti, které jsou dnes právě tak tíživé jako tehdy, vzešlo z mých rozporných pohnutek rozhodnutí, že na ono první sdělení navážu tímto pokračováním. Opět to však není vše a není to ani nejdůležitější část celku.

(1)

Byl-li tedy Mojžíš Egyptčan, pak prvním výřezkem z této hypotézy je nová záhadná otázka, na niž se dá jen obtížně nalézt odpověď. Když se určitý národ nebo kmen⁹ chystá k nějakému velkému podniku, nedá se očekávat nic jiného, než že se jeden z jeho příslušníků postaví do čela jako vůdce, nebo že je k této úloze určen volbou. Není však snadné uhodnout, co by

někakého vznešeného Egyptána - třeba prince, kněze nebo vysokého úředníka - mohlo pohnout k tomu, aby se postavil do čela houfe přivandrovalých, kulturně zaostalých cizinců a opustil s nimi zemi. Známé pohrdání, jež Egyptán pocítoval vůči národnosti, která mu byla cizí, čimí takový postup obzvlášť nepravděpodobným. Věřil bych, že právě proto ani ti historici, kteří uznávali jeho jméno za egyptské a přičítali tomuto muži veškerou moudrost Egypta, nechtěli připustit tu nabízející se možnost, že Mojžíš byl Egyptán.

K této první obtíži přistupuje záhy ještě obtíž druhá. Nesmíme zapomínat, že Mojžíš nebyl jen politickým vůdcem Židů usedlých v Egyptě, byl také jejich zákonodárcem, vychovatelem, a donutil je sloužit novému náboženství, které se po něm ještě dnes nazývá mosaickým. Dospěje ale jednímlevec tak snadno k tomu, že vytvoří nové náboženství? A není snad nejpřirozenější, že chce-li někdo ovlivnit náboženství někoho jiného, obrátí ho na náboženství vlastní? Židovský národ jistě nežil v Egyptě bez určité formy náboženství, a byl-li Mojžíš, jenž mu dal náboženství nové, Egyptán, nelze vyloučit domněnku, že toto jiné, nové náboženství bylo náboženství egyptským.

Tato možnost však stojí něco v cestě: je to fakt, že mezi židovským náboženstvím připisovaným Mojžíšovi a náboženstvím egyptským existuje nejpříkřejší protiklad. První z obou náboženství představuje velkolepé přísný monoteismus; existuje jen jeden Bůh, je jediný, všemohoucí, nepřístupný; člověk nesnese jeho pohled, nesmí si vytvářet jeho podobu, nesmí ani vyslovit jeho jméno. V egyptském náboženství před sebou máme jen stěží přehlédnutelný zástup božstev různé významnosti a původu, několik personifikací mocných přírodních sil, jakými jsou nebe a země, slunce a měsíc, a také abstrakci, jakou představuje *Maat* (pravda, spravedlnost), nebo pítvornou podobu, jakou je trpasličí *Bes*, většinou jsou to však lokální božstva pocházející z doby, kdy se země rozpadala na množství žup; mají zvířecí podobu, jako kdyby dosud nedokončila svůj vývoj ze starých totemových zvířat. Navzájem se nijak výrazně neliší a sotva jsou jim jednotlivé přičteny nějaké zvláštní funkce. Hymny na počest těchto bohů vypovídají o každém z nich přibližně totéž, bez váhání je ztotožňují způsobem, který by nás beznadějně zmátl. Jména bohů jsou vzájemně zkombinována, takže jedno může poklesnout téměř na epiteton druhého; hlav-

ní bůh **Théob** se tak v době rozkvětu „Nové říše“ nazývá *Amón-Ré*, přičemž první část tohoto složeného jména označuje městského boha s hlavou berana, zatímco *Ré* je jméno slunečního boha z *Ón* [Héliopolis] se sokolí hlavou. Službu těmto bohům stejně jako každodenní život Egyptánů ovládaly magické a obřadní úkony, zařkavací formule a amulety.

Některé z těchto rozdílností se dají lehce vyvodit ze zásadního protikladu mezi přísným monoteismem a ničím neomezeným polyteismem. Jiné jsou ošivně důsledkem rozdílu v duchovní úrovni, neboť jedno náboženství má velmi blízko k primitivním stadiím, zatímco druhé se povznese k vyšším a sublimním abstrakce. Těmito dvěma momenty je zřejmá možnost vysvětlit, že se nás přiležitostně zmocňuje dojem, že protikladnost mezi mosaickým a egyptským náboženstvím je protikladností čténou a záměrně vyhrocenou, např. když jedno náboženství s největší přisností zatracuje jakýkoliv druh magie a kouzelných praktik, které zatím v druhém bují v nehojnější míře. Nebo když se proti oné nenasytné touze Egyptánů dávat svým bohům podobu z hlíny, kamene nebo kovu, které dnes naše muzea za tolik vděčí, staví příkrý příkaz zapovídající vytvářet obrazy jakékoli živé nebo myšlené bytosti.

Mezi oběma náboženstvími však existuje ještě jiné protiklad, který ona vysvětlí, jež jsme se pokusili podat, nepostihují. Žádný jiný starověký národ neučnil tolik pro to, aby popíjel smrt, a nepočoval tak úzkostlivě o to, aby umožnil existenci v zásvětí; a díky tomu byl také *Osiris*, bůh mrtvých, vládcem tohoto druhého světa, nejpobláznivějším a nejnespornějším ze všech egyptských bohů. Starožitovské náboženství se naproti tomu nesmrtnosti zcela zřeklo; o možnosti nějakého pokračování života po smrti není nikde a nikdy ani zmínky. A je to tím pozoruhodnější, že víra v posmrtný život může být s monoteistickým náboženstvím velmi dobře sloučena.

Doufali jsme, že hypotéza, podle níž byl Mojžíš Egyptán, se v různých smérech ukáže jako plodná a že přinese vysvětlení. Ale náš první závěr založený na této hypotéze, podle níž ono nové náboženství, které Mojžíš Židům dal, bylo jeho vlastním, egyptským náboženstvím, neobstál po nahlédnutí, jak rozdílná či dokonce protikladná obě náboženství byla.

Jedna pozoruhodná událost v egyptských dějinách, která byla teprve pozdě poznána a doceněna, nám otevřít ještě jinou perspektivu. Je možné, že ono náboženství, které Mojžíš dal svému židovskému národu, přece jen bylo jeho vlastním náboženstvím, že bylo **jistou formou egyptského náboženství**, i když nikoliv egyptským náboženstvím jako takovým.

Ve slavné osmnácté dynastii, za nůž se Egypt poprvé stal světovou říší, nastoupil kolem roku 1375 př. Kr. na trůn mladý faraón, jenž se zprvu jmenoval *Amenhotep (IV.)*, stejně jako jeho otec, později však toto své jméno změnil; a nezměnil přitom jen své jméno. Tento král se pokusil svým Egyptánům vrátit nové náboženství, které se přičilo jejich tisíciletým tradicím a všem osvědčeným životním zvyklostem. Byl to přísný monotheismus, a kam až sahají naše znalosti, první pokus tohoto druhu ve světových dějinách; a spolu s vírou v jediného boha se nevyhnutelně zrodila i náboženská nesnášenlivost, která stárověkému světu předtím - a ještě dlouho potom - zůstávala cizí. *Amenhotepova* vláda však trvala jen sedmáct roků; velice brzy po jeho smrti v roce 1358 bylo nové náboženství smeteno a památka kačičského krále strážena klatbou. To málo, co o něm víme, pochází z trossek nového sídla, které si vybudoval a zasvětil svému bohu, a z nápisů ve skalních hrobech k němu patřících. Všechno, co můžeme o této pozoruhodné a vskutku jedinečné osobnosti zjistit, si zaslужuje nejvyššího zájmu.¹⁰

Všechno nové musí být předem připraveno a musí pro ně existovat předběžné podmínky v tom, co mu předchází. Počátky egyptského monotheismu se dají s určitým střípném jistoty sledovat ještě o kus dále do minulosti.¹¹ V kněžské škole při slunečním chrámu v *Ón* (Héliopolis) se už delší dobu projevovaly tendence rozvíjející představu o jakémsi univerzálním bohu a vyzdvihující jeho etickou stránku. *Maat*, bohyně pravdy, řádu a spravedlnosti, byla dcerou slunečního boha *Ré*. Již za vlády *Amenhotepa III.*, reformátorova otce a předchůdce, dosáhlo uctívání slunečního boha nového rozmachu, pravděpodobně díky nepřátelskému poměru vůči *thébskému* bohu *Amónovi*, jenž se stal příliš mocným. Bylo znovu vyzdvíženo prastaré jméno slunečního boha *Aton* či *Atum* a mladý král nalezl v tomto *Atonové* náboženství hnutí, jež nemusel teprve vyvolávat k životu, k němuž se mohl jen připojit.

V této době začaly egyptské náboženství trvale ovlivňovat politické poměry v Egyptě. Válečnými činy velkého dobyvatele *Thutmose III.* se Egypt stal světovou velmocí; na jihu byla k říši připojena Nubie, na severu Palestina, Sýrie a část Mezopotámie. Odrazem tohoto imperialismu se v náboženství stal univerzalizmus a monotheismus. Protože faraón musel nyní vedle Egypta pečovat i o Nubii a Sýrii, muselo se i božstvo vzdát své národní omezenosti, a podobně jako byl faraón jediným a neomezeným vládcem světa Egyptánům tehdy známého, muselo se takovým nepochybně stát i nové božstvo Egyptánů. Navíc bylo přirozené, že zároveň s rozšířením hranic říše se Egypt stal přístupnějším i cizím vlivům; některé královské manželky¹² byly původně asijskými princeznami a je možné, že i samy bezprostřední popudy k monotheismu vyšly ze Sýrie.

Amenhotep svoji oddanost slunečnímu bohu v *Ón* nikdy nepopíral. Ve dvou hymnech na *Atona*, které se nám zachovaly díky nápisům ve skalních hrobech a které pravděpodobně zbásnil on sám, velebí faraón slunce jako stvořitele a udržovatele všeho živého v Egyptě i za jeho hranicemi s takovým záměrem, jaké se znovu vrací až po mnoha staletích v žalmech na počest židovského boha *Jahveho*. Nespokojil se však touto podivuhodnou antipaci vědeckých poznatků o působení slunečního záření. Není pochyb o tom, že postavil ještě o krok dál, že slunce neuctíval jako materiální objekt, nýbrž jako symbol jakési božské bytosti, jejíž energie se vyjevuje v jeho paprscích.¹³

Nebýli bychom však vůči tomuto králi spravedliví, kdybychom ho pokládali za pouhého stoupence a podporovatele *Atonova* náboženství, které tu existovalo už před ním. Jeho činnost zasahovala mnohem hlouběji. Přinesl něco nového, čím se učení o univerzálním bohu stalo poprvé monotheismem, totiž moment vylučnosti. V jednom z jeho hymnů se přímo praví: „O, Ty jediný Bože, vedle něhož není žádný jiný.“¹⁴ A nesmíme zapominát, že máme-li zhodnotit nové učení, nestačí znát jen jeho pozitivní obsah; téměř stejně důležitá je i jeho stránka negativní, znalost toho, co zavrhuje. Dopusťli bychom se také omylu, kdybychom předpokládali, že nové náboženství bylo vyvoláno k životu naráz a plně vyzbrojeno, jako když Athéna vyskočila z hlavy Diovy. Všechno mluví spíše pro to, že během *Amenhotepovy* vlády nabývalo postupně na síle a stávalo se

stále jasnějším, důslednějším, příkrějším a nesnášenlivějším. Je pravděpodobné, že se takto vyvíjelo pod vlivem prudkého odporu, který se proti králově reformě zvedl v řadách Amónových kněží. V šestém roce Amenhotepovy vlády se nepřátelství vyhrlo do té míry, že král změnil své jméno, jehož součástí bylo božské jméno Amón, nyní zapovězené. Místo *Amenhotep* se nyní jmenoval *Ichnaton*¹⁵ [Achnaton]. Král však jméno nenáviděného boha nevyhladil jen ze svého vlastního jména, ale i ze všech nápisů, a dokonce i tam, kde se vyskytovalo ve jménu jeho otce Amenhotepa III. Brzy po změně svého jména také opustil Achnaton Amónem ovládané Théby a níže po proudu řeky si vybudoval nové sídlo, které nazval *Achetaton* (*Atonu obzor*). Místo, kde stojí jeho trosky, se dnes nazývá *Tell-el-Amarna*.¹⁶

Pronásledováním ze strany krále byl nejkrutěji postížen Amón, ale nejen on. Všude v říši byly uzavírány chrámy, zakazovány bohoslužby, zabavován chrámový majetek. Králova horlivost šla dokonce tak daleko, že nařídil prohlédnout všechny staré památky a vymazat z nich slovo „bůh“, pokud bylo použito v množném čísle.¹⁷ Nemůžeme se proto divit, že tato Achnatova opatření vyvolala mezi utlačaným kněžstvem a nespokojeným lidem fanatickou touhu po pomstě, která se mohla po faraónově smrti svobodně vybit. Atonovo náboženství neproniklo mezi lid, zůstalo pravděpodobně omezeno jen na úzký okruh kolem královy osoby. Achnatonův konec pro nás zůstává zahalen temnotou. Slysíme o několika jen krátce žijících, nevyrazných nástupcích z jeho rodiny. Jíž jeho zeť *Tutanchaton* byl donucen vrátit se do Théb a boha Atona ve svém jméně nahradit Amónem. Poté následovalo období anarchie, až v roce 1350 se vojevůdce *Haremheb*ovi podařilo zavést opět pořádek. Slavná osmnáctá dynastie zanikla a současně byla ztracena i území, jež došla v Núbíi a v Asii. V tomto chmur-ném mezidobí byla znovu zavedena stará egyptská náboženství. Atonovo náboženství bylo odstraněno, *Achnatono*vo sídlo rozbořeno a vypleněno, jeho památka prokleta jako památka zločince.

Poslouží určitěmu záměru, vyzdvihneme-li nyní několik bodů z negativní charakteristiky Atonova náboženství. V první řadě skutečnost, že je z něho vyloučeno všechno mytické, magické a kouzelnické.¹⁸

A dále, způsobem zpodobování slunečního boha už není jako dřívě malá pyramida a sokol, nýbrž - a to se dá nazvat téměř střízlivým - okrouhlý kotouč, z něhož vycházejí paprsky, které končí lidskými dlaněmi. Navzdory přízni, již se v amarnském období umění těšilo, nenalezlo se žádné jiné zobrazení slunečního boha, žádá *Atonova* vlastní podoba, a s důvěrou můžeme říci, že se už také nenalezne.¹⁹

Konečně i ono naproste mlčení o bohu mrtvých *Osíridovi* a o podsvětlní říši. Ani hymny, ani náhrobní nápisy nevědí nic o tom, co bylo srdci Egyptána možná nejbližší. Protikladnost vůči lidovému náboženství už nemůže být demonstrována zřetelněji.²⁰

(3)

Nyní bychom se mohli odvážit závěru: byl-li Mojžíš Egyptán a přinesl-li Židům své vlastní náboženství, bylo to náboženství *Achnatono*vo, náboženství uctívající *Atona*.

Již dříve jsme židovské náboženství srovnali s lidovým náboženstvím egyptským a konstatovali jsme jejich vzájemnou protikladnost. Nyní musíme provést srovnání židovského náboženství s náboženstvím *Atonovým*, v očekávání, že prokážeme původní totožnost obou. Jsme si vědomi, že před sebou nemáme snadný úkol. O *Atonové* náboženství toho možná díky pomstychtivosti Amónových kněží víme příliš málo. Mosaické náboženství známe jen v onom konečném tvaru, v němž je příbližně o 800 roků později, v poexilových dobách, zařikovali židovští kněží. Jestliže i navzdory této nepřizní materiálu objevíme jednohlavé náznaky nakloněné naší hypotéze, budeme je moci pokládat za velice cenné.

K prokázání naší teze, že mosaické náboženství není ničím jiným než náboženstvím *Atonovým*, by vedla krátká cesta, totiž poukaz na nějaké vyznání víry, na nějaké prohlášení. Obávám se však, že nám bude řečeno, že tato cesta není schůdná. Židovské vyznání víry, jak víme, zní takto: Šema Jisrael Adonaj Elohenu Adonaj Echod. Jestliže jméno egyptského *Atona* (či *Atuma*) neevokuje hebrejské slovo *Adonaj* a syrské boží jméno *Adónis* jen náhodou, v důsledku pradávne jazykové a významové shody, mohli bychom onu židovskou formuli přeložit takto: Slyš, Izraeli, náš Bůh Aton (*Adonaj*), je jediný Bůh. Jsem bohužel zcela nekompetentní k tomu, abych na tuto otázku

odpověděl, a také v literatuře jsem k ní nalezl jen málo,²¹ pravděpodobně si to však nemůžeme takto usnadňovat. K těmto problémům spojeným s božím jménem se budeme ostatně muset ještě jednou vrátit.

Podobnosti a rozdílnosti obou náboženství se dají snadno rozpoznat, aniž nám přinesou mnoho objasnňujících poznatků. Obě náboženství jsou formou přisného monoteismu a už předešlem se v nás ozve pokušení vysvětlit to, co je v nich shodného, tímto základním rysem. Židovský monoteismus si v mnoha ohledech počíná ještě příkrěji než monoteismus egyptský, když např. absolutně zapovídá jakákoliiv zobrazení. Nejpodstatnější rozdíli - odhlédneme-li od jména boha - se projevuje v tom, že židovské náboženství se zcela odvrací od slunečního kultu, o nějž se egyptské náboženství ještě opíralo. Při srovnání s egyptským lidovým náboženstvím jsme získali dojem, že vedle jejich zásadní protikladnosti se na rozdílnosti obou náboženství podílel i jakýsi moment záměrné opozice. Tento dojem se zdá oprávněný, nahradíme-li nyní v tomto srovnání židovské náboženství náboženstvím *Atonovým*, jež *Achnaton*, jak víme, rozvíjel v duchu záměrného nepřátelství vůči lidovému náboženství. Právem jsme se podívovali, že židovské náboženství nechce vědět nic o onom světě a o posmrtném životě, i když takové učení by bylo slučitelné i s nejpřísnějším monoteismem. Tento údliv však zmizí, když se od židovského náboženství vrátíme zpět k náboženství *Atonovu* a vyjdeme z předpokladu, že toto odmítání bylo převzato z něho, neboť pro *Achnatona* bylo nutné v jeho boji s lidovým náboženstvím, v němž *Osiris*, bůh mrtvých, hrál úlohu možná větší než kterýkoliiv bůh pozemského světa. Shoda židovského náboženství s náboženstvím *Atonovým* v tomto důležitém bodě je prvním pádným argumentem ve prospěch naší teze. Uslýšíme, že není argumentem jediným.

Mojžíš dal Židům nejen nové náboženství; se stejnou jistotou můžeme též tvrdit, že u nich zavvedl i obvyčej obrázky. Pro náš problém má tento fakt rozhodující význam a sotva byl kdy náležitě oceněn. Biblická zpráva mu sice na několika místech odporuje, neboť na jedné straně klade obrázku jakožto známou smlouvy mezi Bohem a Abrahamem už do doby patriarchů, a na druhé straně na jednom obzvlášť temném místě vypráví, že Bůh se na Mojžíše rozhnával, že tento posvátný obvyčej zane-

dbal, a chtěl jej proto usmrtit, a že Mojžíšova manželka, Midjána, ohroženého muže před božím hněvem zachránila, když rychle provedla příslušnou operaci. To jsou však deformace, které nás nesmí zmást; později nahlédneme, jaké jsou jejich pohnutky. Faktem zůstává, že na otázku, odkud se k Židům dostal obvyčej obrázky, existuje pouze jediná odpověď: z Egypta. *Hérodotos*, „otec dějepisu“, nám sděluje, že obvyčej obrázky byl v Egyptě dávno zdomácnělý, a jeho údaje potvrzují i nálezy na mumích, a dokonce i vyobrazení na stěnách hrobů. Žádný jiný národ východního Středomoří, pokud víme, tento obvyčej nepraktikoval; u Semitů, Babylóňanů a Sumerů se dá s jistotou předpokládat, že zůstávali neobřezáni. O obyvatelích Kenaanu to říká sám biblický příběh; je to předpokládám pro vyústění dobródružství Jákovovy dcery s princem ze Šekemu.²² Možnost, že Židé pobyvající v Egyptě přijali obvyčej obrázky nějakou jinou cestou než v souvislosti se založením náboženství Mojžíšem, můžeme odmítnout jako zcela neudržitelnou. Vycházejme tedy z toho, že obrázka byla v Egyptě praktikována jako všeobecný lidový obvyčej, a připojme k tomu na okamžik onu obvyklou hypotézu, že Mojžíš byl Žid, který chtěl své soukmenovce vysvobodit z egyptské poroby a přivést je k tomu, že si za hranicemi země vybudují samostatnou a sebevědomou existenci - což se přece také skutečně stalo. Jaký smysl mohlo pak ale mít, že jim zároveň vnutil omen obtížný obvyčej, který z nich jistým způsobem činil Egyptany a který v nich musel bez ustání oživovat vzpomínku na Egypt, zatímco Mojžíšovo úsilí mohlo přece směřovat jediné k pravému opaku, k tomu, aby se jeho lid odvrátil od země svého zotročení a překonal touhu po „egyptských masných hrncích“? Nikoliiv, fakt, z něhož jsme vyšli, a hypotéza, kterou jsme s ním spojili, jsou navzájem natolik neshlučitelné, že se odvažujeme vyslovit závěr: Dal-li Mojžíš Židům nejen nové náboženství, ale také příkaz obrázky, pak nebyl Žid, nýbrž Egyptan, a mosaiické náboženství bylo v tom případě pravděpodobně náboženstvím egyptským, a vzhledem k své protikladnosti vůči náboženství lidovému náboženstvím *Atonovým*, s nímž se pozdější židovské náboženství v některých pozoruhodných bodech také shoduje.

Připomněli jsme, že naše hypotéza, podle níž Mojžíš nebyl Žid, nýbrž Egyptan, vytváří novou záhadu. Jeho způsob jednání, který se u Žida zdál snadno vysvětlitelný, je u Egyptána

nepochopitelný. Přesadíme-li však Mojžiše do *Achnatonovy* doby a uvedeme-li její do vztahu k tomuto faraonovi, pak tato záhada zmizí a vystoupí před námi možnost motivace, která poskytně odpověď na všechny naše otázky. Vyjděme z předpokladu, že Mojžiš byl vznešeným a vysoko postaveným mužem a že byl možná skutečně členem královského domu, jak o něm pověst tvrdí. Byl si jistě vědom svých velikých schopností, byl citlivostivý a čnorodý; možná mu dokonce tanul na mysli i cíl vést jednoho dne lid a ovládnout říši. Při svém blízkém vztahu k faraonovi byl přesvědčeným stoupenecem nového náboženství, jehož základní myšlenky přijal za své. Když král zemřel a nastoupila reakce, viděl, že všechny jeho naděje a vyhlídky jsou zmařeny; nechtěl-li se zřici svých přesvědčení, která mu byla drahá, nemohl mu Egypt už nic poskytnout, ztratili svoji vlast. V této tísnivé situaci nalezl neobyčejné východiško. Snílek *Achnaton* se odcizil svému lidu a připustil, že jeho světová říše se rozdrobila. Mojžišově energické povaze odpovídal plán založit říši novou; nalézt nový lid, jemuž hodlal darovat ono Egyptem zavržené náboženství, aby je uctíval. Byl to, jak poznaříme, heroický pokus vzeprít se osudu, odškodnit se ve dvojnásobném smrti za ztráty, jež mu přinesla katastrofa *Achnatonova*. Možná že byl v té době mistodržitelem oné pohraniční provincie (Gošenu), v níž se (už v době *Hyksosů*) usadily jisté semitské kmemy. Tyto kmemy si Mojžiš vyvolil, aby se staly jeho novým lidem. Světodějně rozhodnutí!²³ Dorozuměl se s nimi, postavil se do jejich čela a „pevnou rukou“ se postaral o jejich odchod ze země. V plném protikladu k biblické tradici bychom měli předpokládat, že tento odchod proběhl pokojně a bez pronásledování. Umožnila ho Mojžišova autorita a žádá centrální moc, která by mu chtěla zabránit, tehdy neexistovala.

Podle této naší konstrukce by odchod z Egypta spadl do období mezi roky 1358 a 1350, tj. do mezidobí mezi *Achnatonovou* smrtí a obnovením státní autority *Haremhebem*.²⁴ Cílem putování mohla být jen země *Kenan*. Tam po zhroutčení egyptského panství vtrhly houfy bojebřívých Aramejců, Ioupijci a pleniči, a ukázaly tak, kde pro sebe zdatný národ může získat nové území. Známe tyto válečníky z dopisů, které se v roce 1887 našly v archivu v troskách města *Amarny*. Jsou tam nazýváni *Chabiru*, a toto jméno přišlo - neví se jak - na pozdější židovské větvě - *Hebrejce*, které amarnské dopisy nemoh-

ly mít na mysli. Jižně od Palestiny - v *Kenanu* - žily také ony kmemy, které byly nejbližšími příbuznými Židů táhnoucích z Egypta.

Motivy, které podle našeho domnění vedly k exodu vůbec, vysvětlují i zavedení obrůžky. Víme, jaký postoj zaujímají lidé, jednotlivci stejně jako národy, k tomuto prastarému, sotva už nepohotivelnému zvyku. Těm, kteří její nepraktikují, se zdá velice podivný, a trochu se ho děsí - naopak jiní, kteří obrůžku přijali, jsou na to hrdí. Cítí se jí povzneseni, jakoby zušlechtněni, a s pohrdáním shlížejí na ostatní, jež považují za nečistě. Ještě i dnes spílá Turek křesťanovi jako „neobřezanému psu“. Dá se předpokládat, že tento postoj sdílel i Mojžiš, jenž jako Egyptan byl sám obřezán. Židé, s nimiž opustil svoji vlast, se pro něj měli stát kvalitnější náhradou za Egyptany, které zanechal v zemi. V žádném případě za nimi nesměli zůstat pozadu. Chtěl z nich učinit „svatý pronárod“, jak se výslovně praví i v biblickém textu, a jako znamení takového posvěcení zavedl i u nich obyčej obrůžky, který je Egyptanům postavil minimálně na roven. Mohl také jen uvítat, když je takové znamení izolovalo a zdrželo od šíření s ostatními národy, k nimž je jejich putování mělo přivést, podobně jako i sami Egyptané se stranili všech cizinců.²⁵

Židovská tradice si však později počínala tak, jako by byla stísněna závěrem, který jsme tu vyvodili. Jestliže se totiž připustilo, že obrůžka byla staroegyptským zvykem, který zavedl Mojžiš, znamenalo to téměř tolik jako uznání, že ono náboženství, jež Mojžiš Židům dal, bylo též náboženstvím egyptským. Existovaly však dobré důvody tento fakt popřít; proto bylo třeba postavit se i proti skutečnostem, které se týkaly obrůžky.

(4)

Na tomto místě očekávám výtku, že jsem svoji konstrukci, která Mojžiše, Egyptana, přesazuje do *Achnatonovy* doby, jeho rozhodnutí ujmout se židovského národa vyvozuje z tehdejších politických poměrů v zemi a v náboženství, jež dává nebo vnučuje svým chráněncům, rozpoznává náboženství *Atonovo*, které se v samotném Egyptě právě zhroutilo -, že jsem tuto soustavu domněnek přednesl s přílišnou jistotou nepodloženou příslušným materiálem. Domnívám se, že tato výtka není oprávněná. Moment pochybnosti jsem zdůraznil už v úvodu,

vytkl jsem jej takřikajíc před závorou, a mohl jsem si pak tedy ušetřit námahu opakovat jej znovu na každém místě v závorce.

Výklad může pokračovat některými z mých vlastních kritických poznámek. Základní moment naší hypotézy - závislost židovského monoteismu na monoteistické epizodě - v egyptských dějinách - vytušili a naznačili různí autoři. Ušetřím si námahu a nebudu zde tyto hlasy opakovat, neboť žádný z nich nedokáže uvést, jakou cestou mohlo k tomuto ovlivnění dojít. Jestliže pro nás toto ovlivnění zůstává spojeno s osobou Mojžíšovou, je v tom případě třeba zvážit i jiné možnosti než tu, kterou vyzdvihujeme do popředí. Nedá se předpokládat, že pád oficiálního Atonova náboženství znamenal naprostý konec monoteistického proudu v Egyptě. Kněžská škola v *On*, z níž vzešel, katastrofu přežila a její myšlenkové trendy mohly upoutat ještě celé generace po *Achnatonovi*. Mojžíšův čin je tedy myslitelný i tehdy, kdyby Mojžíš nežil v *Achnatonově* době a nebyl vystaven jeho osobnímu vlivu, kdyby byl jen stoupencem, nebo dokonce členem školy v *On*. Tato možnost by časový okamžik exodu posunula a přiblížila by její onomu obvykle předpokládanému datu (ve třináctém století); jinak v sobě však nemá nic, co by mluvilo v její prospěch. Ztratilo by tak platnost ono nahlédnutí do Mojžíšových pohnutek a odpadla by i okolnost, že exodus byl usnadněn anarchií vládnoucí tehdy v zemi. Následující králové z devatenácté dynastie vládli opět pevnou rukou. Veškeré podmínky příznivé pro exodus, vnější i vnitřní, se setkávají jedně v období bezprostředně následujícím po smrti kacířského krále.

Židé mají bohatou mimobiblickou literaturu, v níž nalezneme pověsti a mýty, které se během staletí vytvářely kolem velkolepé postavy prvního vůdce a zakladatele náboženství, a současně ji osvětlovaly i zatemňovaly. V tomto materiálu mohou být roztroušeny zlomky cenné tradice, pro něž se v pěti knihách nenalezlo místo. Jedna taková pověst vymluvně říká, jak se ctizádrostivost muže Mojžíše projevila už v jeho dětství. Když ho jednou faraon při hře vzal do rukou a vysoko jej zvedl, strhl mu tříletý chlapeček z hlavy korunu a nasadil si ji sám. Krále toto osudové znamení polekalo a bez prodlení se o něm radil se svými moudrymi muži.²⁶ Jindy se zas vypráví o vítězných válečných činech, jež Mojžíš koná jako egyptský vojévůdce v Etiopii,

a poté se dodává, že uprchl z Egypta, protože se musel obávat záství jisté kluky na faraonově dvoře, či dokonce záství faraona samotného. Biblické líčení samo přisuzuje Mojžíšovi některé rysy, jež bychom mohli pokládat za hodnověrné. Popisuje ho jako hněvivého, lechce vznětlivého muže, jak v rozhorlení zabije brutálního dozorce, jenž špatně nakládá se židovským dělníkem, či jak rozhořčen nad odpadnutím lidu rozbije desky zákona, které snesl z Boží hory; i sám Bůh ho nakonec trestá za nějaky čin, jehož se dopustil z neřepélivosti, neříká se však, v čem spočíval. Protože taková vlastnost neslouží k Mojžíšově oslavě, mohla by odpovídat historické pravdě. Nedá se odmítnout ani možnost, že některé charakterové rysy, jež Židé vnesli do rané představy o svém Bohu, když ho nazývali horlivým, přísným a neúprosným, mohly být v zásadě odvozeny ze vzpomínek na Mojžíše, neboť z Egypta je ve skutečnosti nevyvedl jakýsi neviditelný Bůh, nýbrž muž Mojžíš.

Další rys, který je Mojžíšovi připisován, má zvláštní nárok, abychom mu věnovali svůj zájem. Mojžíš byl prý „pomalý v řeči“, trpěl tedy jakousi zábranou v řeči či poruchou výslovnosti, takže při údajných jednáních s faraonem potřeboval pomoc *Arona*, který je uváděn jako jeho bratr. To může opět odpovídat historické pravdě a jako vítaný příspěvek oživit fyzionomii tohoto velkého muže. Může to však mít i jiný a důležitější význam. Tato zpráva se totiž v mírně zdeformované podobě může zmiňovat i o skutečnosti, že Mojžíš byl člověk hovořící jiným jazykem, který se se svými semitskými Novo-Egyptany nemohl porozumět bez tlumočnicka, alespoň ne na počátku jejich vzájemných vztahů. Tedy nové potvrzení teze, že Mojžíš byl Egypťan.

Nyní však naše práce, zdá se, dospěla k jakémusi prozatímnímu závěru. Z naší hypotézy, že Mojžíš byl Egypťan, ať už prokázáné či nikoliv, nemůžeme v této chvíli vyvodit nic dalšího. Biblickou zprávu o Mojžíšovi a o exodu nemůžeme žádný historik považovat za nic jiného než za jakousi zbožnou fikci, která dávno tradici přetvořila tak, aby sloužila jejím vlastním tendencím záměrně. Jak tato tradice původně zněla, je pro nás neznámou věcí; rádi bychom zjistili, jakým deformujícím tendencím byla vystavena, ale díky své neznalosti průběhu historických událostí tápeme v temnotách. Ze v naší rekonstrukci nemá místo tolik významných událostí z biblického vyprávění,

jako deset ran, přechod přes Rákosové moře či slavnostní vydání zákona na hoře Sínaji - tímto rozporem se nesmíme dát přivést do rozpaků. Nemůžeme však zůstat lhostejní vůči tomu, že jsme se dostali do rozporu s výsledky současného střídlivého historického bádání.

Tito novější historici, za jejichž představitelů můžeme považovat **Ed. Meyera**,²⁷ se v jednom rozhodujícím bodě shodují s biblickou zprávou. I oni se totiž domnívají, že židovské kmeny, z nichž později vznikl izraelský národ, přijaly v jistém časovém bodě nové náboženství. K této události však nedošlo v Egyptě ani na úpatí nějaké hory na Sínajském poloostrově, nýbrž v místě, které se nazývá *Meriba-Kádeš*, v oáze známé hojností pramenů a studní, v pruhu země jižně od Palestiny, mezi východním výběžkem Sínajského poloostrova a západní hranicí Arábie. Tam převzaly tyto kmeny uctívání boha *Jahveho*, pravděpodobně od arabského kmene poblíž sídlicích *Midjanců*. Přivrženci tohoto boha byly podle všeho i další kmeny v sousedství.

Jahve byl bezpochyby sopečný bůh. V Egyptě se však, jak známo, sopky nevykytují, a také hory Sínajského poloostrova nikdy nebyly vulkanické; sopky, které mohly být v činnosti až do pozdní doby, nalézáme naproti tomu podél západních hranic Arábie. Jednou z těchto hor musel tedy být *Sínaj-Choréb*, považovaný za sídlo *Jahveho*.²⁸ Navzdory všem přepracováním, jež biblická zpráva prodělala, dá se podle **Ed. Meyera** zrekonstruovat původní představa o povaze tohoto boha: je to strašlivý, krvelačný démon, který obchází v noční době a den-
nmu světlu se vyhýbá.²⁹

Prostředník mezi Bohem a lidem při tomto aktu založení náboženství nese jméno Mojžiš. Je to zeť midjánského kněze *Jitru*; pásl jeho stáda, když se mu dostalo povolání od Boha. V Kádeši její pak také navštívil Jitro, který mu dal svá ponaučení.

Ed. Meyer sice říká, že nikdy nepochyboval o tom, že příběh o pobytu v Egyptě a o katastrofě Egypťanů má určité historické jádro,³⁰ zjevně však neví, jak má tento fakt, který uznává, zařadit a využít. Egypťským vlivem je ochoten vysvětlit jediné obyejší obřizky. Naši dřívější argumentaci obohacuje dvěma důležitými poukazy. Za prvé tím, že *Jozue* vyzývá lid k obřizce, aby od sebe „odvrátil egyptskou potupu“, a dále citá-

tem z *Hérodota*, podle něhož Feničané (nepochybně Židé) a Syřané v Palestině sami přiznávají, že se obřizce naučili od Egypťanů.³¹ Nějakého egyptského Mojžiše není však Meyer příliš ochoten přijmout: „Mojžiš, kterého známe, je praoctem kněží z *Kádeše*, to znamená postavou genealogické pověsti spojenou s kultem, nikoliv historickou osobností. Vždyť také nikdo z těch, kdo jej považují za historickou osobnost, jej dosud (odhlédneme-li od lidí, kteří tradici šmahem přijímají jako historickou pravdu) nedokázal naplnit nějakým obsahem, popsat jej jako konkrétní individualitu nebo uvést něco, co by byl vytvořil a co by bylo jeho historickým dílem.“³²

Na druhé straně Meyer neúnavně zdůrazňuje Mojžišův vztah ke *Kádeši* a *Midjánu*: „Mojžišova postava, která je úzce spjata s Midjánem a kulturními místy v poušti...“³³ „Tato Mojžišova postava je neoddelitelně spjata s Kádešem (Massa a Meriba); doplňkem k tomu je jeho spříznění s midjánským knězem. Naproti tomu jeho spojení s exodem a celý příběh jeho mládí jsou veskrze sekundární a představují pouhý důsledek zapojení Mojžiše do souvisle se odvíjejícího legendárního příběhu.“³⁴ Meyer poukazuje i na to, že na motivy obsažené v příběhu Mojžišova mládí se později nýk nenaazuje: „Mojžiš v Midjánu už není Egypťanem a faraonovým vnukem, nýbrž pastýřem, jemuž se zjeví *Jahve*. Ve vyprávění o ranách se už o jeho starých vztazích nemluví vůbec, jakkoli by se jich dalo snadno účinně využít, a příkaz zabít [novorozené] izraelské hochy je zcela zapomenut. Při exodu a záhubě Egypťanů nehraje Mojžiš vůbec žádnou úlohu a není ani jmenován. Onen hrdinský charakter, který předpokládá pověst o jeho dětství, pozdějšímu Mojžišovi úplně chybí; je už jen božím mužem, divotvůrcem, jež *Jahve* vybavil nadpřirozenými schopnostmi...“³⁵ Nemůžeme potlačit dojem, že tento Mojžiš z *Kádeše* a Midjánu, jemuž si tradice dovolila připsat i vytvoření bronzového hada jako léčivého boha, je někdo úplně jiný než onen námi vydedukovaný vznešený Egypťan, který dal lidu náboženství, jež přísně zapovídalo veškerou magii a kouzelné praktiky. Náš Mojžiš se od midjánského Mojžiše neliší o nic méně než univerzální bůh *Aton* od demona *Jahveho* sídlicího na Boží hoře. A jestliže příkládáme jistou víru zjištěním novějších historiků, musíme si přiznat, že ona nit, kterou jsme chtěli sprádat na základe předpokladu, že Mojžiš byl Egypťan, se nyní podtrhé



přetrhla. A tentokrát, zdá se, bez naděje, že se podaří znovu ji navázat.

(5)

I zde se však neočekávaně objevuje jisté východisko. Snahy vidět v Mojžíšovi postavu přesahující onoho kněze z *Káděše* a stvrdit jeho velikolepost, pro kterou ho oslavuje tradice, nehasly ani po **Ed. Meyerovi** (*Gressmann* aj.). V roce 1922 pak **Ed. Sellin** učinil objev, který má pro náš problém rozhodující význam.³⁶ U proroka *Ozeáš*e (druhá polovina osmého století) nalezl zřetelné známky tradice, jejímž obsahem je, že zakladatel náboženství Mojžíš zahynul násilnou smrtí při vzbouření svého vzpurného a tvrdošijného lidu. Zároveň bylo odvrženo i náboženství, které zavedl. Tato tradice se však neomezuje jen na *Ozeáš*e, ale vrací se i u většiny pozdějších proroků, a podle *Sellina* se dokonce stala základem všech pozdějších mesianických očekávání. Ke konci babylónského vyhnanství se mezi židovským lidem začala vznášat naděje, že muž, který byl tak hanebně zavražděn, se vrátí ze země mrtvých a doveče svůj kající lid do říše věčné blaženosti, a možná že nejen jej. Zřetelně zde vyřizující spojitosti s osudem onoho pozdějšího zakladatele náboženství nespadají však do linie našeho zkoumání.

Opět nejsem přirozeně schopen rozhodnout, zda *Sellin* ona místa z proročských knih vložil správně. Má-li však pravdu, můžeme tradici, kterou identifikoval, pokládat za historicky hodnověrnou, neboť takové věci se nedají jen tak snadno vyběhít. Chybí k tomu nějaký hmatatelný důvod: jestliže k nim však skutečně došlo, dá se snadno pochopit, že lidé na ně chtějí zapomenout. Nemusíme ovšem přijmout všechny detaily této tradice. *Sellin* se domnívá, že jako dějiště násilného činu spáchaného na Mojžíšovi, je označováno *Sitim* ve východním Jordánsku. Brzy poznáme, že taková lokalita je pro naše úvahy nepřijatelná.

Vypůjčíme si od *Sellina* hypotézu, že egyptský Mojžíš byl židy zabít, a náboženství, jež zavedl, zavrženo. Dovolí nám sprádat dál naši nit, aniž se dostaneme do rozporu s hodnověrnými výsledky historického bádání. Jinak se však odvážíme postupovat nezávisle na jednotlivých autorech a samostatně se „vydat svou vlastní stopou“. Naším východiskem zůstává odchod z Egypta. Je pravděpodobné, že s Mojžíšem opustili zemi



velký počet lidí; nějaký malý houfec by tomuto ctižádostivému, o velké cíle usilujícímu muži nestál za námahu. Přistěhovalci žili v zemi pravděpodobně dost dlouho na to, aby se rozrostli natolik, že představovali značný počet obyvatelstva. Jisté se však nezmylíme, budeme-li společně s většinou autorů předpokládat, že osudy v Egyptě prožili jen zlomek pozdějšího židovského národa. Jinými slovy, onen kmen, který se vrátil z Egypta, se podělil v pruhu země mezi Egyptem a Kanaanem spojil s jinými příbuznými kmeny, které tam sídlily už delší dobu. Vyrazem tohoto spojení, z něhož vzešel izraelský národ, se stalo přijetí nového, všem kmenům společného náboženství - náboženství *Jahveho*; podle **Ed. Meyera** došlo k této události pod mišijským vlivem v *Káděši*. Národ se potom cítil dostatečně silným na to, aby se mohl odvážit vpádu do země *Kanaan*. S takovým průběhem událostí se neshoduje, že ke katastrofě, která postihla Mojžíše a jeho náboženství, došlo ve východním Jordánsku - muselo k ní dojít dlouho před oním sjednocením.

Je jisté, že ke zformování židovského národa se spojily značně rozdílné elementy; největší rozdíl mezi těmito kmeny však nepochybně vyplýval z toho, zda spoluprožívaly pobyt v Egyptě i to, co po něm následovalo, nebo nikoliv. Se zřetelem k tomu to bodu je možné říci, že národ vznikl spojením dvou částí, a této skutečnosti také odpovídalo, že se po určitém krátkém období politické jednoty opět rozpadl ve dva celky, v říši *Israel* a v říši *Juda*. Dějiny mluví takové návraty k původnímu stavu, přičemž se pozdější splynutí opět zruší a znovu vystoupí dřívější dělicí linie. Nejpůsobivější příklad tohoto druhu poskytl, jak známo, reformace, když po více než tisíciletém intervalu znovu vynesla na povrch hraniční linii mezi Germánii, která bývala kdysi římskou, a Germánií, která zůstala nezávislou. V případě židovského národa bychom tak věrnou reprodukcí nejdříve stavu prokázat nemohli; naše znalosti o těchto dobách jsou příliš nejisté, než aby nám dovolily tvrdit, že v Severní říši se opět ocitli pohromadě dřívější usídlení, zatímco v Jižní říši navrátilci z Egypta; ani zde však pozdější rozpad nemůže být bez souvislosti s předechozím splynutím. Někdejší Egypťané byli pravděpodobně počtem obyvatelstva skromnější, kulturně se však projevíli jako zdatnější; měli silnější vliv na další vývoj národa, protože si s sebou přinesli tradici, která ostatním chyběla.

A přinesli si možná ještě i něco jiného, co bylo hmatatelnější než jakákoliv tradice. Mezi největší záhady židovské prehistorie patří původ *levitů*. Jsou spojováni s jedním z dvanácti kmenů *Israele*, s kmenem *Leví*, žádná tradice se však neodvažuje uvést, kde tento kmen původně sídlil nebo která část dobyté země mu byla přikázána. Levité zastávají nejdůležitější kněžské funkce, od kněží se nimeně liší. Levita není nutně knězem; není to ani jméno kasty. Náš předpoklad, pokud jde o Mojžíšovu osobu, nám naznačuje jisté vysvětlení. Je málo pravděpodobné, že velký pán, jakým byl Egypťan Mojžíš, by se k lidu, který mu byl cizí, vydal bez doprovodu. Jistě s sebou přivedl i svoji družinu, své nejbližší přívržence, své písaře, svoje služebníky. To byli původně levité. Zdá se, že tvrzení tradice, že Mojžíš byl levita, průhledným způsobem zkresluje skutečný stav věcí. Levité byli Mojžíšovi lidé. Toto řešení podepírá i fakt, zmíněný už v mé dřívější stati, že pouze mezi levity se později ještě objevují egyptská jména.³⁷ Dá se předpokládat, že značný počet těchto Mojžíšových lidí unikl oné katastrofě, která postihla jeho samotného i náboženství, jež založil. V příštích generacích se jejich počet zvýšil, splynuli s lidem, mezi nimiž žili, zůstávali však věrni svému pánu, uchovávali jeho památku a pěstovali tradici jeho učení. V době sjednocení s těmi, kdo většili v *Jahveho*, představovali vlivnou menšinu, která se vyznačovala kulturní převahou nad ostatními.

Jako předběžnou hypotézu zatím uvádím, že mezi Mojžíšovou záhubou a založením náboženství v *Káděši* uplynuly dvě generace, možná i jedno století. Nevířím žádnou cestu, jak rozhodnout, zda se tito Novoegyptané, jak bych je zde s ohledem na odlišení rád nazval, tedy navrátilci, setkali se svými kmenovými příbuznými až poté, co ti přijali náboženství Jahveho, nebo už dříve. Druhnu možnost můžeme pokládat za pravděpodobnější. Z hlediska konečného výsledku tak nevzniká žádný rozdíl. To, k čemu došlo v *Káděši*, bylo kompromisem, na němž měly Mojžíšovy kmeny zřetelný podíl.

Opět se zde můžeme odvolat na svědecký obrázek, které nám vždy znovu, jako jakási příznačná fosilie, prokázalo nejvýznamnější služby. Tento obyčej se stal příkazem i v náboženství Jahveho, a protože je neoddelitelně spjat s Egypťem, jeho přijetí mohlo zřejmě být jen ústupkem Mojžíšovým lidem, kteří - nebo levité mezi nimi - se nechťeli vzdát tohoto znaku svého

posvěcení. Tolik chtěli ze svého starého náboženství uchránit, a za to byli ochotni přijmout nové božstvo i to, co o něm vypřávlí midjánský kněz. Je možné, že prosadili ještě další ústupky. Zmínili jsme se již o tom, že židovský rituál předepisoval jistá omezení při užívání božního jména. Místo *Jahve* se muselo říci *Adonaj*. Je nasmadě začlenit tento předpis do naší souvislosti, je to však pouhá domněnka, bez další opory. Zákaz vyslovení božního jména představuje podle známých poznatků prastaré tabu. Proč byl obnoven právě v židovském zákonodárství, není možné pochopit; není vyloučeno, že se to stalo pod vlivem nějaké nové pohnutky. Není třeba předpokládat, že tento zákaz byl důsledně zachováván; při tvorbě teoforických osobních jmen - tedy ve složeninách - bylo boží jméno Jahve možné volně používat (*Jochanan, Jehu, Jósua*). S tímto jménem byly však spojeny zvláštní okolnosti. Je známo, že kritické studium Bible předpokládá, že existují dva prameny Hexateuchu. Označují se jako J a E, protože jeden používá jako boží jméno *Jahve*, zatímco druhý *Elohim*. Tedy *Elohim*, a nikoli *Adonaj*, ale můžeme si připomenout poznámku jednoho z našich autorů: „Rozdílná jména jsou zřetelnou známkou původně rozdílných bohů.“³⁸

Zachování obrázku pro nás platilo jako důkaz, že při založení náboženství v *Káděši* došlo ke kompromisu. Jeho obsah je nám zřejmý ze shodných zpráv u J a E, které tedy v tomto bodě vycházejí ze stejného pramene (písemného textu nebo ústní tradice). Základní tendencí bylo prokázat velikost a moc nového boha *Jahveho*. Protože Mojžíšovi lidé přikládali tak velkou váhu svému zážitku spojenému s odchodem z Egypta, bylo za tento osvobozující čin třeba vzdát díky *Jahvemu*; a tato událost byla vyzdobena prvky, které stavěly na odiv děsivou velkolepost sopečného boha, například sloupem dýmu, který se v noci změnil ve sloup ohnivý, nebo víchrem, který na chvíli proměnil moře v souš, takže pronásledovatelé pak utonuli v navracejících se vodách. Exodus a založení náboženství tak byly posunuty blízko k sobě, dlouhý časový úsek mezi obojím byl popřeny; ani k vydání zákona nedošlo v *Káděši*, nýbrž na úpatí Boží hory, za známek sopečného výbuchu. Toto líčení se však dopustilo těžkého bezpráví vůči památce muže Mojžíše; vzdýť to byl přece on, a ne sopečný bůh, kdo osvobodil lid z Egypta. Zasloužili si proto nějakého odškodnění, a to se našlo v tom, že Mojžíš byl převzat do *Káděše* nebo k *Sinaji-Chorébu* a posta-

ven na místo onoho midjánského kněze. Později vyloužíme, že tímto řešením byla uspokojena i druhá neodbytně se vtrající tendence. Takovým způsobem bylo takřkřikajíc dosaženo jakéhosi vyrovnání: *Jahve*, sídlící na hoře v Midjánu, mohl rozšířit svůj vliv do Egypta a Mojišova existence a činnosti zas přesea hovorala do *Kádeše* a až do východního Jordánska. Mojiš tak splýnul s osobou onoho pozdějšího zakladatele náboženství, ztém Midjánce *Jitra*, jemuž propůjčil své jméno Mojiš. O osobě tohoto druhého Mojiše však nedokážeme vypovědět nic – tak dokonale je zastíněn Mojišem prvním, egyptským. Ledaže se snad obrátíme k rozporům v Mojišově charakteristice, které se vyskytují v biblickém vyprávění. Dost často je nám líčen jako pánovitý, prchlivý, a dokonce i násilnický člověk, a přece se o něm také říká, že byl nejmírnější a nejtrpělivější ze všech lidí. Je jasné, že tyto vlastnosti by byly jen málo vhodné pro egyptského Mojiše, který hodlal se svými lidem vykonat tak velké a obtížné věci; možná že patřily onomu druhému, onomu Midjánci. Domnívám se, že máme právě tyto dvě osobnosti opět navzájem oddělit a předpokládat, že egyptský Mojiš nikdy nebyl v *Kádeši* a nikdy neslyšel jméno *Jahve* a že midjánský Mojiš nikdy nevkročil do *Egypta* a nic nevěděl o *Atonovi*. Měly-li obě osobnosti splýnout, připadl tradici či tvorbě pověsti úkol přenést egyptského Mojiše do Midjánu, a slyšeli jsme, že pro to bylo možné nalézt víc než jedno vysvětlení.

(6)

Jsme připraveni, že znovu vyslechneme výtku, že jsme naši rekonstrukci nejranějších dějin izraelského národa podali s přílišnou a neoprávněnou jistotou. Tato kritika nás nijak hluboce nezasáhne, protože nalézá svoji odezvu i v našem vlastním úsudku. Sami totiž víme, že naše konstrukce má své slabé stránky; má ale také své stránky silné. Celkově převažuje dojem, že stojí za to pokračovat v práci nastoupeným směrem.

Biblické vyprávění, které máme k dispozici, obsahuje cenné, ba přímo nedocenitelné historické údaje, které však byly vlivem mocné působících tendencí zdeformovány a vyzdobeny výtvory básnické obraznosti. Během svých dosavadních snah jsme jednu z těchto deformujících tendencí dokázali identifikovat. Tento nález nám ukazuje další cestu. Musíme odhalit

i jiné podobné tendence. Máme-li opěrné body, které nám umožní rozpoznat deformace, jež tyto tendence způsobily, odhalíme za nimi nové aspekty skutečného stavu věci.

Dejme si nejprve kritickým zkoumáním Bible vyprávět, co ví o dějinách toho, jak vznikl Hexateuch (pět knih Mojišových a kniha Jozue, které nás zde jediné zajímají).³⁹ Za nejstarší pramen se považuje *J. jahvista*, o kterém se v nejnovější době soudí, že šlo o kněze *Ehjiátara*, současníka krále Davida.⁴⁰ Do doby o něco pozdější, neví se však o kolik, je řazen takzvaný *elohista*, který je spjat se Severní říší.⁴¹ Po zániku Severní říše v roce 722 spojil nějaký židovský kněz jednotlivé části J a E a připojil k nim své vlastní dodatky. Jeho kompilace se označuje jako JE. V sedmém století k ní přistupuje *Deuteronomium*, pátá kniha, která údajně byla jako celek nově nalezena v chrámu. Do období po zničení chrámu (586), během vyhnanství a po návratu, je řazeno přepracování, které se označuje jako „Kněžský kodex“, v pátém století prošlo celé dílo konečnou redakcí a od té doby se nijak podstatně nezměnilo.⁴²

Historie krále Davida a jeho doby je s největší pravděpodobností dílem nějakého vrstevníka. Je to skutečná historiografie, pět set let před Hérodotem, „otcem dějepisu“. Lépe tento výrok pochopíme, jestliže ve smyslu naší hypotézy pomyslíme na egyptský vliv.⁴³ Vynořila se i domněnka, že Izraelité onoho raného období, to znamená Mojišovi písaři, mají svůj podíl i na vynalezení první abecedy.⁴⁴ Do jaké míry zprávy o dřívějších dobách vycházejí z raných záznamů nebo z ústních tradic a jaké časové intervaly se v jednotlivých případech rozkládají mezi událostí a jejím zaznamenáním, uniká přirozeně našemu poznání. Text, tak jak jej dnes máme před sebou, nám však vypráví dost i o svých vlastních osudech. Své stopy na něm zanechaly dva navzájem protichůdné způsoby nakládání s ním. Na jedné straně byl vystaven takovým úpravám, které jej ve smyslu svých tajných záměrů falšovaly, komolily, rozšiřovaly a měnily až v jeho opak, na druhé straně se k němu přistupovalo s šetrnou úctou, která chtěla zachovat vše tak, jak to nalezla, přičemž bylo lhostejné, zda se to navzájem shodovalo nebo samo sebe popíralo. Téměř ve všech částech tak vznikly nápadné mezery, rušivá opakování, očividné rozpor; jsou to náznaky, které nám prozrazují věci, s jejichž sdělením se nepočítalo. S deformací textu je to podobné jako s vraždou.

Obtíž tu nepůsobí provedení vlastního činu, nýbrž odstranění jeho stop. Rádi bychom slovu „*Entsteltung*“ [deformace] dali onen dvojný význam, na který má nárok, i když se ho dnes nevyužívá. Nemělo by znamenat jen 'změnit podobu něčeho', nýbrž také přemístit na jiné místo, přesunout někam jinam'. V mnoha případech textové deformace můžeme počítat s tím, že někde přece jen nalezneme ukrutné - i když změněné a ze souvislosti vytužené - to, co bylo potlačeno a popřeno. Jen nebude vždy snadné to rozpoznat.

Ony deformující tendence, jež chceme odhalit, jistě působily na tradice už před jakýmkoliv písemným zaznamenáním. Jednu z nich, a možná že nejmocnější ze všech, jsme už odhalili. Řekli jsme, že po nastolení nového boha *Jahveho* v *Kádeši* se ukázalo nezbytným udělat něco pro jeho glorifikaci. Správnější je říci, že jej bylo třeba instalovat, vytvořit pro něj prostor, zhaldit stopy dřívějších náboženství. Zdá se, že ve vztahu k náboženství oněch usedlých kmenů se to beze zbytku podařilo, nic o jejich náboženství už neslyšíme. S navrátilci to už tak snadné nebylo, nedali si vzít odchod z Egypta, muže Mojžíše ani obřízku. Byli tedy sice v Egyptu, ale opět z něj odešli, a od nynějška měla být jakákoliv stopa egyptského vlivu popřena. S mužem Mojžíšem se to vyřídlilo tak, že byl přemístěn do Midgeanu a do *Kádeše* a že jej nechali splynout s oním knězem *Jahveho*, zakladatelem náboženství Obřízka, nejvíce kompromitující známkou závislosti na Egyptě, musela být zachována; navzdory veškeré evidentní průkaznosti však neustávaly pokusy oddělit tento obyčej od Egypta. Jen jako záměrné popření zrádného faktu se dá také chápat ono záhadné, nesrozumitelné stylizované místo v Exodu, že *Jahve* se jednou na Mojžíše rozhněval, protože zanedbal obřízku, a že jeho midjánská manželka mu jen rychlým provedením příslušné operace zachránila život! Ihned uslyšíme ještě o jiné smyšlence, která má tento nepohodlný důkaz učinit neškodným.

Sotva se dá označit za projev nějaké nové tendence, jestliže se objevují snahy, jež přímo popírají, že *Jahve* byl mocným, pro Židy cizím bohem; spíše je to jen pokračování tendence dřívější. S tímto záměrem se také využívají pověsti o praotcích lidu, o Abrahamovi, Izákově a Jákobovi. *Jahve* ubezpečuje, že byl už bohem těchto praotců; musí ovšem přiznat, že ho neuctívali pod tímto jménem.

Pod jakým jiným jménem byl uctíván, však nedodává. A zde se naskytuje příležitost pro rozhodující výpad proti egyptskému původu obřízky. *Jahve* ji prý vyžadoval už od Abrahama, ustanovil ji jako znamení smlouvy mezi sebou a Abrahamovým potomstvem. To však byla smyšlenka obzvlášť neobratná. Za znamení, které ho má odlišit od ostatních a pozvednout nad ně, si člověk volí něco, co se u ostatních nedá nalézt, a nikoliv něco, čím se mohou právě tak vykázat i miliony ostatních. Izraelita, který by byl přesazen do Egypta, by tak všechny Egyptány musel uznat za své bratry ve smlouvě, za své bratry v *Jahvem*. Skutečnost, že obřízka byla domovem v Egyptě, nemohla být neznámá ani Izraelitům, kteří vytvořili text Bible. Ono místo z knihy Jozue, o němž se zmiňuje *Ed. Meyer*, to bez rozpáků přiznává, ale právě proto muselo být za každou cenu popřeno.

Na mytických náboženských výtvorech nelze požadovat, aby braly příliš velký ohled na logickou konzistenci. Jinak by se lidové ctění bylo mohlo právem cítit pohoršeno chováním božstva, které uzavře s předky smlouvu spojenou se vzájemnými závazky, a potom se po celá stáletí o své lidské partnery nestará, až mu pojednou přijde na mysl znovu se zjevit jejich potomkům. Ještě podivnější působí představa, že nějaký bůh si pojednou „vyvolí“ určitý národ, prohlásí jej za svůj a sebe za jednoho boha. Domnívám se, že je to jediný případ takového druhu v historii lidských náboženství. Obvykle patří bůh a národ neoddělitelně k sobě, od samého počátku jsou jedno; slycháváme sice někdy, že nějaký národ přijme jiného boha, nikdy však neslyšíme, že nějaký bůh si vyhledá jiný národ. Možná že tento ojedinelý případ pochopíme lépe, když si připomeneme vztahy mezi Mojžíšem a židovským národem. Mojžíš se k Židům sklomil, učini je svým lidem, byli jeho „vyvoleným národem“.⁴⁵

Dovolávání se patriarchů sloužilo i jinému záměru. Žili v Kenaanu, jejich památka byla spojena s určitými místy v této zemi. Možná že sami původně byli kenanskými hrdiny či místními božstvy, která si potom pro svoji prehistorii přisvojili přístěňovali Izraelité. Když se lidé dovolávali patriarchů, stvořovali takřkajíc svoji usedlost v zemi a chránili se proti pohaně, která špěla na cizích dobyvatelích. Obrátne tak dávali najevo, že bůh *Jahve* jim jen znovu dal to, co kdysi patřilo jejich předkům.

V pozdějších dodatecích k biblickému textu se prosadil záměr vyhnout se každé zmnice o *Kádeši*. Místem založení náboženství se s konečnou platností stala Boží hora Sínaj-Choré. Důvod, který k tomu vedl, není jasně patrný; možná že se neměl připomínat midjiánský vliv. Všechny pozdější deformace, zejména v době takzvaného Kněžského kodexu, však slouží jinému cíli. Měnit v žádoucím smyslu zprávy o průběhu události už nebylo třeba, neboť to se již dávno stalo. Projevoval se naopak záměr přenést současně existující příkazy a instituce zpět do raných dob, zdůvodnit je zpravidla odkazem na mosaičské zákonodárství, a odtud vyvodit jejich nárok na svatost a závaznost. Ať už byl obraz minulosti tímto způsobem jakkoliv zfalšován, nepostrádá tento postup jistého psychologického opodstatnění. Odražel skutečnost, že Jahveho náboženství se během dlouhých období - mezi odchodem z Egypta a konečným ustálením biblického textu za *Ezdráše* a *Nehemjáše* uplynulo přibližně 800 let - zpětně přetvářelo směrem ke shodě, a možná až identitě s původním náboženstvím Mojžíšovým. A to je základem výsledkem, osudově závazným obsahem židovských náboženských dějin.

(7)

Mezi všemi událostmi raného období, jejichž zpracování se ujali pozdější básníci, kněží a dějepisci, vyniká jedna, jejíž pochlacení příkazovaly nejběžprostřednější a nejlepší lidské pohnutky. Bylo jí zavraždění Mojžíše, velkého vůdce a osvoboditele, které *Sellin* vyvodil z náznam u proroka. *Sellinovo* tvrzení nemůžeme prohlásit za pouhou fantazii - je dost pravděpodobné. Mojžíš, jenž vyšel z Achmatonovy školy, nepoužíval žádných jiných metod než tento král; přikázal či vnutil lidu svoji víru.⁴⁶ Možná že Mojžíšovo učení bylo ještě příkřejší než učení jeho mistra; nepotřeboval se už opírat o slunečního boha, škola v *On* neměla pro jeho cizí lid žádný význam. Mojžíše i Achmatona postihl tentýž osud, který očekává všechny osvícené despoty. Mojžíšův židovský lid byl právě tak málo jako Egypťané osmácté dynastie s to snést tak vysoce zduchovnělé náboženství a nalézt v tom, co mu nabízelo, uspokojení svých potřeb. V obou případech se stalo totéž: ovládnutí a omezování se vzbouřili a svrhli břemeno náboženství, jež jim bylo vnuceno. Ale zatímco povolní Egypťané vyškali, dokud posvátnou

osobu faraona neodstranil osud, divoci Semité vzali osud do svých rukou a tyrana odklidili z cesty.⁴⁷

Nedá se rovněž tvrdit, že zachovaný biblický text nás na takový Mojžíšův konec nepřipravuje. Vypřávení o „putování pouští“ - které může spadat do období Mojžíšovy vlády - líčí řadu vážných vzpour proti jeho autoritě, jež jsou také - z *Jahveho* příkazu - potlačeny a krvavě ztrestány. Snadno si můžeme představit, že jedno takové vzbouření skončilo jinak, než jak tomu chce text. I o odpadnutí lidu od nového náboženství se v textu vypráví, ovšem jako o pouhé epizodě. Je to příběh o zlatém teleťu, v němž se roztrhání desek zákona, které je třeba chápat symbolicky („přestoupil zákon“), šikovným obratem připisuje samotnému Mojžíšovi a je motivováno jeho hněvivým vzplanutím. Přišla ale doba, kdy se vraždy spáchané na Mojžíšovi lítovalo a chtělo se na ni zapomenout. Jistě tomu tak bylo v době onoho spojení v *Kádeši*. Byli-li však exodus posunut časově blíž k založení náboženství v této oáze a Mojžíš se na něm měl zdánlivě sám podílet na místě onoho druhého Mojžíše [midjiánského kněze], byl tak nejen uspokojen nárok Mojžíšových lidí, ale úspěšně byl popřen i trapný fakt jeho násilného odstranění. Ve skutečnosti je velmi nepravděpodobné, že Mojžíš by se byl mohl oné události v *Kádeši* zúčastnit, i kdyby jeho život nebyl předčasně ukončen.

Musíme se zde pokusit o osvětlení časových vztahů těchto událostí. Odchod z Egypta jsme zařadili do období po zániku osmácté dynastie (1350). Mohlo k němu dojít tehdy, nebo i o něco později, neboť egyptští kronikáři zahrnuli roky následující anarchie do období vlády Haremhebovy, jenž s anarchií skoncovaal a vládl až do roku 1315. Další, ale také jedinou oporu pro chronologii poskytuje *Merenptahova* (1225-1215) stéla, která se vychloubá vítězstvím nad Isiraalem (Izraelem) a vylhazením jeho símě (?). Výtah tohoto nápisu je bohužel problematický; je pokládán za důkaz, že v Kenaanu byly už tehdy usazeny izraelské kmeny.⁴⁸ *Ed. Meyer* z této stély právě vyvozuje, že *Merenptah* nemohl být oním faraonem, za něhož došlo k exodu, jak se dříve zpravidla předpokládalo. Exodus zřejmě spadá do dřívějšího období. Otázka, kdo byl faraonem exodu, nám připadá zcela planá. Žádný faraon exodu totiž neexistoval, protože ten se uskutečnil v období mezivládi. Ani objevení *Merenptahovy* stély nevrhá na možné datum sjednocení

a přijetí náboženství v *Kádeši* žádné svědlo. Někdy mezi roky 1350 a 1215 - to je všechno, co k tomu můžeme s jistotou říci. Domníváme se, že v rámci tohoto století se exodus značně bližší datu počátečnímu a že událost v *Kádeši* není příliš vzdálena datu konečnému. Větší část časového prostoru bychom rádi vyhradili intervalu mezi oběma událostmi. Potřebujeme totiž delší dobu, než se po vraždě spáchané na Mojžíšovi utišily vášně u navrátilců a než se vliv Mojžíšových lidí, levitů, zvýšil naopak, jak to předpokládá onen kompromis v *Kádeši*. Možná že by k tomu postačily dvě generace, šedesát let, vychází to však jen těsně. Co je možné vyvodit z Merenptahovy stély, zdá se pro nás příliš brzy, a protože uznáváme, že v naší interpretaci se jedna hypotéza zakládá jen na hypotéze jiné, připouštíme, že tato úvaha odhaluje slabou stránku naší konstrukce. Všechno, co souvisí s usazením židovského národa v Kenaanu, je bohužel takto nevyjasněné a zmatené. Zbyvá nám snad jediné vysvětlení, že jméno na stéle hovoří o Izraeli se nevztahuje na kmeny, jejichž osudy se snažíme sledovat a jež se sjednotily v pozdější izraelský národ. Rovněž jméno *Chabiru* - *Hebrejci* přešlo na tento národ z amarnského období.

Ať už ke sjednocení kmenů v národ přijetím společného náboženství došlo kdykoliv, mohlo se to pro světové dějiny snadno stát naprosto lhostejnou událostí. Nové náboženství by byl mohl pohltit proud událostí, *Jahve* mohl zaujmout své místo v onom procesí někdejších bohů, které před sebou viděl básník *Flaubert*, a z jeho lůdu mohlo být „ztraceno“ všech dvanáct kmenů, nikoliv jen deset, které Anglosasové tak dlouho hledali. Bůh *Jahve*, kterému míjanský Mojžíš tehdy přivedl nový národ, nebyl pravděpodobně v žádném ohledu nějakou vynikající bytostí. Byl to surový, malicherný lokální bůh, násilnický a krvelačný; svým přívržencům slíbil, že jim dá zemi „oplyvající mlékem a medem“, a vyzýval je, aby její současné obyvatelé vyhladili „ostřím meč“. Může vzbudit údiv, že navzdory všem přepracováním toho bylo v biblických vyprávěních ponecháno tolik, co dává poznat jeho původní povahu. Není ani jisté, že jeho náboženství bylo skutečným monotheismem, že božstvům jiných národů odešlo božskou přirozenost. Postáčovalo pravděpodobně, že vlastní bůh byl mocnější než všichni bohové cizí. Když později všechno probíhalo jinak, než se podle takových počátků dalo očekávat, můžeme přičinmu hle-

dat jen v jednom jediném faktu. Egypťský Mojžíš dal jedné části lidu jinou, ve vyšší míře zduchovnělou představu o bohu, ideu jediného, celý svět zahrnujícího božstva, které bylo stejně všemilující jako všemocné, které odmítalo veškeré obřadnictví a magii a jako nejvyšší cíl stanovilo lidem život v pravdě a spravedlnosti. Neboť ať jsou naše zprávy o etické stránce *Atonova* náboženství jakkoliv neúplné, nemůže být bez významu, že *Achnaton* se ve svých nápisech označoval jako „žijící v *Maat*“ (pravdě, spravedlnosti).⁴⁹ Z dlouhodobého hlediska nemělo žádný význam, že lid, a pravděpodobně po krátké době, Mojžíšovo učení zavrhl a jeho samotného odstranil. Zůstala tu *tradice* a její vliv dosáhl toho, ovšemže teprve postupně a během staletí, co Mojžíšovi samotnému zůstalo odepráno. Bohu Jahvem se dostalo nezasloužené cti, když mu od dob *Kádeše* byl připisován Mojžíšův osvoboditelský čin, sám musel ale tuto uzurpaci těžce odpykat. Stín boha, jehož místo zaujal, se stal silnějším než on; na konci vývoje prosvítala za jeho bytostí podoba zapomenutého Mojžíšova boha. Nikdo nepochybuje o tom, že jen idea tohoto druhého boha pomohla izraelskému národu překonat všechny těžkosti a až do našich dob jej zachovávat při životě.

Jaký podíl měli na konečném vítězství mosaického boha nad Jahvem levitě, nedá se už přesně zjistit. Ti se svého času, když byl uzavřen kompromis v *Kádeši*, o Mojžíše zasadili, v dosud živé vzpomínce na svého pána, jehož družinou a krajaný byli. Během následujících staletí splynuli s lidem nebo s kněžstvem, a hlavní funkci kněží se stalo pěstovat rituál, dozorovat na něj, a strážít rovněž svatá písma a podle svých záměrů je zpracovávat. Nepředstavovala však obětní bohoslužba a veškeré obřady v zásadě jen magii a kouzelné praktiky, tak jak je Mojžíšovo staré učení bezpodmínečně zavrhl? Tehdy se ze samého středu lidu v nikdy nekončící řadě pozvedli mužové, kteří s Mojžíšem nebyli spjatí svým původem, byli ale uchváaceni velkou a mocnou tradicí, jež postupně vyrostla ve stinu; a byli to právě tyto mužové, proroci, kteří neúnavně hlásali staré mosaiické učení, že božstvo opovrhne oběťmi a obřady, že vyžaduje jen víru a život v pravdě a spravedlnosti („*Maat*“). Snahy pro-rků přinesly trvalý výsledek; ona učení, jimiž obnovovali stárou víru, se stala trvalým obsahem židovského náboženství. Pro židovský národ je dostatečně velkou ctí, že dokázal takto-

von tradici uchovat a vydal ze svého středu muže, kteří jí propůjčili svůj hlas, i když podnět k ní přišel zvenku, od velkého cizince.

Necítil bych se tímto vykladem jist, kdybych se nemohl odvolat na úsudek jiných, do věci zasvěcených badatelů, kteří Mojžíšův význam pro dějiny židovského náboženství vidí v podobném světle, i když neuznávají jeho egyptský původ. Sellin například říká: „A proto si musíme vlastní Mojžíšovo náboženství, víru v jediného mravného Boha, kterou hlásá, od té doby nutně představovat jako majetek určitěho úzkého okruhu v národě. Od počátku nesmíme očekávat, že se s touto vírou setkáme v oficiálním kultu, v náboženství kněží, ve víře lidu. Můžeme od počátku počítat jen s tím, že se jednou zde a podruhé zas jinde znovu vynoří jiskra onoho duchovního plamene, který Mojžíš kdysi zažehl, že jeho myšlenky nevyhasly, nýbrž že tu a tam ve vsí tichosti působily na víru a mravy, ať dříve či později, pod vlivem zvláštních prožitků nebo osobnosti mimořádně zaujatých jeho duchem, vystoupily opět výrazněji do popředí a získaly vliv na širší lidové masy. Na dějiny staroizraelského náboženství musíme od počátku pohlížet pod tímto zorným úhlem. Kdokoliv by snad chtěl mosaické náboženství konstruovat podle onoho náboženství, jež před námi podle historických dokumentů vystupuje v lidovém životě prvních pěti století v Kenaanu, dopustil by se nejhrušší metodické chyby.“ Ještě jasněji mluví Volz.⁵⁰ Domnívá se, „že Mojžíšovo velké dílo bylo zpočátku jen zcela nedostatečné a zřídka chápáno a uváděno do života, a až během staletí postupně víc a víc pronikalo, a ve velkých prorocích nakonec našlo stejně utvářené duchy, kteří pokračovali v díle onoho osamoceneného muže“.

Tím, zdá se, dospívám k závěru své práce, která měla sloužit jen jedinému záměru: začlenit postavu onoho egyptského Mojžíše do souvislosti židovských dějin. Máme-li náš výsledek vyjádřit nejustranější formou, pak ke známým podvojnostem v těchto dějinách - *dvě skupiny lidu, které se spojily, aby vytvořily národ, dvě říše, v něž se tento národ rozpadá, dvě boží jména v písemných pramenech Bible -* připojujeme dvě podvojnosti nové: založení *dvou* náboženství, z nichž první bylo vytlačeno druhým a později se za ním přese všechno vířezně objevuje, a *dua* zakladatelé náboženství, kteří oba nesou stejné jméno

Mojžíš a jejichž osobnosti musíme navzájem rozlišovat. A všechny tyto podvojnosti jsou nutnými důsledky oné podvojnosti první, faktu, že jedna část lidu měla zkušenost, kterou je možné hodnotit jako traumatickou a kterou druhá část lidu neprodělala. Vedle toho by bylo ještě třeba probrat, vysvětlit a potvrdit velice mnoho věcí. Teprve potom by se dal skutečně ospravedlnit zájem o naši ryze historickou studii. V čem spočívá nejvlastnější povaha tradice a na čem se zakládá její zvláštní moc, jak nemožné je popřít osobní vliv jednotlivých velkých mužů na světové dějiny, jaké svévole na velkolepé rozmanitosti lidského života se dopouštíme, uznáváme-li jen pohnutky pramenící z materiálních potřeb, z jakých zdrojů některé ideje, obzvlášť náboženské, čerpají svoji sílu, již si podmaňují lidé - to všechno jsou otázky, jejichž studium na specifickém případě židovských dějin by bylo velice lákavým úkolem. Takové pokračování mé práce by navázalo na závěry, jež jsem před dvaceti pěti lety vyslovil v „Totemu a tabu“ [1912-1913]. Nevěřím však už, že bych našel dostatek síly, abych to dokázal.