



REBEKAH WELTON

Obred in učinkovanje hrane v starem Izraelu in Judeji: perspektiva hrane v svetopisemskih študijah

Članek obravnava vrzel v sodobnih svetopisemskih študijah, kar se tiče pridelave in potrošnje hrane. V dveh študijah primera obravnava meso in pivo, da bi pokazal na potencial hrane za simboliziranje in vcepljanje identitet ter statusov v izraelskih in judejskih poljedelsko-pastirskih gospodinjstvih. Članek pri tem dokazuje, da lahko hrani pripišemo moč učinkovanja. Ta metoda še posebej osvetljuje vloge in identitete različnih članov gospodinjstva, vključno z živalmi in božanstvi, ter se posebej osredotoča na obredno učinkovanje žensk.

Ključne besede:

hrana - obred - učinkovanje - identiteta - gospodinjstvo - ženske

UVOD

Preučevanje hrane in pijače v starem veku ponuja vpogled v vsakodnevno življenje starih ljudstev na drugačen način, ki ga ne moremo doseči s preučevanjem artefaktov in pisnih virov. Življenje večine ljudi v tem obdobju se je vrtelo okoli zagotavljanja hrane, njene pridelave, spravila, priprave in zaužitja. Ker je imela hrana središčno in vseprisotno vlogo, je to, kaj so jedli in kdo je bil vpleten v pripravo hrane, nosilo velik pomen, zato nam lahko osvetli življenje v starem Izraelu in Judeji.

PREDHODNE RAZISKAVE O HRANI V SVETEM PISMU

Ko pomislimo na temo 'hrana v Svetem pismu', nam na misel navadno pridejo

t. i. duhovniški predpisi, kot so tisti, ki urejajo delitev na čiste in nečiste živali. Raziskovalci, ki so se ukvarjali s to temo, so povečini poskušali razkriti razloge, ki stojijo za predpisi, med njimi tudi Mary Douglas v slovitnem delu *Purity and Danger*, v njem uporablja paradigmo 'neprimerne snovi', da bi postavila koherenten sistem, v katerem nekatere značilnosti živali določajo, ali se primerno 'prilegajo' svojemu relativnemu okolju in so tako primerne, da jih ljudje zaužijejo.¹ Druge raziskave v zvezi s hrano v hebrejskem Svetem pismu se umeščajo v krščansko izročilo. Primer je delo Juliane Claasens *The God Who Provides: Biblical Images of Divine Nourishment*, ki uporablja besedila hebrejskega Svetega pisma v sinhronem dialogu z besedili Nove zaveze, kot sta nasičenje pet tisoč mož





(Lk 9,10-17) in prilika o veliki gostiji (Lk 14,15-24). Na ta način želi svetopisemskemu Bogu dati materinsko podobo, ki jo dokončno potrjuje Jezus Kristus v podobi evharistije.² Na podoben način se veliko pozornosti posveča opisom obedov v izraelski literaturi, kot sta pashalna večerja ali mesijanska gostija (Iz 25,6-8), a le kot predhodnicam zadnje večerje ali evharistije.³ Vsi ti zgodnejši besedilnokritični pristopi se s hrano ukvarjajo na razdrobljen način, saj se posvečajo specifičnim vprašanjem in ne širši uporabi hrane skozi svetopisemska besedila.

Kasnejša dela so nekoliko spremenila pristop. Ken Stone v *Practicing Safer Texts* na primer hrano in spolnost v Svetem pismu uporablja v družbenem in ideološkem kontekstu kot načine pogleda na drugega in s tem razkriva, kako sodobni bralec stopa v interakcijo s svetopisemskimi odlomki, ki se dotikajo teh tem.⁴ Nathan McDonald se v *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament* posveča tako zgodovinskim kot literarnim vidikom hrane in njenemu simbolizmu z uporabo različnih metod, med drugim z delom Davida Suttona o hrani in spominu.⁵ Andrew Abernathy se v *Eating in Isaiah* osredotoča na literarno uporabo hrane za prenašanje sporočil o blagoslovih in kaznih v Izaijevi knjigi.⁶ Podobno se Peter Altmann v *Festive Meals in Ancient Israel* ukvarja s prikazi prazničnih gostij v Peti Mojzesovi knjigi in jih primerja z drugimi starimi besedili z območja jugozahodne Azije.⁷ Toda vsa ta dela na koncu ostajajo izraz tekstocentrizma in so zato omejena na literarne kompozicije zelo specifičnega segmenta izraelskih in judejskih piscev. Pismouki, moški pripadniki elite, zbrane okoli templja, ki so ustvarili in oblikovali besedila, ki danes sestavljajo hebrejsko Sveto pismo, so pisali zase, ne za beročo javnost.⁸ Ker jih je finančno podpiral tempelj, so verjetno imeli zelo drugačen odnos do hrane kot nepismena, kmečka večina prebivalstva, ki ni imela časa za ukvarjanje s pisanjem, saj je svoje dneve preživljala v obdelovanju zemlje, da bi pridelala in pripravila hrano.⁹

V nasprotju s tem so se raziskovalci, kot sta Carol Meyers in Cynthia Schafer-Elliott, začeli osredotočati na pridelavo hrane v gospodinjstvih. V ta namen so svetopisemska besedila povezali z dokazi, ki jih je zbrala arheologija. V delu Cynthia Schafer-Elliott *Food in Ancient Judah: Domestic Cooking in the Time of the Hebrew Bible* arheološki ostanki in ustrezni viri iz jugozahodne Azije v starem veku pomagajo kontekstualizirati svetopisemske pripovedi, ki vsebujejo opise kuhanja.¹⁰ Carol Meyers se še posebej osredotoča na hrano v odnosu do družbenega in verskega življenja žensk – v svojih člankih¹¹ in monografijah.¹² Carey Walsh se v delu *Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* ukvarja s pridelavo vina v starem Izraelu in Judeji, da bi kontekstualizirala izraelsko vrednotenje vina znotraj poljedelske dejavnosti.¹³ Za razliko od zgodnejših se navedene raziskave poskušajo pomakniti naprej od besedilnega in literarnega ter se lotiti družbeno-ekonomske analize s posebnim poudarkom na družbenem razredu in spolu.

MATERIALNOST IN UČINKOVANJE

Preučevanje Svetega pisma ostaja običajno antropocentrično. Ko se omenjene raziskave osredotočajo na potrošnjo hrane kot človeško aktivnost – kjer so ljudje prikazani kot subjekt in hrana kot objekt – izgubijo potencial, da bi pridobili svež vpogled v življenje v starem veku. Tega lahko pridobimo, če se osredotočimo na učinkovanje hrane. Hrana kot ‚snov‘ potrošnje in njena materialnost sta v raziskavah precej zanemarjeni. ‚Materialnost‘ se nanaša na naravo hrane kot del materialnih dobrin v gospodinjstvu, ki vključujejo še živali, pripomočke, obleke, rokodelske dejavnosti in s tem povezano opremo, živila in samo hišo.¹⁴ Če torej preiskujemo materialnost hrane, to pomeni, da sledimo vsem vidikom njenega obstoja, ki so prepleteni z gospodinjstvom, vključno s pridelavo, pripravo, porazdelitvijo in zaužitjem hrane.





Hrana in pijača predstavljata posebno vrsto materialne kulture, saj sta pripravljeni s posebnim namenom, da bosta uničeni in preoblikovani v prebavnem procesu znotraj telesa; predstavljata *utelešeno* materialno kulturo.¹⁵ Uživanje hrane in pijače je biološka potreba, ki zajema tudi načine priprave in pridelave hrane v mreži gospodinjstva. S tem generira posamezne identitete in statuse, ki povezujejo domačo in politično ekonomijo.¹⁶ Materialna kultura ustvarja, izraža in reproducira identiteto,¹⁷ toda *utelešena* materialna kultura v obliki hrane in pijače je veliko bolj osebna in zato intimneje povezana z vlogo in statusom posameznika. Hrana kot utelešena materialna kultura zato izpostavlja elemente zgodovinskih izkušenj in družbeno-religioznih kultur, ki niso dosegljivi samo skozi literarna sredstva. Zaužitja ne moremo ločiti od pridelave in priprave – hrana se ne pojavi sama od sebe – zato moramo preučiti vse stopnje, 'življenja' hrane kot utelešene materialne kulture, da bi lahko interpretirali svetopisemska besedila v odnosu do žive izkušnje prebivalcev starega Izraela in Judeje. Michael Dietler je zapisal, da je »hranjenje tudi materialna konstrukcija jaza in to ne samo v metaforičnem smislu«¹⁸ ter da ima realne, otipljive učinke na posameznike in njihovo širšo mrežo gospodinjstva. Zato vse vloge in dejanja, ki so povezana s pridelavo, pripravo in potrošnjo hrane, sama po sebi ustvarjajo identitete.

Moramo se torej osredotočiti na dva med seboj sorodna vidika hrane: njeno naravo kot utelešeno materialno kulturo in njeno vlogo močnega, samostojnega dejavnika pri konstrukciji ter vzdrževanju identitete in statusa.¹⁹ Morda bo kakšnega bralca presenetilo, da hrani pripisujemo učinkovanje.²⁰ Po Brunu Latourju neživa snov lahko deluje in učinkuje, če prilagaja ali spreminja dejanje. Zastaviti si moramo torej vprašanje: »Ali spreminja potek dejanja nekega drugega dejavnika ali ne?«²¹ Ker ne moremo imeti žrtvovanja brez živali, dati pitne daritve božanstvu brez pijače ali nahraniti družine brez pridelave žita, so

živali in hrana po tej definiciji soudeležene pri dejanju, tudi če niso ljudje.²² Sposobnost hrane, da daje zmožnost učinkovanja, status in identiteto drugim udeležencem, je še en vidik njene dejavne narave, ki ga bomo kmalu razvili.

Če se osredotočimo na materialno in ne na besedilno razsežnost, nam to pomaga, da se osvobodimo čisto literarnega diskurza. Ker nam svetopisemska besedila kažejo popačeno sliko preteklosti, jih ne moremo jemati kot temelj razumevanja religioznih običajev v gospodinjstvu. Ta besedila namreč ne predstavljajo življenja večine prebivalcev Izraela in Judeje, zato nam prav materialnost v gospodinjstvu, predvsem pa hrana, še posebej razlaga širšo religiozno kulturo tega prostora. To nam omogoča občutljivejši pogled na davno preteklost, saj ublaži popačenje v besedilih pismoukov, ki so bili moški pripadniki elite. Pričujoči članek se ne ukvarja z metaforično ali figurativno rabo podob hrane v svetopisemskih besedilih, na kar se je v glavnem osredotočalo tradicionalno preučevanje, kot smo opazili zgoraj. Namesto tega eksplicitno raziskuje zgodovinske vloge hrane in pijače s tem, da ju postavi v okolje s pomočjo arheologije in etnografije. Sledeči kratki študiji primerov mesa in piva nudita ponazoritev utelešene materialne kulture in učinkovanja v poljedelsko-pašniškem izraelskem ali judovskem gospodinjstvu.

MESO

Ker je živalsko žrtvovanje tako postavljeno v ospredje svetopisemskih besedilih, je razširjeno mnenje, da je bilo uživanje mesa pogosto in običajno. Peta Mojzesova knjiga npr. pravi: »Ko Gospod, tvoj Bog, razširi tvojo pokrajino, kakor ti je obljubil, in porečeš: 'Meso bi rad jedel,' ker si bo tvoja duša zaželela jesti meso, smeš jesti meso, kolikor ga želi tvoja duša.« (5 Mz 12,20)²³ Toda za prebivalce podeželja, ki so bili življenjsko odvisni od pastirske dejavnosti, to ne bi bil praktičen napotek za sledenje; živali so bile



veliko predragocene žive – tako ekonomsko kot družbeno – da bi si jih lahko dovolili ubiti, kadarkoli bi si zaželeli mesa. Govedo je imelo v gospodinjstvu ekonomsko vrednost, saj je nudilo vlečno moč za oranje polj, na katerih so lahko gojili pomembne žitarice – te so pomenile več kot 50 % dnevnega vnosa kalorij večine izraelskega in judejskega prebivalstva.²⁴ Ovce in koze so prispevale dve življenjsko pomembni surovini za gospodinjstvo, mleko za jogurt in sir²⁵ ter volno za obleko, opremo in bivališča. Živalski gnoj je bil cenjen proizvod, ki so ga uporabljali kot gorivo pri kuhanju in so ga morda naknadno uporabljali še za gnojenje zelo pomembnih žitnih polj. S kombinacijo ovac in koz so vzdrževali varnost črede; ovce so dajale mleko boljše kvalitete²⁶ in volno, medtem ko so bile koze bolj vzdržljive in odporne na zahtevno okolje.²⁷ Zato ovce niso nikoli zavzemale več kot dve tretjini vseh živali, tako da so tretjino predstavljale koze, ki so bolj verjetno prestale izpostavljenost suši, lakoti in bolezni.²⁸ Poleg tega se pasejo na različnih delih terena, saj ovce mulijo travo, koze pa obirajo grmovje in večje rastje; to je pomenilo učinkovitejšo izrabo osnovnih virov kmetovalca.²⁹ Govedo so vzrejali samo za oranje, da ni izrabilo osnovnih virov pašnikov in vode.³⁰ Ko je Aharon Sasson analiziral ostanke favne na 70 najdiščih v različnih plasteh v Izraelu in Palestini, je pokazal, da so praktično vsi kmetovalci v Izraelu in Judeji uporabljali strategijo osnovnega preživetja.³¹ Takšno previdno in strateško upravljanje živali je služilo ohranjanju stabilne preskrbe s hrano, predvsem v obliki žit in mlečnih izdelkov. Edine živali, ki so jih dali za zakol, so bili mladi samci, saj so bile samice preveč dragocene zaradi njihove reproduktivne vloge in zaradi preskrbe z mlekom.³² Meso je bilo zato redka poslastica, ki so jo po vsej verjetnosti jedli samo ob posebnih priložnostih, kot na primer ob poljedelskem prazniku, ko so obeležili čas žetve.

Skrb za čredo je bila zaradi velikega ekonomskega pomena ena od osrednjih dejavnosti gospodinjstva. Živali so zato imele

tudi družbeno vrednost kot člani gospodinjstva, kar vidimo v etnografskih poročilih o beduinskih pastirskih skupnostih: »Beduini se v enaki meri posvečajo svoji čredi kot sami družini. Njihova vez s čredo je podobna vezi med člani družine. Zanje je čreda središče zanimanja in predstavlja glavno temo njihovih pogovorov. Skrb za čredo obvladuje misli vseh članov družine ter jih povezuje tako družbeno kot ekonomsko.«³³ Boer podobno opaža, da zapovedi proti spolnemu občevanju z živalmi v Tretji in Peti Mojzesovi knjigi (3 Mz 18,23; 20,15-16; 5 Mz 27,21) v bistvu priznavajo, da predstavljajo živali v gospodinjstvu podaljšek človeške družine: »Svetopisemske zapovedi predpostavljajo, da so živali pri vprašanih spolnosti na isti ravni kot razširjeni klan in sorodniki. Klan se ne omejuje samo na ljudi. Zapovedi proti spolnemu občevanju z živalmi so zato umeščene v širši okvir tabujev, ki se tičejo incesta.«³⁴ To dejstvo morda nakazuje, da je živalim pripisana osebnost, primerljiva s človeško, ki jo prepoved spolnosti priznava in ščiti. Vsaka žival v čredi ali tropu je bila zelo verjetno nosilec svoje identitete in statusa, povezanega z njenim prispevkom k preživljanju gospodinjstva.

Meso v gospodinjstvih starega Izraela in Judeje ni vir hrane, ločen od žive živali, iz katere izhaja, ampak predstavlja družbeno mesto živali kot nečloveškega člana mreže gospodinjstva. Meso je bilo torej prežeto z identiteto mrtve živali, ki je vključevala tudi njen status člana, ki daje svoj prispevek gospodinjstvu. Tako kot pri materialni kulturi moramo tudi prti družbenem življenju mesa slediti poti od pridelave in priprave vse do zaužitja, da bi v polnosti razumeli »njegovo kompleksno družbeno vlogo in kulturni pomen«.³⁵ Ekonomski prispevek živali v času njenega življenja jo kot nečloveškega člana povezuje v mrežo gospodinjstva. Toda ob smrti žival prevzame drugačno vlogo v njegovem družbenem življenju. Glede na redkost uživanja mesa je verjetno, da je bil zakol domače živali v starem Izraelu in Judeji nabit z obrednim pomenom in je predstavljal





žrtvovanje božanstvom in / ali prednikom, ki so jih častili. Če je to res, potem je medsebojna odvisnost človeških in ne-človeških (živalskih) članov gospodinjstva vključevala tudi božanska bitja, ki dajejo življenje in podeljujejo rodovitnost ter so enako povezana v mrežo gospodinjstva.³⁶ Žival je torej imela družbeno vrednost, saj je v trenutku smrti povezala različna božanska in ne-božanska bitja. Morda je imelo žrtvovanje velik pomen za živinorejce prav zato, ker so bili v času njihovega življenja tako odvisni od svojih živali zaradi mleka, volne, vlečne moči in drugih proizvodov. Obredni zakol bi lahko videli kot priznanje mogočnega statusa posamezne živali, ki je bila izjemno pomembna za mrežo gospodinjstva, ker je v času svojega življenja veliko prispevala njegovim članom. Brian Hesse, Paula Wapnish in Jonathan Greer opisujejo »žrtev kot del prizadevanja človeških skupin, da bi osmislile ubijanje živali. Z žrtvovanjem živali, bodisi v smislu žrtvovanja njim ali njih skupaj z njihovimi proizvodi, ljudje ustvarjajo kompleksen sistem izkoriščanja, a tak, da se z njim lahko sprijaznijo.«³⁷ Teoretiki žrtvovanja (kot sta npr. René Girard in Walter Burkett)³⁸ so se predolgo osredotočali samo na žival kot objekt, iz katerega se pridobi meso, namesto na žival kot družbeno-ekonomski del gospodinjstva, ki k njemu prispeva in bo zanj izgubljena. Če se posvetimo arheološkim in etnografskim podatkom, ki kažejo na vlogo in status črede oz. tropa (ter proizvodov, ki jih dajejo živali v času življenja), lahko osvetlimo pomen materialnosti za preučevanje medsebojno povezanih vlog v poljedelskem in pastirskem gospodinjstvu.

Ker je hrana material, ki se ga proizvede posebej za uničenje v transformacijskem procesu prebave in izločanja, »ima nenavadno bližnji odnos z osebo ter z vcepljanjem in simbolizacijo konceptov identitete.«³⁹ Preučevanje materialnosti hrane ne pomeni le opazovanja njenega uživanja, temveč prepoznavo mrežo identitet, ki jih hrana povezuje v procesu proizvodnje in potrošnje. V religioznem kontekstu hrana materializira

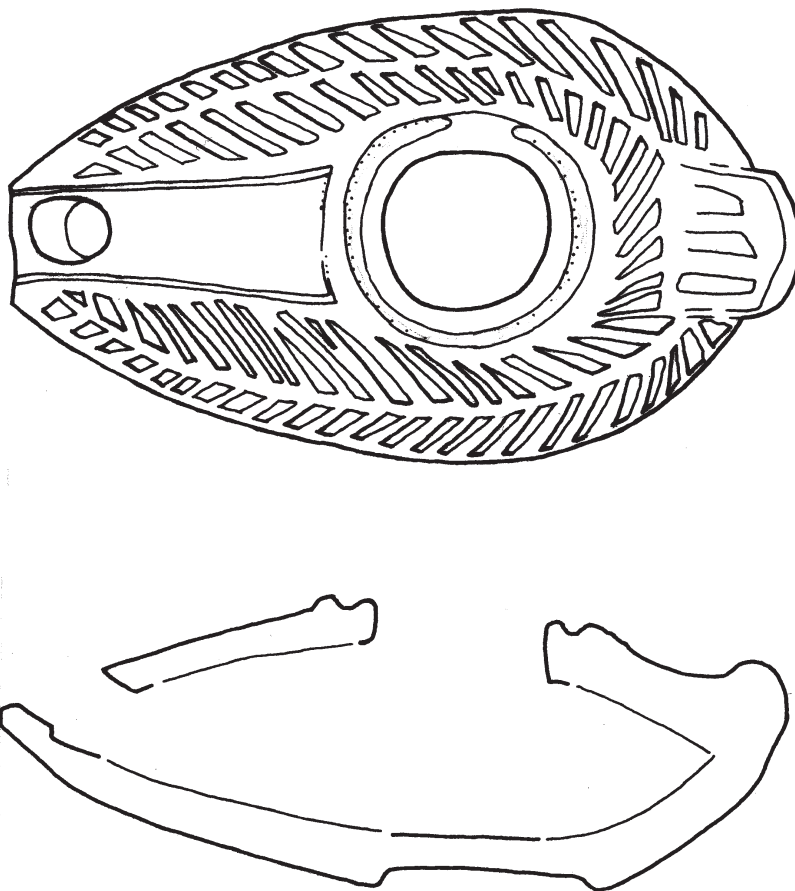
in uteleša družbene odnose, ki povezujejo vloge oskrbe, pridelave in priprave, območja božanskega in človeškega ter moškega in ženske.⁴⁰ Vsa gospodinska opravila so bila povečini razdeljena po kriteriju spola, tako da so moški bili tisti, ki so morali prepotovati večje razdalje, da bi našli nove pašnike za čredo, preganjati divje zveri in zaklati žival. Živali so tako, če si sposodimo Dietlerjevo terminologijo, 'simbolizirale' in 'vcepljale' družbeno vlogo in identiteto moških na podlagi teh pretežno moških dejavnosti. Po Latourjevem razumevanju učinkovanja torej moški ne bi mogli imeti statusa in identitete, povezanih s pastirstvom, če ne bi bilo ovac; tako so ovce nosilke učinkovanja in so soudeleženske delovanja.⁴¹

Nancy Jay je raziskovala drugačna mnenja o spolno določeni delitvi. Pomen žrtvovanja za očete in sinove vidi v načinu, kako se vzpostavlja trdna patrilinearnost. Žrtvovanje zameji, kdo je znotraj družbene skupine in kdo zunaj, ter lahko potrdi ali preoblikuje vezi, ki se oblikujejo z rojstvom: »Kjer je ključna vez med generacijami vez med očetom in sinom, za katero rojstvo samo po sebi ne more zagotoviti trdnih dokazov, lahko v žrtvovanju vidijo bistven element kontinuitete družbenega reda. Za jasen dokaz družbenega in religioznega očetovstva je potrebno dejanje, ki bo tako dokončno in dostopno čutom kot rojstvo. Ko se članstvo v skupinah patrilinearnega izvora potrjuje s pravico do udeležbe v krvavem žrtvovanju, se ustvari dokaz 'očetovstva', ki je tako gotov kot dokaz materinstva, le veliko bolj fleksibilen.«⁴²

V tem smislu je bilo meso nosilec družbenega in ideološkega učinkovanja; delovalo je na odnose in na identiteto ljudi z oblikovanjem ali razbitjem vezi v rodovni obliki znotraj mreže. V svetopisemskem kontekstu morda meso povezuje moške z Jahvejem, ki ga besedila Svetega pisma pogosto prikazujejo kot pastirja, ki vodi debele in močne ovce v žrtvovanje (Iz 34,6-7; Ezk 34,15-16). Jahve v odlomku Ezk 39,17-20 prireja žrtveno gostijo, na katero so povabljene ptice in živali, da bi







Svetilka z ovalnim trupom in jezičastim držajem, okrašena z izstopajočim motivom smrekove vejice

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 3,3 cm

Dolžina: 9,1 cm

Inv. št.: 106

Datacija: bizantinsko obdobje (400–700)

Foto: Tomo Jeseničnik





se do sitega najedle (človeškega) mesa, ki bo postreženo na njegovi mizi. Možno je, da je moške izraelske in judejske kmetovalce njihova vloga pastirjev, klavcev in oskrbovalcev z mesom približala ali povezala z moškim božanstvom, ki je prav tako sodelovalo v teh dejavnostih, kar poudarja moškost in visok status tega dejanja. Meso je nosilec učinkovanja, ko drugim članom gospodinjstva kaže specifično identiteto in status posameznika, obenem pa povezuje vse člane, tako žive kot mrtve, v to, kar Dietler opisuje kot dejanje zaužitja ‚za skupno mizo‘.⁴³

PIVO

Tudi alkohol je pomemben pri preučevanju hrane in diete starih ljudstev, saj prav tako simbolizira in vceplja identiteto in vloge spolov.⁴⁴ Pogosto se kot tipična pijača Izraelcev misli vino; to idejo so ponavljale tudi svetopisemske študije. Toda Michael Homan in Jennie Ebeling sta prepričljivo pokazala na verjetno dejstvo, da je bila pijača, ki so jo v širokem razponu varili vsi sloji izraelskega in judejskega prebivalstva, pivo. Razlog je v tem, da se ga proizvaja iz lahko dostopnega, poceni žita in da ima njegova priprava nizko stopnjo tveganja.⁴⁵ Da bi preučili materialnost piva, si moramo ogledati povezane procese njegove pridelave in priprave. Ko v proizvodnji piva iz žita delamo slad, to dejansko poveča njegovo kalorično vrednost. Z varjenjem piva so torej stara izraelska in judejska gospodinjstva dejansko povišala raven hranilnosti svojega pridelka žita.⁴⁶ Pivo je v tem času imelo samo okoli dva do tri procente alkohola,⁴⁷ vendar je že s to količino bilo bolj varno za pitje od vode, saj je alkohol uničil škodljive mikroorganizme.⁴⁸ Pitje piva kot bolj varne, hranljive, dostopne in cenovno učinkovite pijače se morda zdi težko razumljivo v sodobnem evropsko-ameriškem okolju, kjer se pije za zabavo in opijanje. Vendar so še v srednjeveški Angliji iz zgoraj naštetih razlogov otrokom dajali pivo za zajtrk in večerjo.⁴⁹ Podobno se dogaja

v drugih poljedelsko-pastirskih okoljih, kot npr. v ugandski pokrajini Karamodža.⁵⁰

Pivo je obenem predstavljalo tudi posebno močno utelešeno materialno kulturo in dejavnik s svojim potencialom, da zaradi vsebnosti alkohola sproža spremembo vedenja ljudi, ki ga zaužijejo.⁵¹ Ker vemo, da so kruh v Izraelu in Judeji v prvi vrsti pripravljale ženske, je verjetno, da so prav one bile tudi varilke piva. Glavni razlog, da je bila ta dejavnost povezana z ženskami, je bilo dejstvo, da se je proces varjenja piva zlahka umestil med druge gospodinjске dejavnosti, kot nam kažejo etnografske vzporednice.⁵² Shranjeno žito je bilo vedno na voljo doma, tako da ni bilo potrebno iti daleč ven iz vasi, prav tako ni bila potrebna posebna oprema, le vrči ali velike posode. Poznamo poročila iz Benina v zahodni Afriki, da prostor za varjenje piva stoji poleg glavne kuhinje. Tudi v starem veku je enak prostor stal poleg prostora za kuhanje in pripravo kruha.⁵³ Arheologi so izkopali tudi strukture, za katere se zdi, da so služile tako peki kruha kot varjenju piva. Takšna je na primer pekarna / varilnica v kraju 'En Besor v puščavi Negev, ki izhaja iz časa egiptovske prve dinastije in kjer so našli modele za peko in drugo pekarsko opremo poleg korita, ki so ga uporabljali pri varjenju piva.⁵⁴ V starem veku je bilo to neločljivo povezano s procesom peke kruha, tako v domačem kontekstu kot na ravni širše proizvodnje.

Ženske so bile odgovorne za pripravo in preskrbo gospodinjstva s kruhom, s tem pa je bila povezana tudi odgovornost shranjevanja in odmerjanja žita za potrošnjo gospodinjstva; bile so dejansko ‚vratarice shramb‘.⁵⁵ Carol Meyers je izračunala, da so v starem Izraelu in Judeji za gospodinjstvo s šestimi člani porabili tri ure za mletje zrn v moko. Nato so moko morali zgnesti skupaj z vodo, da je nastalo testo, nato pa le-to še speči.⁵⁶ V tem pogledu je žito že samo učinkovalo kot družbeni dejavnik, ko je vezalo ženske na vzdrževanje gospodinjstva; simboliziralo in vcepljalo je njihovo identiteto in status tistih, ki skrbijo za prehranjevanje in vzdrževanje drugih članov.





Ženske iz skupnosti Karimodžong v Ugandi živijo s strategijo osnovnega preživetja, ki temelji na poljedelstvu in je podobna strategiji v starem Izraelu in Judeji, saj je lakota pogosta, glavni vir hrane pa so mlečni izdelki in žita. Njihovo glavno živilo, *sorghum*, varijo tudi v pivo, ki ga uporabljajo pri obredih. Iz tega izvira lokalni izrek, da je 'pivo živina žensk'. Z drugimi besedami: tako kot moški uporabljajo živino pri obredih in za hrano in tako kot zanje nosi družbeno, ekonomsko in ideološko vrednost, nudi pivo ženskam enak status in funkcije.⁵⁷ Tako pivo kot kruh dajeta ženskam v gospodinjstvu, ki ju pripravljajo, status in učinkovanje; s tem pa jih tudi povezuje v mrežo gospodinjstva z drugimi človeškimi in ne-človeškimi člani. Pivo in kruh zaužijejo drugi člani družine, daruje se ju božanstvom, ki sodelujejo pri dnevnih obedih; sta proizvod žita, ki je zraslo na polju, ki so ga zorale krave. Kravo bo kasneje v življenju verjetno žrtvoval moški, da bi pridobil meso, s tem pa bosta tako meso kot pivo povezana s številnimi človeškimi in ne-človeškimi člani gospodinjstva.

Družbeno učinkovanje piva kot zaužite materialne kulture je še posebej izpostavljeno v posebnih obredih, ki podeljujejo učinkovanje tudi drugim udeležencem. Dietler in Herbich trdita, da je »fermentacija kot skoraj magična transformacija kruha v substanco, ki nato transformira človeško zavest, povečuje simbolično vrednost alkohola v mejnih vidikih obredov.«⁵⁸ V starih kulturah jugozahodne Azije so verjetno verovali, da brezalkoholne pijače v alkoholne spreminja skrivnostno delovanje božanske moči, zato uživanje slednjih povzroča opazne spremembe v dožemanju in vedenju.⁵⁹ Ta čutni vidik so verjetno povezovali z božanskim, saj je ljudem odprl dostop do območij, ki jim drugače niso dosegljiva: Tim Unwin namiguje, da je alkohol »s svojo sposobnostjo, da ljudi opijani in jim vzbuja občutek, da so 'izven tega sveta', nudil način, kako so lahko ljudje dejansko prišli v stik z bogovi.«⁶⁰ V tem smislu je pivo samo delovalo kot družbeno mazivo, ki je povezovalo ljudi z božanstvi ali predniki gospodinjstva,

ki so jih častili. Nudilo je tudi ženskam identiteto, ki je bila povezana z njihovo vlogo tistih, ki so omogočale in olajševale takšno obredno dejavnost.

Pri Jeremiji se pogosto ponavlja kritika (Jer 7,18; 44,17; 44,18; 44,19; 44,25) žensk, ki so delale kolače Kraljici Nebes in ji darovale pitne daritve, kar namiguje na češčenje boginje in na vidik ženske obredne izkušnje:⁶¹ »Žene pa so rekle: 'Če kraljici neba zažigamo kadilo in ji opravljamo pitne daritve, mar brez vednosti svojih mož delamo kolače po njeni podobi in ji opravljamo pitne daritve?'« (Jer 44,19); »Otroci nabirajo drva, očetje prižigajo ogenj in ženske gnetejo testo, da naredijo kolače za kraljico neba ...« (Jer 7,18) Glede na vlogo, ki so jo imele ženske pri peki kruha in varjenju piva v okolju jugozahodne Azije v starem veku, je zelo verjetno, da je pitno daritev predstavljalo pivo. Susan Ackerman opaža, da se zdi, da se je to češčenje »v prvi vrsti dogajalo v krogu družine« in so ga najbrž vodile ženske kot »upraviteljice gospodinjstva.«⁶² Dejstvo, da je v češčenje Kraljice Nebes bilo očitno vpletenih več članov gospodinjstva, kaže, kako sta kruh in pivo povezovala božanske in nebožanske člane v mrežo gospodinjstva. Brez teh živil ne bi mogli vzdrževati različne identitete in statusov žensk, moških, božanstev in celo otrok. Posebej za ženske se zdi, da so učinkovale s prošnjami Kraljici Nebes za varnost in dobrobit svojih gospodinjstev. Toda prav pivo in kolači dajejo ženskam to vlogo; zanje so mislili, da povzročijo naklonjenost božanstva in prinašajo varnost.

Kraljica Nebes je bila verjetno sinkretistična boginja, ki je nosila tako atribute vzhodnosemitske Ištar kot zahodnosemitske Astarte; obe boginji sta bili povezani z vojno.⁶³ Astarto so slikali z meči in ščiti, opisovali so jo kot mogočno na vozu in ji pridali epitet 'Gospodarica boja', medtem ko so Ištar poznali kot 'Gospodarico bitke in spopada'.⁶⁴ Pisec Jeremijeve knjige namiguje, da so z darovanjem piva in kruha Kraljici Nebes ženske želele preprečiti vojno in lakoto: »Pač





pa bomo natančno izpolnjevali vse, kar smo obljubili: kraljici neba bomo zažigali kadilo in ji opravljali pitne daritve, kakor smo delali mi in naši očetje, naši kralji in naši višji uradniki v Judovih mestih in po jeruzalemskih ulicah. Takrat smo imeli kruha do sitega. Bilo nam je dobro in nobene nesreče nismo videli. Odkar pa smo kraljici neba nehali zažigati kadilo in ji opravljati pitne daritve, trpimo pomanjkanje v vsem in nas pokončujeta meč in lakota.» (Jer 44,17-18) Izjava, da je skupnosti teh žen prizadela vojna in lakota, odkar so nehale darovati Kraljici Nebes, kaže na učinkovanje žensk, pa tudi kruha in piva in na njihovo zmožnost spreminjanja svojega okolja.

Zaradi androcentrične usmeritve svetopisemskih besedil in njihovega preučevanja so žensko obredno delovanje navadno imeli za deviantno, verjetno tudi zaradi slabšalne predstavitve, ki jo podaja Jeremija. Toda zelo verjetno je bilo češčenje boginje precej razširjeno; ne le da Jer 44,17 izpove, da so pitne daritve piva izvajali v urbanih središčih po vsem Judovem kraljestvu, ampak pripominja še, da so med častilci Kraljice Nebes tudi kralji, uradniki in prebivalci Jeruzalema. To prakso prikazuje kot nekaj, kar traja že generacije, z izrazom 'naši očetje' ali 'naši predniki', kar verjetno nakazuje, da so bili sledilci boginje tudi moški. Vse to nam kaže, da sta bila češčenje boginje in uporaba piva v daritvah splošen, razširjen in normativen del religioznega življenja prebivalcev stare Judeje in le pisec Jeremijeve knjige ju tu skuša prikazati kot nekaj deviantnega.

Domnevno normativna oblika obreda, npr. žrtvovanja in pitne daritve, ki so jih izvajali moški duhovniki v svetopisemskih besedilih, je bila omejena na višje položaje in elito. Malo verjetno je, da bi jo prakticiral pomenljiv delež izraelskega ali judejskega prebivalstva. Bolj je predstavljala pismeno manjšino, ki je zapisala besedila in si je nadejala koristi z vzpostavitvijo elitnega obredja, ki je krepilo njihovo avtoriteto in status. Zato duhovniškimi pismoukom ni koristilo točno pisati o ženskih obrednih praksah in zato jih predstavljajo kot

nekaj nevarnega in nenormativnega. Svetopisemskim besedilom tako ne uspeva predstaviti ženske religiozne izkušnje in učinkovanja v obredih; to stanje še stopnjuje sodobno preučevanje, ki navadno prezre materialnost in učinkovanje hrane. Če svetopisemska besedila preberemo kritično in smo pri tem pozorni na ideologijo moške pismene elite, hkrati pa imamo v mislih tudi materialnost izraelskih in judejskih gospodinjstev, bodo iz njih vzniknile tudi izkušnje žensk (pa tudi vseh drugih članov gospodinjstva).

ZAKLJUČKI

Članek je osvetlil vrednost preučevanja materialnosti hrane v starem Izraelu in Judeji. Z njim se sprašujemo, kako je hrana delovala na družbeno-religiozno življenje podeželske večine izraelskih in judejskih prebivalcev. V njem smo se dotaknili samo površine tega, kar lahko odkrijemo, če bi pogledali še na druga živila, kako so delovala v medsebojno povezani mreži gospodinjstva. V njej sta hrana in pijača bila dejavnika simboliziranja in vcepljanja identitet in statusov. Če prevzamemo ta pristop, se lahko izognemo tekstocentričnosti in antropocentričnosti ter jasno vidimo ideološke težnje svetopisemskih pisateljev, ki se kažejo v njihovem osredotočanju na temah statusa, zapovedi, žrtvovanja itn. V nasprotju s tem lahko vidimo, kako sta hrana in pijača materializirala in oblikovala družbeno-ekonomsko življenje tistih, katerih vsakodnevne dejavnosti so se vrtele okoli pridelave, priprave, zaužitja in uničenja hrane, ter jih povezovala z nečloveškimi člani gospodinjstva (njihovimi živalmi, božanstvi in predniki) v mrežo odnosov in medsebojne odvisnosti.

Prevedel: Rok Blažič





- 1 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966). Glej tudi Jean Soler, »The Semiotics of Food in the Bible«, v: Carol Counihan in Penny Van Estrik (ur.), *Food and Culture: A Reader* (New York: Routledge, 1997) 55–66.
- 2 Juliana Claasens, *The God Who Provides: Biblical Images of Divine Nourishment* (Nashville: Abingdon Press, 2004).
- 3 Na primer Jonathan Brumberg-Kraus, »Not By Bread Alone ...': The Ritualization of Food and Table Talk in the Passover Seder and in the Last Supper«, *Semeia* 86 (1999), 165–91.
- 4 Ken Stone, *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective* (London: T&T Clark, 2005), 7.
- 5 Nathan MacDonald, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2008); David E. Sutton, *Remembrance of Repast: An Anthropology of Food and Memory* (Oxford: Berg, 2001).
- 6 Andrew T. Abernathy, *Eating in Isaiah: Approaching the Role of Food and Drink in Isaiah's Structure and Message* (Leiden: Brill, 2014).
- 7 Peter Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in their Ancient Near Eastern Context* (Berlin: De Gruyter, 2011).
- 8 Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (London: Harvard University Press, 2007) 1–2.
- 9 Van Der Toorn, *Scribal Culture*, 1–2.
- 10 Cynthia Shafer Elliot, *Food in Ancient Judah: Domestic Cooking in the Time of the Bible* (Sheffield: Equinox, 2013).
- 11 Na primer Carol Meyers, »Having Their Space and Eating There Too: Bread Production and Female Power in Ancient Israelite Households«, *Nashim* 5 (2002), 14–44; Carol Meyers, »Material Remains and Social Relations: Women's Culture in Agrarian Households of the Iron Age«, v: W.G. Dever in S. Gitin (ur.) *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 425–44; Carol Meyers, »Household Religion«, v: Francesca Stavrakopoulou in John Barton (ur.) *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (London: T&T Clark, 2010), 118–34.
- 12 Carol Meyers, *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (Oxford: Oxford University Press, 2013); glej tudi Carol Meyers, *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women* (Minneapolis: Fortress, 2005).
- 13 Carey Ellen Walsh, *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).
- 14 O materialnih vidikih izraelskih gospodinjstvih glej: Carol Meyers, »Material Remains«, 426–27; Francesca Stavrakopoulou »Religion at Home: The Materiality of Practice«, v: Susan Niditch (ur.), *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel* (Chichester: John Wiley and Sons, 2016), 347–65.
- 15 Michael Dietler, »Theorising the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics and Power in African Contexts«, v: Michale Dietler in Brian Hayden (ur.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food Politics and Power* (London: Smithsonian Institution, 2001), 65–114 (72).
- 16 Michael Dietler, »Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism«, v: Katheryn C. Twiss (ur.), *The Archaeology of Food and Identity* (Carbondale: University of Southern Illinois Press, 2006), 218–41 (223).
- 17 Michael Dietler in Ingrid Herbig, »Habitus, Techniques, Styles: An Integrated approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries« v: Miriam Stark (ur.), *The Archaeology of Social Boundaries* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998), 232–62 (234).
- 18 Dietler, »Culinary Encounters«, 222.
- 19 Za pregled raziskav o učinkovanju 'predmetov' glej Andrew M. Jones in Nicole Boivin, »The Malice of Inanimate Objects: Material Agency«, v: Mary C. Beaudry in Dan Hicks (ur.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 71.
- 20 Soda bikarbena in kvas sta že znana kot dejavnika pri vzhajanju, želatina in pektin pa pri želinanju. Učinkovanje je torej že pripisano določenim živilom.
- 21 Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 71.
- 22 Latour, *Reassembling the Social*, 72. Za pripisovanje učinkovanja neživim predmetom v okviru arheologije glej na primer: Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon, 1998); Robin Osborne in Jeremy Tanner, *Art's Agency and Art history* (Oxford: Blackwell, 2007); L. Malafouris, in Colin Renfrew, *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind* (Cambridge: McDonald Institute, 2010).
- 23 Vsi svetopisemski citati so iz NRSV (v slov. prevodu iz izdaje SSP), razen če je izrecno omenjeno drugače. Medtem ko je vse bolj običajno, da se uporablja spolno nevtralne zaimke tako v primeru božanstva kot človeštva, zahteva tema tega članka vernejše sledenje spolno označenemu jeziku hebrejskega Svetega pisma na splošno ter posebej svetopisemskemu dajanju prednosti moškim oznakam v opisih Jahveja.
- 24 L. Foxhall in H.A. Forbes, »Sitometreia: The Role of Grain as a Staple Food in Classical Antiquity«, *Chiron* 12 (1982), 41–90; Magen Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 123.
- 25 Simon J.M. Davis, *The Archaeology of Animals* (London: Batsford, 1987), 155; Aref Abu Rabia, *The Negev Bedouin and Livestock Rearing* (Oxford: Berg, 1994), 75, 77, 85–86.
- 26 Aharon Sasson, »Animal Husbandry and Diet in Pre-Modern Villages in Mandatory Palestine According to Ethnographic Data«, v: Mark Maltby (ur.), *Integrating Zooarchaeology* (Oxford: Oxbow, 2006), 33–40 (37, tabela 1).
- 27 A. Shkolnik, »Physiological Adaptations to the Environment: The Israeli Experience«, v: Yoram Yom-Tov in E. Tchernov (ur.), *The Zoogeography of Israel: The Distribution and Abundance at a Zoogeographical Crossroad* (Dordrecht: Dr. W. Junk, 1988), 487–96; Juliet Clutton-Brock, *A Natural History of Domesticated Mammals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 57.
- 28 Aharon Sasson, »Reassessing the Bronze and Iron Age Economy: Sheep and Goat Husbandry in the Southern Levant as a Model Case Study«, v: Alexander Fantalkin in Assaf Yasur-Landau (ur.), *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages* (Leiden: Brill, 2008), 117–121.
- 29 Sasson, »Reassessing«, 117.
- 30 Aharon Sasson, »Economic Strategies and the Role of Cattle in the Southern Levant in the Bronze and Iron Age«, v: H. Buitenhuis, A.M. Choyke, L. Martin, L. Bartosiewicz in M. Mashkour (ur.) *Achaeozoology of the Near East VI: Proceedings of the Sixth International Symposium on the Archaeozoology of Southwestern Asia and Adjacent Areas* (Groningen: ARC, 2005), 208–221 (215).



- 31 Sasson, »Reassassing«, 127–28.
- 32 Roger Cribb, »Computer Simulation of Herding Systems as an Interpretive and Heuristic Device in the Study of Kill-Off Strategies«, v: Juliet Clutton-Brock in Caroline Grigson (ur.), *Animals in Archaeology*. Volume 3: *Early Herders and Their Flock* (Oxford: BAR 1984), 161–70; Brian Hesse, »These Are Our Goats: The Origins of Herding in West Central Iran«, v: Clutton-Brock in Grigson (ur.), *Animals in Archaeology* Flock, 250; Avi Perevolotsky, »To Sell or Not to Sell – A Pastoralist's Dilemma: A Lesson from the Slaughterhouse«, *Human Ecology* 14 (1986), 287–310 (291); Leslie H. Brown, »The Biology of Pastoral Man as a Factor in Conservation«, *Biological Conservation* 3 (1971), 93–100 (96); E.F. Thomson, F. Bahhady, A. Thermanini in M. Mokbel, »Availability of Home-Produced Wheat, Milk Products and Meat to Sheep Owning Families at the Cultivated Margin of N.W. Syrian Steppe«, *Ecology of Food and Nutrition* 19 (1086), 113–21 (120); Rabia, *Negev Bedouin*, 55.
- 33 Rabia, *Negev Bedouin*, 76.
- 34 Roland Boer, *The Sacred Economy of Ancinet Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2015), 93.
- 35 Michael Dietler in Ingrid Herbich, »Liquid Material Culture: Following the Flow of Beer among the Luo of Kenya«, v: Hans-Peter Wotzka (ur.) *Grundlegungen: Beiträge zur europäischen und afrikanischen Archäologie für Manfred K.H. Eggert* (Tübingen: Francke, 2006), 396.
- 36 Za več informacij o religioznem življenju izraelskih in judejskih gospodinjstev glej: Karel Van Der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria&Israel: Continuity & Change in the Forms of Religious Life* (Leiden: Brill, 1996); John Bodel in Saul M. Olyan (ur.), *Household and Family Religion in Antiquity* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012); Rainer Albertz, Beth Alpert Nakhai, Saul M. Olyan, Rüdiger Schmitt (ur.), *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy and Cultural Studies* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014).
- 37 Brian Hesse, Paula Wapnish in Jonathan Greer, »Scripts of Animal Sacrifice in Levantine Culture-History«, v: Anne M. Porter in Glenn M. Schwartz (ur.), *Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East* (Winona Lakes: Eisenbrauns, 2012), 217. Poudarek je moj.
- 38 René Girard, *Violence and the Sacred* (prev. Patrick Gregory; Baltimore: John Hopkins University Press, 1977); Walter Burkett, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (prev. Peter Bing; Berkley: University of California Press, 1983).
- 39 Dietler, »Culinary Encounters«, 222.
- 40 Dietler, »Culinary Encounters«, 223.
- 41 Latour, *Reassembling the Social*, 71.
- 42 Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity* (London: University of Chicago Press, 1992), 36.
- 43 Michael Dietler piše: »Politika, skupne mize' ustvarja in ohranja družbene vezi in povezuje ljudi v različnih medsebojno prekrivajočih se skupinah in mrežah v velikem obsegu od lokalnih gospodinjstev do regionalnih političnih skupnosti« (»Theorising the Feast«, 68–69).
- 44 To je Dietlerjeva terminologija iz prispevka: »Culinary Encounters«, 222.
- 45 Michael M. Homan, »Beer, Barley and רכש in the Hebrew Bible«, v: Richard E. Friedman in William H.C. Propp (ur.), *Le David Maskil: A Brthday Tribute for David Noel Freedman* (Winona Lake: Eisenbruns, 2004); Jennie R. Ebeling, »The Contribution of Archaeology to the Study of Women in Biblical Times: Two Case Studies«, *Review and Expositor* 106 (2009), 383.98; Jennie R. Ebeling in Michael M. Homan, »Baking and Brewing Beer in the Israelite Hosehold: A Study od Women's Cooking Technology«, v: Beth A. Nakhai (ur.), *The World of Women in the Ancient and Classical Near East* (Newcastle: Cambridge Scholars, 2008), 45–62.
- 46 Jeremy Geller, »Bread and Beer in Fourth-Millennium Egypt«, *Food and Foodways* 5 (1993), 255–67 (259); Michael M. Homan, »Beer and Its Drinkers: An Ancient Near Eastern Love Story«, *Near Easren Archaeology* 67 (2004), 84–95 (84); Robert I. Curtis, *Ancient Food Technology* (Leiden: Brill, 2001), 219.
- 47 Ebeling, »The Contribution of Archaeology«, 390.
- 48 Ebeling, »The Contribution of Archaeology«, 390; Homan, »Beer and Its Drinkers«, 84.
- 49 Judith M. Bennet, *Ale, Beer, and Brewsters in England: Women's Work in a Changing World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17.
- 50 Kelsey N. Dancause, Helen A. Akol, Sandra J. Gray, »Beer is the Cattle of Women: Sorghum Beer Commercialization and Dietary Intake of Agropastoral Families in Karamoja, Uganda«, *Social Science and Medicine* 70 (2010), 1123–30 (1125).
- 51 Dietler and Herbich, »Liquid«, 398.
- 52 Kate Crehan, »Women and Development in North Western Zambia: From Producer to Housewife«, *Review of African Political Economy* 10 (1983), 51–66 (62).
- 53 Ian S. Hornsey, *A History of Beer and Brewing* (Cambridge: Royal Society of Chemistry, 2003), 51–55, 79–80.
- 54 Geller, »Bread and Beer«, 263; Ram Gophna in D. Gazit, »The First Dynasty Egyptian Residency at 'En Besor'«, *Tel Aviv* 12 (1984), 9–16 (12–13). Glej tudi Marie-Henriette Gates, »Dialogues between Ancient near Eastern Texts and the Archaeological Record: Test Cases from Bronze Age Syria«, *Bulletin of the Amrican Schools of Oriental Research* 270 (1988), 63–91 (66–67); and Hornsey, *Beer and Brewing*, 80.
- 55 Izraz sem si sposodila pri Jonu Holtzmanu: »The Food of Elders, the 'Ration' of Women: Brewing, Gender, and Domestic Processes among the Samburu of Northern Kenya«, *American Athropologist* 103 (2001), 1041–1058 (1045).
- 56 Meyers, »Having Their Space and Eating There Too«, 22.
- 57 Dancause et al., »Beer is the Cattle of Women«, 1123.
- 58 Dietler in Herbich, »Liquid«, 396.
- 59 Dietler in Herbich, »Liquid«, 398.
- 60 Tim Unwin, *Wine and the Vine: An Historical Geography of Viticulture* (London: Routledge, 1991), 49.
- 61 Za več informacij o češčenju Kraljice Neba glej: Susan Ackerman, »'And the Women Knead Dough': The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah«, v: Alice Bach (ur.) *Women in the Hebrew Bible* (London: Routledge, 1999), 21–31; Cornelis Houtman, »Queen of Heaven«, v: Karel Van Der Toorn, Bob Becking in Pieter W. Van Der Horst (ur.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2. izdaja, 1999), 678–80.
- 62 Susan Ackerman, »Queen of Heaven«, v: Carol Meyers (ur.) *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2. izdaja, 2001), 539.
- 63 Ackerman, »And the Women Knead Dough«, 22.
- 64 Ackerman, »And the Women Knead Dough«, 23–25.

