

# DEBŮŘINA PÍSEŇ V KONTEXTU KULTURNÍ ANTINOMIE MEZI MĚSTEM A VENKOVEM<sup>1</sup>

*Milan Hanyš*

Fakulta humanitních studií UK, Praha

## Canticle of Deborah in the Context of the Cultural Antinomy between Cities and the Countryside

*Abstract: The article treats G. P. Miller's interpretation of the Canticle of Deborah (Judges 5), here enriched by several other hidden motives and developed upon the possible historical context of the main part of the song. Miller interprets the Canticle of Deborah as a part of the cultural antinomy between cities and the countryside. The gist of this interpretation is that the Canticle of Deborah is a result of the specific social institution of verbal feuds. A verbal feud is a type of feud that is based on slander, on defamation, on evil-speaking, on false tales of dishonour and impurity about the other communities and on boasting of one's own advantages and superiority. Therefore, a verbal feud is thought to be a kind of struggle for higher status positions, which is understandable in a society where the main social stratification pattern consists of the norms of honour and dishonour. Miller sees the Canticle of Deborah as a literary riposte form, that is, as a form of retaliation against an insult circulated in society by the rival group. In the next part of the study, the interpretation is developed the possible historical context of the Canticle, placed at the turn of the Bronze and Iron Ages during the 12<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries B.C. Miller's analysis of the Canticle of Deborah as a riposte seems to be compatible with what has been reconstructed by archaeological excavations, and is therefore accepted. It is claimed, however, that it cannot be plausible for the Canticle as a whole, because of the different signs and facts connected to different historical contexts mentioned in verses 14-18. Therefore,*

---

<sup>1</sup> Studie vznikla v rámci výzkumného záměru Fakulty humanitních studií UK „Antropologie komunikace a lidské adaptace“ (MSM 0021620843), přičemž odráží výsledky autorovy bakalářské práce *Debůřina píseň v historickém a literárním kontextu* (Hanyš 2007). Za některé připomínky vděčím vedoucímu práce Mgr. F. Horáčkovi, jejímu oponentovi prof. J. Sokolovi a doc. Z. Pincovi.

*I propose that the original riposte form of the presumably oral material was later – during the integrative efforts shortly before the state of Northern Israel was fully formed – compiled by a northern Israelite author who added or fully retrojected verses 14-18. Nevertheless, C. Levin's argumentation based on the philological evidence dating the song to the second part of the first millennium B.C. is not denied here, but is developed from a presumably older cultural context, which could foster the song in its oral form.*

Keywords: *Judges 5; verbal feud; Canticle of Deborah*

V následujícím textu se pokusím představit interpretaci Debóřiny písně (biblická kniha Soudců, kap. 5) v kontextu kulturní antinomie mezi městem a venkovem v Palestině v době konce druhého tisíciletí. Tato interpretace je inspirována zčásti dílem historika práva Geoffrey P. Millera (Miller 1996, 1998) a zčásti popularizující prací archeologů Izraela Finkelsteina a Neila A. Silbermana (Finkelstein – Silberman 2001).<sup>2</sup> Pokus o syntézu poznatků archeologie a Millerovy teorie je návrhem, který má pomoci pochopit pramen Debóřiny písně i v širším kulturnědějinném kontextu. Nejprve je však nutné představit samotný teoretický rámec navržený Geoffrey P. Millerem, abychom na tento nezbytný úvod navázali samotnou interpretací Debóřiny písně.

## G. P. Miller – teorie slovního střetu

Newyorský profesor dějin práva Geoffrey P. Miller představil teorii slovního střetu (*theory of verbal feud*),<sup>3</sup> která se pokouší vysvětlit kulturní kontext některých starých starozákonních textů (Miller 1996). Slovní střet (*verbal feud*) je v jeho pojetí specifická společenská instituce, která umožňuje řešit mezisku-

<sup>2</sup> Problematičnosti této práce se věnovat nebudeme, i když je třeba ji mít na paměti. Její „ožehavost“ je dána nejenom tím, že způsobuje potíže takovým teologiím, které své dogmatické výpovědi staví na historicitě biblických událostí, ale také jejím politickým nábojem, který je v otázkách dějin starověkého Předního východu nutně přítomný (Finkelstein – Silberman 2001: v). Kritiky a mezi této práce jsem si vědom: našeho tématu se však příliš netýkají. Vedle poměrně vyvážené kritiky (Pitkänen 2002) se objevila také víceméně nespravedlivá kritika vedená z pozic spíše ideologických nežli vědeckých (viz Dever 2001 a odpověď autorů Deverovi [Finkelstein – Silberman 2002]).

<sup>3</sup> *Teorie slovního střetu* je pokus o překlad *theory of verbal feud*. Výraz střet volím i přesto, že se ztrácí konotace anglického *feud*, což je cosi jako hluboce zakořeněný i vícegenerační konflikt na život a na smrt, v němž se cyklicky jedna strana mstí druhé.

pinové konflikty, a to tak, že nedojde ke krveprolití, ale zároveň ani jedna ze zneprátelených stran nemusí nic slevit ze své nenávisti ke druhé skupině. Ve slovním střetnutí totiž nepřátelské skupiny vyprávějí příběhy, historiky, frašky, vtipy a jiné žánry lidové slovesnosti, které je samotné zobrazují ve velice příznivém a žádoucím světle, kdežto protivníky tyto vyprávěné příběhy představují jako bytosti hanebné, nectné, nečisté, až nelidské. Tato instituce měla podle Millera významné integrační a distinktivní společenské funkce a posilovala tak vědomí sounáležitosti skupiny. Taková instituce slovního střetu mohla fungovat také proto, že zde nebylo vymahatelné právo v mezietnických sporech. Podle Millera tam, kde právo není v písemné podobě kodifikované nebo není vymahatelné, hraje velkou roli *čest* a normy toho, co je ctné a nectné (Miller 1996: 105-109; srov. Bechtel 1991).

Platí-li Millerova teorie, pak zjevnou výhodou takového společenského řešení tedy mohlo být to, že při slovním střetu většinou neteče krev. Skupina mohla upevnit svoji identitu „my“ proti skupině „oni“ a vést boj o společenskou prestiž a vyšší status, aniž by přitom významněji ohrožovala svoji existenci a aniž by ubrala něco ze své nenávisti k nepřátelské skupině. Pro zneprátelené skupiny tedy bylo pravděpodobně výhodné pouštět se spíše do střetu slov nežli zbraní, i když ke střetu zbraní jistě také čas od času docházelo, ovšem daleko méně, nežli by se mohlo zdát ze starých a na krveprolití bohatých příběhů Starého zákona.

Nezanedbatelnou funkcí těchto slovních střetnutí byla podle Millera zába-va. Pravděpodobně totiž nešlo pouze o to, nepříteli nějak bezmyšlenkovitě či vulgárně urazit, ale spíše velmi sofistikovaně zesměšnit, znemožnit, a to pokud možno vtípnou a neočekávanou, originální formou.<sup>4</sup> Miller dokonce předpokládá, že zde existovala instituce vypravěčů těchto příběhů, kteří ze situace konfliktu, jež se řeší slovy a vtípem, žila. Tito vypravěči pak tedy měli z osobních důvodů velký zájem na pokračování sváru, což je také motivovalo ke stále sofistikovanějším a originálnějším výkonům, z nichž jsme ve Starém zákoně svědky pouze zachovaného zlomku (Miller 1996: 109).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Příkladem takových vtípných a velmi sofistikovaných urážek je ve Starém zákoně velmi mnoho. Za všechny jmenujme vyprávění o zločinu Gibejců a příběh levorukého Ehúda, který zabije moábského krále Eglóna. Ty ve výkladu své teorie představuje Miller (Miller 1996: 109-116). Čtenáři se však jistě bezprostředně vybaví příběh o Davidu a Goliášovi (1S 17, 1-59).

<sup>5</sup> I když o tom Miller nehovoří, zdá se mi na místě uvažovat také o inscenacích multimediálních, především hudebních a dramatických. Jsme zde však na půdě pouhé spekulace, která je vystupňováním této teorie, i když není – podle mého soudu vzhledem k charakteru uměleckých žánrů v Bibli – neoprávněná.

Proti Millerově teorii či spíše hypotéze lze vznést několik námitek. Jednak se Miller nepokouší podložit svou hypotézu jinak než textově, a to ještě z velké části pouze na základě textů Starého zákona.<sup>6</sup> Instituci slovního střetu se nepokouší datovat a zařadit do nějakého dobového kontextu, nereflktuje archeologické nálezy ani pokusy o sociologické rekonstrukce. Domnívám se, že i přesto má jeho teorie s jistými upřesněními velkou heuristickou hodnotu, kterou se pokusím ukázat na jeho interpretaci Debóřiny písně (Miller 1998), kterou rozšířím o některé další interpretační motivy, jež zůstaly v jeho studii nepostihnuty, a navrhu dobový kontext možného původu pramene Debóřiny písně.

## Interpretace Debóřiny písně z hlediska teorie slovního střetu

Podle Millera je Debóřina píseň *ripostálním literárním útvarem* (Miller 1998). Termín *riposta* Miller přebírá z šermířské terminologie, kde *riposta* znamená cosi jako rychlý a účinný útočný sek provedený bezprostředně po vykrytí protivníkovy úderu, v němž tedy využijí síly, kterou proti mně vynaložil protivník, v jeho neprospěch. V diskurzu biblické historie má termín *riposta* označovat takový slovesný útvar, který je vytvořen jako cílený protiútok, zaměřený proti kolujícímu dehonestujícímu slovesnému útvaru či kulturnímu stereotypu

---

<sup>6</sup> Nějakou institucí analogickou „slovnímu střetnutí“ jakožto prostředku boje o status, jehož důsledkem je upevnění identity, udržení distance a substituce násilí, lze přitom nalézt v mnoha kulturách. V poznámce č. 15 uvádím několik příkladů analogických institucí u zcela vzdálených kultur. V naší kultuře plní pravděpodobně obdobnou roli nenásilného prostředku vedení boje o vyšší status a prestiž skupiny sport, a to především sport tzv. „profesionální“. Ten má co do své struktury mnoho společného s Millerem postulovanou institucí slovního střetu. 1. *Zástupnost*: skupina je v boji o prestiž zastupována vybranými jedinci. Zbytek společenství se účastní jako diváci, kteří ovšem nejsou bez významu. Často mají bezprostřední vliv na výsledek slovních „bitek“ či sportovních utkání, která bez nich ani nemají smysl. 2. *Identifikace*: skupina se identifikuje s vybraným „týmem“ či vybranými jedinci a vydatně je podporuje. Důsledkem toho je, že výhra i porážka padá na hlavu všech. 3. *Substituce násilí*: jak ve sportu, tak ve slovním střetu se bojuje na základě pravidel, která omezují násilí. Ti, kdo se proti tomuto mravu proviní, jsou vnímáni jako ti, kdo „narušují hru“, a jsou sankcionováni. To platí jak pro samotné zastupující, tak pro diváky. 4. *Komplement politiky*: slovní střet i sport na sebe berou také politické funkce. Tam, kde nelze ničeho dosáhnout běžnými politickými prostředky, neboť protivník je příliš mocný a případný konflikt by byl příliš riskantní, nastupuje sport a slovní střet jako jejich komplement. Vyvolení zástupci jsou tak povoláni k tomu, aby kompenzovali politicky sice výhodnou, jinak však dehonestující rovnováhu sil. 5. *Narativita a komunikace*: jak ve sportu, tak ve slovním střetnutí má nezastupitelnou úlohu komunikace výsledku a vyprávění průběhu zápasu. Bez intenzifikované narace, kterou produkuje vítězná skupina a snaží se tak zvýšit svoji prestiž, by sportovní i slovní klání ztratily na důležitosti. Podobné analogie jako mezi slovním střetnutím a sportem lze vztáhnout i na instituci *potlače* (viz níže), který je také nenásilnou formou boje o prestiž, nebo na mocenské boje v barmských Kačinů, které se dějí pomocí vědomé manipulace s mýty, v nichž různé skupiny vyprávějí navzájem kontradiktorní příběhy o své nedávné minulosti (Leach 1954: 85-100).

jedné kultury vůči jiné. Ripostální texty nepopírají tento stereotyp, neboť to by nebylo příliš účinné, ale přiznávají mu platnost, přičemž původní zápor, urážku mění v klad a z původních kladů kultury, v níž stereotyp koluje, učiní podobně charakteristiky záporné (ibid.: 120). Podívejme se tedy, na jaký etnický stereotyp mohla být Debóřina píseň protiodpovědí, jinými slovy jakou kulturní antinomii může odrážet, pakliže nějakou odráží. Přitom budeme vycházet z Milleroyvy teorie, kterou rozvíjím o další postřehy.

Již při letmém čtení je zřejmé, že píseň pracuje se značným množstvím opozic: *mužské/ženské, Izraelci/neizraelci, poražený/vítěz, stan/dům, kořist/kořistník*. Množství těchto opozic a jejich význam v rámci textu je natolik veliký, že nám mohou posloužit jako výchozí bod argumentace. Podle Millera je Debóřina píseň *ripostou*, a to v tom smyslu, že je komplexní odpovědí na negativní stereotyp o horských obyvatelích Palestiny, Izraelitech, který se mohl mezi jejich sousedy, kenaánskými městskými obyvateli, těšit značné oblibě. Stereotyp, na který je Debóřina píseň protiodpovědí, mohl znít asi tak, že horským obyvatelům chybí společenská zdvořilost, jemnost a kultivovanost, že jim chybí společenská organizace, znalost zpracování železa a užívání železných nástrojů a že jejich ženy se chovají jako muži, vypadají jako muži a vládou svým zženštilým mužům. Obsahově je Debóřina píseň odpovědí na tento stereotyp, která má říci asi to, že to je sice všechno pravda, ale nese to jiný význam: je skvělé mít přirozenost a síly přírody na své straně a mít takové ženy, které jsou statečné a dovedou vyhrát bitvu (Miller 1998: 113-114). Urážlivá myšlenka, podle níž jsou izraelští muži zženštilí a vládou jim jejich ženy, „mužatky“, je – jak si dále ukážeme – Kenaáncům s ostrým vtípem vrácena. K vyjádření riposty užívá Debóřina píseň právě oněch výše zmiňovaných opozic, což se dále pokusím stručně ilustrovat.

Opozice mužské/ženské je ústřední opozicí celé písně a obsah písně na ní doslova stojí. Debóra o sobě v sedmém verši říká: „Nebylo bojovníků v Izraeli, zmizeli, než jsem povstala já, Debóra, povstala jsem jako matka pro Izrael“ (Sd 5,7).<sup>7</sup> Žena Debóra je zde představena v roli ve starověkých kulturách zcela netypické, ba mimořádné: je vůdkyní, která dovede mobilizovat bojovníky. Vedle Debóry je ústřední hrdinkou Jáel, která se zachová zcela proti očekávanému ideálu ochraňované ženy: vezme situaci zcela do svých rukou a neváhá použít násilí. Zachová se neobvykle již tím, že od bitvy umazaného prchající-

<sup>7</sup> Neoznačené překlady jsou vlastním překladatelským dílem podle kritické edice *Biblia hebraica stuttgartensia*. Tam, kde uvádím citáty ve znění ekumenického překladu, uvádím také zkratku ČEP.

ho a pravděpodobně také patřičně nebezpečného válečníka neodmítne uschovat a pohostit ve svém stanu („Vody žádal, dala mléko, v nejlepší misce mu dala smetanu“, Sd 5,25). Následný krutý a výsměšný popis jejího zabítí Sísery značí naprosté obrácení rolí muže a ženy: „Svou rukou vzala si stanový kolík, a pravicí pořádné kladivo, udeřila Siseru, zničila mu hlavu, probodla a prorazila mu spánky.“ (v. 26) „Mezi její nohy se sesunul, spadl na zem mezi její nohy, sesunul se a spadl, a jak se tam sesunul, tak tam vyřízený ležel.“ (v. 27) Autor písně ve verši 27 skvěle užil paralelismu, aby čtenáře/posluchače zcela vtáhnul do situace a aby si tak tento dovedl představit to, co je jinak téměř neuvěřitelné: nejenom že je Sísery zabit rukou ženy, on je dokonce znásilněn (Miller 1998: 126). Posluchač nemůže být na pochybách, že představa ženy, která vráží do muže stanový kolík, je inverzí sexuálního aktu, v němž žena vráží předmět nikoli nepodobný falu do muže, který následně padá mrtev *mezi* její nohy.<sup>8</sup> Autor nám evokuje výmluvný obraz na němž vystupuje stojící Jáel s vítězně vztyčeným kolíkem, mezi jejímiž nohama leží mrtvý „hrdina“.<sup>9</sup> Role jsou zcela obráceny: ten, který měl jako správný vítězný válečník znásilňovat, je sám zobrazen v poloze ženou znásilněného muže. Podporou této interpretaci zabítí Sísery jako parodie na sexuální akt jsou i další verše, které hovoří o domnělých důvodech zpoždění vojenského vůdce: „Za oknem se dívala Siserova matka, za okení mříží. Proč mešká jeho vozba s návratem? Proč otálí, proč se zdržuje hřmot jeho vozů?“ (v. 28) „Její moudré společnice jí odpověděly a také ona si říkala:“ (v. 29) „Zda-li nenašli a nerozdělují si kořist, jednu dvě ženské na každého bojovníka.“ (v. 30a). Ten, který si měl podle běžných válečných zvyklostí „rozdělovat ženské“, je tedy nakonec sám postaven do role znásilněné oběti.

Další ústřední opozicí písně je *město/venkov* a s tím související opozice *dům/stan*. Zatímco odvážná Jáel je situována do nechráněného prostoru stanu zcela na volném prostranství, ženy Kenaánců jsou vyobrazeny jako bázlivě dlící za městskými hradbami a mřížemi (5,28a). Zatímco ženy Izraelců a jejich spojenců jsou aktivní a neváhají na sebe vzít zodpovědnost za to, co je „doménou mužů“, městské ženy Kenaánců, pasivně vyčkávající až se vrátí jejich muži

<sup>8</sup> Zde je ovšem zcela nepoužitelná většina překladů, která textu výrazně ubírá na expresivitě a přidává na konvenčnosti, když překládá „mezi její nohy“ (*bén raglehá*) jako „k jejím nohám“ (srov. Pokorný 2007). To pravděpodobně souvisí s rozšířením Septuaginty a Vulgáty. Ty totiž ony „nohy“ překládají pouze jako „chodidla“, „stopy“ (*ana meson tón podón; inter pedes*). Odtud už je jenom krůček k obrazu Sísery ležícího pouze u nohou, neboť doslovný překlad „mezi chodidly“ je přece jenom překladatelský nonsens a evokuje spíše obraz prostrace nežli obrácení genderových rolí.

<sup>9</sup> Podle Millera jde v klasické podobě o obraz moci na Předním východě: válečník se vztyčenou zbraní, pod níž klečí poražený vazal (Miller 1998: 126).

z bitvy, vedou pouze „moudré“ řeči (5,28-29). Zatímco Jáel neváhá vzít do ruky těžké kladivo jako symbol síly<sup>10</sup> a stanový kolík jako symbol kočovného nebo polokočovného způsobu života (Sd 5,26), městské ženy myslí jenom na pestrobarevnou kořist a ozdoby (Sd 5,30). Tyto městské ženy jsou zde jakousi extrapolací ideálu ochraňované ženy věnující se pouze jemným ženským činností a sebezkrášlování dovedenou ad absurdum. Vítězové bitvy mají opěvovat „správné činy Hospodina, správnost bojovníků Izraele“ *mezi napajedly*, tedy nikoli ve svatyních a na domácích oltářích, ale pod širou oblohou (Sd 5, 11), což je v opozici vůči předpokládanému způsobu náboženského slavení městských obyvatel.

Další důležitou významovou opozicí v písni je opozice dobrovolníci/profesionálové a s tím související otázka dispozice/absence zbraní. Ve verši osmém je naznačeno, že Izraelci nedisponovali příliš velkým množstvím zbraní („ukázal se štít nebo kopí mezi čtyřiceti tisíci v Izraeli?“; ČEP, Sd 5, 8b), kdežto Kenaánci disponovali dokonce koňmi (v. 22) a válečnými vozy (v. 28). To ostře kontrastuje s tím, že v případě Izraelců se hovoří o lidové domobraně a dobrovolnících (Sd 5, 8b-9). Zatímco Kenaánci tedy útočí s plnou zbrojí, jejich vojevůdce Sísera je zabit mírovými nástroji: stanovým kolíkem a kladivem v ruce ženy (Sd 5, 26), čímž je výstižně předvedena opozice profesionální válečníci/domobrana. V písni to dokonce vypadá tak, jako by Izraelci ani nebojovali, jako by za ně bojovaly přírodní živly: potok Kíšón, hvězdy, bůh JHVH (Sd 5, 4-5; 19-21); jako by tím mělo být řečeno, že Izraelci mají síly přírody na své straně, jsou přírodě blíže<sup>11</sup> nežli městští obyvatelé, což je navzdory jejich předsudkům ohromná výhoda.

## Možný historický kontext původního ripostálního pramene Debůřiny písně

Výše jsem volně představil základní strukturu Millerovy interpretace Debůřiny písně jakožto ripostálního útvaru, tedy takového útvaru, který je odpovědí na negativní předsudky a urážky jedné skupiny vůči jiné, jež je vedena takovým

<sup>10</sup> Kladivo a kolík zde nemusejí být jenom symbolem mužské síly, nýbrž typicky ženskými pracovními nástroji. Výzkumy antropologů v Kuvajtu totiž ukázaly, že zatloukání stanových kolíků je mezi některými nomády výhradně ženskou prací (Levin 2003: 140). Kladivo a kolík tak mohou být v daném kulturním prostředí nástroje nejenom ne-válečné, mírové, ale také ženské a aspekty vysmívaného způsobu života nomádů a polonomádů.

<sup>11</sup> Tak i samotný význam jména hlavní hrdinky Jáel je *horská koza* nebo *kozorožec* (Heller 2003: 233).



způsobem, že tyto předsudky nepopírá, neboť to není účinné; naopak je přijme, ale připíše jim opačný, to jest pozitivní, význam. To, co bylo původně hodné urážky, se ukáže jako záviděníhodné a to, s čím se urážející skupina vychloukala, se ukáže jako směšné a neužitečné. Miller se však věnuje pouze literární interpretaci, aniž by se pokusil explicitně nastínit předpokládaný historický kontext literárního útvaru. Chci se pokusit tento nedostatek jeho teorie odstranit a navrhnout zde jisté řešení.

Z celého předchozího rozboru Debóřiny písně vysvítá, že Miller – ačkoliv to explicitně nezmiňuje – musí uvažovat o přechodu mezi dobou bronzovou a železnou. Pak totiž dostává větší smysl významová opozice (železnou) zbraň mít/nemít a stejně tak je zde smysluplné uvažovat o nevraživosti a značných kulturních rozdílech mezi městem a venkovem. Přitom autoři Israel Finkelstein a Neil Asher Silberman popisují historickou situaci ve 12. století způsobem, který zjevně konvenuje Millerově literární interpretaci.

Podle jejich výkladu etnogeneze Izraelců se kolem roku 1200 v kanaánských vysoko položených místech objevilo zhruba 250 vesnic, nebo spíše vesniček, z nichž většina neměla více než jeden akr (4047 m<sup>2</sup>) a zhruba 100 obyvatel. Nejrozsáhlejší osídlení v horách mělo tři nebo čtyři akry a několik stovek obyvatel. Celkový počet obyvatel na vrcholu osídlení, okolo roku 1000 př. n. l., by neměl být o mnoho vyšší než 45 000 lidí (Finkelstein – Silberman 2001: 107n). Je pozoruhodné – a v kontrastu s biblickými popisy plnými válek mezi Izraelity a jejich sousedy –, že vesnice nebyly opevněné. Tak se podle těchto autorů ukazuje, že důležité boje raných Izraelitů nebyly vedeny s jinými lidmi, ale s kamenitým terénem, hustými lesy a drsným, těžko předvídatelným prostředím.<sup>12</sup> Na počátku zde dokonce není ani známka obchodu mezi jednotlivými vesnicemi, a proto lze předpokládat, že ty byly alespoň zpočátku zcela soběstačné. Také v nich není žádná známka sociálního rozvrstvení, administrativních budov ani svatyní. Tito raní Izraelité se zde objevili ve třetí vlně osídlení kolem roku 1200 př. n. l. jako horští pastýři a zemědělci. Jak ukazuje topologie sídel, značná část těchto prvních Izraelitů byla kdysi pasteveckými nomády. Tito nomádi se však postupně stávali usedlými farmáři. S tím, jak se zlepšovaly ekonomické podmínky, docházelo k rozvoji dimorfního hospodaření, kde vedle sebe koexistovaly dvě vzájemně závislé skupiny zemědělců a pasteveckých nomádů. Ačkoli byly tyto skupiny interdependentní, nebyly úplně rovnocenné, neboť zatímco

<sup>12</sup> Čtenář zde nejspíše právem cítí rozpor. Na jedné straně Debóřina píseň popisuje bitvu a na straně druhé interpretace těchto archeologů naznačují, že se téměř nebojovalo. Myslím, že tento rozpor je řešitelný, což bude dále naznačeno.



vesničané byli soběstační, pastevci nemohli být živi pouze z vlastních produktů (Finkelstein – Silbermann 2001: 118). Když nomádi nemohli vyměnit obilí za živočišné produkty, byli donuceni sami si je vyrobit, k čemuž také došlo, když byl rozbit politický systém kenaánských městských států a ekonomická síť přestala fungovat. Právě z těchto pastevců se, když se kolem roku 1200 př. n. l. zhroutila ekonomická síť kenaánských měst a byla znemožněna výměna produktů, rekrutovali obyvatelé horských zemědělských vesnic. Finkelstein se Silbermannem proto píše, že postupný vznik starověkého Izraele byl právě důsledkem kenaánské krize a nikoli její příčinou, jak se dříve mělo za to (ibid.: 118). Přirozeně také většina obyvatel byla endogenního původu a nikoli pouštními přistěhovalci a kočovníky, jak nám to sugerují biblická vyprávění.<sup>13</sup>

Nejsem kompetentní zcela kvalifikovaně posoudit, zda obraz animozity a konfliktu mezi městskou a venkovskou kulturou představený v Debůřině písni nemůže spadat také do jiného historického období. Obraz období 12. – 11. století, jak je představují renomovaný archeolog Finkelstein a jeho kolega historik Silbermann, však nápadně konvenuje s interpretací Debůřiny písně jako ripostálního útvaru, kterou jsem představil výše: jde o konflikt dvou skupin, které žijí velmi blízko sebe radikálně odlišným způsobem života. Tento konflikt se však nemusel odehrávat ani tak v rovině zbraní (samotná píseň to také naznačuje), ale jak soudí Miller: v rovině slov, respektive klepů, pomluv, urážek, zesměšňujících a vychloubáčných historek.<sup>14</sup> O tom, že právě slovo, pomluva a vybájená historka mohou být v různých kulturách účinným nástrojem boje o moc a prestiž, máme také dostatek dokladů z etnologie.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Oprávněnou otázkou pak tedy je, zda lze nakonec vůbec hovořit o nějaké etnické skupině „Izraelců“, když šlo o endogenní obyvatele Kanaánu. Z vykopávek lze zjistit pozoruhodnou skutečnost, totiž že ani u raných obyvatel těchto vesnic nebyly nalezeny stopy po chovu a požívání vepřů. Rozhodnutí nejíst vepřové se doposud nepodařilo přesvědčivě vysvětlit nějakým environmentálním nebo ekonomickým faktorem, neboť okolní etnika (Pelištejci, Ammonitci i Moábci) vepřové jedla (Finkelstein – Silbermann 2001: 119).

<sup>14</sup> Tím se také vyhýbáme Lemcheho kritice určené Normanu Gottwaldovi (Lemche 1985: 166-199). Gottwald předpokládal zásadní antinomií mezi rolnickou a městskou kulturou, která nakonec vedla k povstání rolníků proti jejich utlačovatelům (Gottwald 1979). Takové povstání se v této době podle našeho úsudku odehrávalo pouze v rovině symbolické a kulturní, nikoli politicko-vojenské. Proto ani Lemcheho námitka, že město a rolníci byli na sobě ekonomicky i jinak závislými jednotkami a není tedy představitelné, že by jedni proti druhým povstali, nevyvrací představu o symbolickém a kulturním konfliktu.

<sup>15</sup> Vedle uvedené analogie s funkcí profesionálního sportu (viz výše) jsem také zmínil, že Edmund Leach hovoří u barmských Kačínů o vědomé manipulaci s „mýty“, které jsou v jeho pojetí fundujícími historiemi. Je přitom pozoruhodné a zde analyzované situaci velice podobné, že tato manipulace se týká minulosti poměrně nedávné a vyprávěné historky a mýty jiných skupin, které jsou v rozporu s těmi,

Jenže co s částí 5, 14-18, v níž se hovoří o mobilizaci lidu a jsou v ní obsaženy výtky proti kmenům, které se údajně bitvy nezúčastnily? Jak to zapadá do souvislosti s obrazem horských palestinských vesnic ve 12.–11. století, když archeologové neodkryli ani stopy ničeni, vesnice nebyly opevněné, ba dokonce zde nebyly nalezeny ani žádné zbraně (Finkelstein – Silberman 2001: 110)? Domnívám se, že řešením je podívat se na verše 14-18 jako na pozdější přídavek, který byl přidán do původního ripostálního rámce. Tuto domněnku mohu zdůvodnit několika argumenty. Debóřina píseň v podobě 5, 2-13; 19-31a dává smysl a má estetický účinek i bez oněch čtyř veršů, ba dokonce na sebe verše 13 a 19 plynule navazují. Druhým argumentem je skutečnost, že pouze v těchto verších a již nikde jinde v celé písni se nezmiňují izraelské kmeny, které se měly či neměly zúčastnit bitvy. Nejpádnejším argumentem přitom je to, že prokletí Merózu, které se objevuje ve verši 23, se neobjevuje mezi výtkami vůči kmenům, které se odmítly zúčastnit vojenské koalice, tedy tam, kde bychom je podle smyslu očekávali.<sup>16</sup> Vysvětlení, které navrhuji, spočívá tedy v tom, že Debóřina píseň ve své sofistikované podobě a vynalézavé poetice<sup>17</sup> je kompilátem původně ústního slovesného útvaru vesnických horských obyvatel, do něhož byly, v rámci pozdějších snah o centralizaci a budování jednotné identity státu severní Izrael, již v prvním tisíciletí před našim letopočtem, vloženy verše kárající kmeny, které se zdráhaly integrovat do tohoto uskupení.<sup>18</sup> Výsled-

---

keré vyprávíme my, přitom nejsou popírány jakožto zcela nepravdivé (Leach 1954: 85-100). Nápadná je také podobnost s potlačovými písněmi a s institucí potlače vůbec. U Kwakiutlů se náčelník vtípnou formou sofistikovaně vychloubá. Takového zpěvu se neúčastní jenom náčelník, ale sborově se přidává i lid. Franz Boas uvádí příklad, v němž si takové vychloubání vyžádá odpověď soupeře, která má za cíl předchozí neobyčejně přehnané vychloubání zesměšnit a ukázat jeho neoprávněnost: ten, kdo se chlubil nesmírným bohatstvím (jímž samozřejmě pohrdá), je v proti-písni představen jako ten, kdo nebyl schopen ani oplatit předchozí pohostinnost. První vychloubající se náčelník je pak zajímavě a sofistikovaně urážen (Boas 1966: 77-104). Tak i výše představenou instituci slovního střetu lze chápat jako jakýsi potlač. Zde však prostředkem boje není bohatství (horší obyvatelé Palestiny byli na rozdíl od majetných Kwakiutlů spíše chudší), ale invence při slovním soupeření, kterého se zástupně účastní celá komunita.

<sup>16</sup> Tento fakt se snaží vysvětlit Heinz-Dieter Neef (Neef 1995). Podle něj musí být Meróz izraelské místo, jinak by se neproklínalo. Posla JHVH je podle něho třeba číst v kontextu Sd 2, 1-5, kde posel JHVH vyhláší, že Izraelci nesmějí uzavřít smlouvu s obyvateli země. Příčinou prokletí Merózu je pak tedy uzavření smlouvy s Kenaánci. Pouhá neúčast izraelských obyvatel přitom ještě prokletí nepřináší (Sd 5, 15-17). Prokletí přináší s odvoláním na Sd 2, 2 pouze paktování se s Kenaánci (Neef 1995, 120n). Podle mého soudu samotný text Debóřiny písně vůbec nenaznačuje, že by se Meróz paktoval s Kenaánci. V Soudcích 5, 23 se prokletí zdůvodňuje tak, že obyvatelé „Nepřišli na pomoc Hospodinu, na pomoc Hospodinu proti bohatýrům.“ (ČEP).

<sup>17</sup> Viz: Auffretova vynikající strukturální analýza Debóřiny písně (Auffret 2002). Stručnější analýzu a zhodnocení poetiky a použitých poetických prostředků lze nalézt i v mé bakalářské práci (Hanyš 2007).

<sup>18</sup> Tím si vysvětluji i fakt, že v celé Debóřině písni chybí zmínka o jižních „judských“ kmenech Juda a Šimeón.

ný kanonizovaný útvar však ještě prošel notný kus cesty a dalšími přepracováními danými tím, že ústně tradovaný materiál vzešlý ze slovních střetnutí musel někdo sebrat (to předpokládá selekci), zapsat (to předpokládá interpretaci) a učinit teologicky a politicky přijatelným. V představené interpretaci tedy nechci popírat indicie a argumenty, které Debůřinu píseň začleňují do perského a pozdějšího období, a to především na základě ve starších textech se nevyskytujících jazykových tvarů a arameismů v písni obsažených.<sup>19</sup> Jde mi spíše o to ukázat, že jakkoli je textová podoba Debůřiny písně ve své kanonizované verzi jistě produktem druhé poloviny 1. tisíciletí před našim letopočtem, její kulturně-historicky původ ve formě lidové slovesnosti lze snad hledat až v době konce druhého tisíciletí před našim letopočtem, tedy paradoxně velmi blízko době, v níž tradiční bádání hledalo původ její textové verze.

## Závěr

Představil jsem interpretaci Debůřiny písně v kontextu kulturní antinomie mezi měšťskou a venkovskou kulturou. Tato antinomie různých skupin dala vzniknout bojům o moc a prestiž, které se odehrávaly z velké části v rovině urážek, pomluv a vědomého vymýšlení si chvástavých či urážlivých historek. Zde jsem vycházel z inspirujících postřehů historika práva Goeffrey P. Millera, které jsem se pokusil zasadit také do kontextu historického (konec druhého tisíciletí před našim letopočtem). Této interpretaci nevyhovuje část 5,14-18, kterou lze považovat za pozdější implementaci. Nakolik je takový výklad plauzibilní a historicky adekvátní, zůstává otázkou pro další bádání a kritiku. Zdá se mi však, že ve výše nastíněném interpretačním rámci dává Debůřina píseň „smysl“, neboť její obsah se stává pro čtenáře o něco pochopitelnějším.

**Milan Hanyš** je studentem oboru obecná antropologie na Fakultě humanitních studií UK. Absolvoval studium základů humanitní vzdělanosti na FHS UK (2004–2007), krátce studoval teologii na Evangelické teologické fakultě UK (2005–2007). Zabývá se filosofickou antropologií a starověkými dějinami. V rámci studia obecné antropologie píše diplomovou práci, jež pojednává o ontologických, antropologických a sociálně-politických souvislostech biblického konceptu stvoření.

<sup>19</sup> Celou filologicky precizní argumentaci předvádí Christoph Levin (Levin 2003).

## Literatura

- Auffret, Pierre. 2002. „En ce jour-là Debora et Baraq chantèrent. Études structurales de Jg 5,2-31.“ *Scandinavian Journal of the Old Testament* 16, 2002: 113-150.
- Bechtel, Lyn M. 1991. „Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel. Judicial, Political, and Social Shaming.“ *Journal for the Study of the Old Testament* 49, 1991: 47-76.
- Boas, Franz. 1966. *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dever, William G. 2001. „Excavating the Hebrew Bible, or Burying It Again?“ *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 322, 2001: 67-77.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A. 2001. *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Free Press. (Česky: *Objevování Bible*. Praha: Vyšehrad, 2007).
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A. 2002. „The Bible Unearthed. A Rejoinder.“ *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 327, 2002: 63-73.
- Hanyš, Milan. 2007. *Debůřina píseň v historickém a literárním kontextu*. Bakalářská práce na FHS UK v Praze, rkp.
- Heller, Jan. 2003. *Vykkladový slovník biblických jmen*. Praha: Vyšehrad & Advent-Orion.
- Gottwald, Norman K. 1979. *The Tribes of Yahweh*. Maryknoll: Orbis.
- Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lemche, Niels P. 1985. *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*. Vetus Testamentum Supplement, 37. Leiden: Brill.
- Levin, Christoph. 2003. „Das Alter des Deboralieds“. Pp. 124-141 in Christoph Levin (ed.): *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316)*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Miller, Geoffrey P. 1996. „Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3:12-30 and 19-21.“ *Journal of Near Eastern Studies*, 55: 105-117.
- Miller, Geoffrey P. 1998. „A Riposte Form in The Song of Deborah.“ Pp. 113-127 in Victor H. Matthews – Bernard M. Levinson – Tikva Frymer-Kensky (eds.): *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (Journal for The Study of the Old Testament Supplement, Supplement Series, 262)*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Neef, Heinz-Dieter. 1995. „Meroz: Jdc 5, 23a.“ *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 107, 1995: 118-122.
- Pitkänen, Pekka. 2002. „A Review of the Bible Unearthed by I. Finkelstein and N.A. Silberman“. Dostupné na: <http://www.zalag.net/OTstudies/Review%20of%20The%20Bible%20Unearthed.doc> (přístup 21.3. 2008).
- Pokorný, Martin. 2007. „Jak překládat Písmo?“ *Souvislosti* 18, 2007: 45-54.