



# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 13 (2008/2)

Tesáno do kamene – psáno na pergamen –  
tištěno na papír:

Příspěvky ke starozákonní hermeneutice

Tesáno do kamene  
psáno na pergamen  
tištěno na papír

Příspěvky ke starozákonní hermeneutice

Uspořádali Martin Prudký a Petr Sláma

Články Bernda J. Diebnera, Michaela Dicka a Jana Duška jsou výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) udělené MŠMT a vycházejí s jeho finanční podporou.

## Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu

vydává nakladatelství Mlín v Jihlavě

Adresa a objednávky: Mlín, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN: 1802-6818

ISBN: 978-80-86498-31-7

# Obsah

PETR SLÁMA	
Editorial . . . . .	vii
I. BIBLICKÉ STUDIE	
VÍKTOR BER	
„Mlčení jehňátek“ v knize Genesis: Strípky narativní analýzy na příkladech Gn 12,10 20 a Gn 20,1–18 . . . . .	3
BERND JØRG DIEBNER	
„David“ a „Goliáš“ . . . . .	31
JENÖ KISS	
Prorocký nářek a jeho život . . . . .	39
LUKÁŠ KLÍMA	
„Kenaanský“ žalm 29 a Hospodinův hlas . . . . .	59
II. HISTORICKÉ STUDIE	
MIACHEL DICK	
Mezopotamské kultické sochy: svátostné setkání s božským . . . . .	69
JAN DUŠEK	
Správní, ekonomické a náboženské instituce v Samaří v době perské (mezi Artaxerxem I. a Dariem III.) . . . . .	91
PETR SLÁMA	
„Zákon Boha tvého a zákon krále“ (Ezd 7,26): Mojžíšova Tóra jako akreditační dokument židovského společenství doby Ezdrášovy? 112	
III. METODOLOGICKÉ STUDIE	
MARTIN PRUDKÝ	
Biblia Hebraica quinta editione: Nová řešení starých problémů v kritické edici textu Hebrejské bible . . . . .	131

*Obsah*

DAVID JAVORNICKÝ	
Kategorie postavy v poetice starozákonních narativů . . . . .	159
DAVID JAVORNICKÝ	
Zápletka v poetice starozákonních narativů . . . . .	180
PETR SLÁMA	
Starozákonní minimalisté . . . . .	207
Adresy přispěvatelů . . . . .	224

# Editorial

Čtenář otevírá jednooborové starozákonní číslo Studií a textů. A přece už letmý pohled na obsah tohoto čísla přesvědčí, že zdaleka nepůjde o čtení monotematické. Jednotlivé studie vyznačují důležité směry, kterými se starozákonní bádání v posledních desetiletích vydává. Tyto směry odpovídají třem velkým oblastem společenského života, které se Starého zákona přímo týkají. Jsou jimi historie, literatura a náboženství. Tyto oblasti spolu navzájem úzce souvisejí, každá z uvedených tří se svým záběrem se zbylými dvěma zčásti překrývá. Historie, literatura a náboženství mají svůj způsob kladení otázek a nacházení odpovědí. Tam, kde se starozákonní věda vydává do jejich hájemství, musí si od nich nechat poradit. Musí často zúžit svou otázku, zeptat se tak, jak je to v hostitelském hájemství obvyklé. S takto redukovanou otázkou se ale nedozví vše, co chtěla. Musí se proto ptát v dalších disciplínách, ale i tam zaslechne odpověď vždy zase jinak částečnou. Z této částečnosti vyrůstají pokusy o celostnou teologii Starého zákona: pokusy formulovat otázku, na kterou je Starý zákon odpovědí. O tom, zda je možné a smysluplné psát teologie Starého zákona, se právě mezi starozákonníky, vede od konce 18. století (kdy se objevila první takto nadepsaná práce) spor. Aniž by se tím nahlašoval příklon na tu nebo onu stranu tohoto sporu, práce v tomto sborníku na terén vlastní teologie Starého zákona v užším slova smysl nevstupují. Omezují se na průzkum výše zmíněných třech oblastí, tedy historie, literatury a náboženství, a zůstávají proto jakoby v předsíni vlastní teologické práce s Biblií, kterou představují jednak výklady konkrétních míst Bible (komentář), jednak však pojednání o jednom či více aspektech zvěsti Písma (teologie Starého nebo Nového zákona).

Historie se ve starozákonní disciplíně těší obnovenému zájmu nejpozději od posledního desetiletí 20. století. V rámci studia Starého zákona hrály dějiny důležitou roli vždy. Jednotlivé epochy se ale podstatně lišily tím, co si pod pojmem historie představovaly. Tradiční přístup ke Starému Zákonu, aplikovaný hojně již v Novém zákoně, počítá s dějinami spásy, tedy s představou, že minulost Izraele lze vyprávět jako příběh, v němž se zvláštním způsobem dostává ke slovu Bůh a jeho úmysl se světem. V době osvícenství přiřadil Johann Philipp Gabler biblickou teologii „rodu historického“ a toto zařazení ji v různé míře provází až podnes, navzdory snaze, v našem prostředí spojené zejména s osobou Slavomila C. Daňka, starozá-

konní bádání z „tyranie dějin“ vysvobodit. Krokem směrem, který Daněk naznačil, byla – na základě alternativy synchronního a diachronního čtení Bible – volba synchronního, kerygmatického či kanonického čtení Bible. Pokud se tato alternativa tváří výlučně, je neudržitelná. Adjektiva synchronní a diachronní totiž označují pohledy, otázky, položené textu. Tyto otázky však nejsou vzájemně exkluzivní: málokdo by dnes při křesťanském výkladu Písma postupoval buď jenom diachronně, s otázkou po nejstarším jádru textů, nebo naopak jen synchronně, bez ohledu na historické okolnosti vyprávěného a vyprávějíciho. Právě tomu druhému, jednotlivcům či skupinám, jejich myšlenkovému a hmotnému světu, platí dnes zájem historicky interesovaných starozákonníků. Neptají se tedy, stručně řečeno, jaké byly okolnosti Abramova putování z Cháranu do zaslíbené země, ptají se po životě a představách těch, kteří si o Abramově putování vyprávějí. Historické tázání starozákonníků přitom již alespoň půl století silně ovlivňuje archeologie, která se vymanila ze služebného postavení té, jež mluví jen tehdy, je-li tázána, a vyzbrojena novými technickými, statistickými aj. možnostmi, promlouvá sebevědomě jako ta, která střízlivě stanoví rámec možného v daném dějinném kontextu. Starozákonníci udělají dobře, budou-li jí pozorně naslouchat. Zároveň si ale právě v rozhovoru s archeologií musejí uvědomit, v čem spočívá jejich agenda, v čem závěry archeologie nemohou ignorovat a v čem se naopak jejich tázání s archeologií vůbec nesetkává.

Druhou oblastí lidského života, které starozákonní bádání dnes výrazněji než kdy dříve popřává sluchu, je literatura. Souvisí to s tím, že ve studium literatury, tohoto přediva záznamů jazyka v jeho mnohočetné a vše ostatní podmiňující funkci, došlo v poslední době nebývalého rozkvětu. Literatura bývá nezdědkou chápána jako model strukturovaného světa, v němž člověk pobývá, a pravidla interpretace literatury se tak velmi přibližují pravidlům antropologické analýzy. Nečteme pouze knihy, ale svět okolo sebe. Literatura prošla vlnou reflexe, v rámci níž se pod drobnohledem ocitly jednotlivé aspekty literární tvorby. Do širokého povědomí vešlo, že literární tvorba a společenský kontext spolu vždy úzce souvisejí. Tato souvislost je oboustranná. Nejen že literatura, včetně té biblické, má své dějiny. Také o dějinách jako o obrazu minulosti, který je formulován s pomocí jazyka, platí, že jsou „rodu literárního“. To ovšem znamená, že mezi objektivně se tvářícími vědeckými dějinami a mezi fikční literaturou (či např. tzv. historizujícími beletrií) není tak propastný rozdíl, jak bychom si mohli myslet a jak implikuje právě ve starozákonnické diskusi používané rozlišení na dějiny a na dějepravu (neboť dějiny kteréhokoli geografického,



politického či jiného útvaru právě už svým kontingentním záběrem *jsou příběhem*, tedy dějepravou, a závisí pouze na proporcích a ovšem i na adekvátnosti dokumentačního a explikativního aspektu, jež jsou v nich uplatněny). Přiblížení literatury a antropologie vedl mezi literárními vědci k otázce po funkci daného díla. Pozornost zaslouží nejen to, jak dílo vznikalo, jaké přitom byly fáze předcházející té současné, nýbrž také to, jak dílo mělo působit a jak nakonec působilo. Pragmatický ohled si při interpretaci díla všímá toho, jaký je jeho zamýšlený efekt a jakými prostředky v díle je tohoto efektu dosaženo. Tam, kde starozákonní bádání hraničí s literární teorií, zaznívá vždy vedle otázky „co“ také otázka „jak“, otázka po rétorice či poetice textu. Tento přesun zájmu není prázdným formalismem, děje se za předpokladu, že „co“ a „jak“ spolu vždy souvisí, současně však představuje svébytné aspekty díla, a to nejen ve fázi jeho produkce, ale i ve fázi jeho recepcce. To ale znamená, že k úkolu interpreta textu patří vždy také požadavek rozeznat, jakým způsobem má být text „inscenován“ v přijímajícím společenství. Je to právě tento obrat k literatuře, který dnes biblistiku přibližuje liturgice.

Třetí oblast, která dnes čeří vody starozákonního bádání, je oblast náboženství, oblast přinejmenším stejně široká, jako je oblast literatury. Podobně jako ostatní teologické disciplíny, má za sebou i starozákonní bádání dramatické odmítnutí náboženství jako kategorie, v níž byla po staletí židovská a křesťanská víra pojímána. Po tomto vypjatém postoji se ovšem ve druhé polovině 20. století mnoho badatelů s větší nebo menší mírou ostrážitosti k náboženství vrací. Rehabilitace náboženství s sebou nese otázku po oprávnění a smysluplnosti starozákonní teologie jako svébytné subdisciplíny. Je vůbec možné souhrnně představit mnohohlas Starého zákona, aniž by to z velké části byly dějiny a vývoj jednotlivých náboženských představ? Na druhou stranu ale: Jaká je teologická legitimace a teologická relevance přístupu, který by pouze popisoval vývoj náboženských představ?

Předložené číslo své studie volně předkládá ve třech tematických okruzích. První z nich představuje vykladačskou práci s biblickými texty, druhý okruh se věnuje historickým otázkám starověkého světa a jeho textů, třetí pak otázkám metodologie.

V prvním okruhu VIKTOR BER rozehrává možnosti narativní interpretace na příkladu Abra(ha)ma zapírajícího svou manželku. Autor přitom zcela důsledně zůstává ve světě textu. Kombinací narativního uchopení s oním typem historické kritiky, která z textů usuzuje na dobu jejich vzniku, je práce BERND J. DIEBNERA. Jeho „David“ a „Goliáš“ již použitými uvozovkami naznačují, že autor biblické vyprávění o Jeruzalém-

ském zakladateli dynastie považuje za „hasmonejskou novelu“. Na základě literárně-kritické analýzy prorockých nářků v knize Jeremjáš ukazuje JENÖ KISS, jak jsme již na stránkách Bible svědky výkladu a doplňování původních prorockých výroků pozdějšími tradenty. LUKÁŠ KLÍMA si všímá paralel Ž 29 s texty z Ugaritu; vnímá shody, ale i – a to je důležité – teologicky relevantní rozdíl. Ve druhém tématickém okruhu tohoto čísla přinášíme historické studie. Plodem nedávného badatelského pobytu amerického asyriologa MICHAELA DICKA na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze je jeho studie o mezopotamských kultických sochách. Dick, sám římský katolík, navrhuje troufalou paralelu mezi kultickým vyobrazením mezopotamských božstev a mezi některými důrazy římskokatolického pojetí eucharistie. Společenskou strukturou správy Samaří v době perské se na základě klasické textové evidence (Bible, Iosphus Flavius), ale také na základě vlastního zpracování nálezů z Vádí Dalíje, představuje JAN DUŠEK. Externími faktory při utváření Pentateuchu, základního dokumentu mnoha pozdějších odstínů judaismu i křesťanského Starého zákona, a zejména několik desetiletí starou hypotézou o perské říšské autorizaci jako důležité okolnosti vzniku Pentateuchu se zabývá autor těchto řádků, PETR SLÁMA. Třetí okruh textů se věnuje metodologickým otázkám studiu Starého zákona. MARTIN PRUDKÝ informuje o nové kritické edici Hebrejské Bible, tzv. *BH Quintě*. Až dosud byly v jejím rámci vydány 3 svazky (5 svátečních svitků, svazek Ezd Neh, Dt). Ve dvou studiích představuje DAVID JAVORNICKÝ postavu a zápletku jako dvě důležité kategorie narativní analýzy; studie představují teoretické východisko přítluku, který v prvním okruhu aplikuje na výklad textů knihy Genesis VIKTOR BER. Hnutí britských a skandinávských starozákonních badatelů, kteří se pokoušeli o radikální dekonstrukci biblického obrazu dějiny Izraele představuje a jeho metodologii podrobuje kritické analýze autor těchto řádků.

Za odbornou konzultaci při přípravě čísla patří srdečné poděkování kolegům z AV ČR Jiřímu Proseckému (Orientální institut) a Janu A. Dusovi (Centrum biblických studií), za pomoc s edičními pracemi studentům UK ETF Deboře Hurtové a Rostislavu Kůrkovi. Čtenářům objemného čísla Studií a textů přejeme inspirativní čtení.

Petr Sláma

# I. Biblické studie



# „Mlčení jehňátek“ v knize Genesis: Střípky narativní analýzy na příkladech Gn 12,10–20 a Gn 20,1–18

*Viktor Ber, Praha*

**Summary: “The Silence of the Lambs” in the book of Genesis: Fragments of narrative analysis of Gen 12:10–20 and Gen 20:1–18** This article presents a narrative analysis of two episodes of “ancestress in danger,” namely Gen 12:10–20, and Gen 20:1–18. The interpretation of the first of these texts deals with the question of ethical evaluation of individual characters in the story. The analysis of the second of the texts has focused on the trustworthiness of the characters. The conspicuous narrative feature common to both stories is the silence and passivity of Sarai/Sarah. It is argued that her silence functions as a narrative means of ethical and theological evaluation not so much of the ancestress herself, but mainly of other characters in these stories.

## Úvod

Již více než třicet let uplynulo od doby, kdy se Robert Polzin pokusil<sup>1</sup> „vysvobodit“ natříkrát ohroženou pramáti z dalšího nebezpečí – totiž z několikolík století trvajícího neporozumění těmito epizodám, zejména ze strany diachronně pracujících biblistů. Polzinův článek je nesporně přínosný a po právu nepřehlédnutelně citovaný v následující diskuzi, včetně standardních komentářů. Aniž by zcela odeznělo „nebezpečí“ diachronní<sup>2</sup> práce s texty o ohrožených matkách Izraele, zdá se, že pomalu bude na čase podniknout další osvobozovací výpravu – tentokrát do džungle nesčetných synchronně a „literárně“ orientovaných výkladů.

Nejde nám nikterak o omezování bující vykladačské invence inspirované těmito perikopami. Různorodé pohledy na jednotlivé postavy těchto příběhů však jistě opravňují několik metodologických zamyšlení. V našem

---

<sup>1</sup>ROBERT POLZIN, ‘The Ancestress of Israel in Danger’ in *Danger*, *Semeia* 3 (1975), s. 81–98.

<sup>2</sup>Následně po Polzinově studii např. MARK E. BIDDLE, ‘The ‘Endangered Ancestress’ and the Blessing for the Nations’, *JBL* 109/4 (1990), s. 577–598. Viz též HARRY S. PAPPAS, ‘Deception as Patriarchal Self-Defence in a Foreign Land: a Form Critical Study of the Wife-Sister Stories in Genesis’, *Greek Orthodox Theological Review* 29 (1984), s. 35–50.

příspěvku se chceme zabývat faktory ovlivňující komentátory v jejich závěrech, následně se pak do tohoto procesu sami zapojíme za pomoci vybraných nástrojů narativní analýzy.

Příběhy o zapřených manželkách praotců velmi zajímavě ilustrují problematiku vztahu vyprávění a teologie<sup>3</sup> nejen v knize Genesis. Všechny tři epizody provokují čtenáře k tomu, aby chování postav posuzoval, vyhodnocoval. U vědomí (byť někdy poněkud zastřené) přítomnosti konečné autority, kterou je Hospodin Bůh, nutí se nám i otázky po teologickém záměru těchto textů.

Otázky čtenáře nutně nabývají velice konkrétní podoby. Je Abra(ha)m příkladem vychytralosti a lstivosti, která vychází vstříc Božímu požehnáání?<sup>4</sup> Jedná se o líčení jeho mravního selhání v situaci domnělého ohrožení?<sup>5</sup> Nebo patriarcha Abram jedná v zoufalé snaze zachránit spolu se svým životem i možnost pokračování Božího plánu ohlášeného v prvních verších 12. kapitoly?<sup>6</sup>

Jsou cizí králové v těchto epizodách opravdové a reálné nebezpečí, v podstatě „zlí hoši“?<sup>7</sup> Anebo představují převážně pozitivní kontrast k praotcově morální slabosti a váhavosti?<sup>8</sup> Nebo jim máme rozumět též jako postavám rozporným, snad až parodickým?<sup>9</sup>

Navzdory „mlčení jehňátek“ v daných epizodách, tj. navzdory tomu, že obě pramáti se ke slovu a k činu téměř vůbec nedostanou, ani ony nejsou vyňaty z našich otázek po teologii a etice. Tak např. Bruce Waltke vyvozuje, že Sára v Gn 12,12n „pragmaticky souhlasí“ s Abramovým návrhem a sdílí jeho moto: „Lépe se poskvrnit než zemřít“.<sup>10</sup> Terence E. Fretheim

---

<sup>3</sup>Zde teologie v nejširším slova smyslu včetně etiky, zhruba ve smyslu Sternbergovy „ideologie“, viz MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

<sup>4</sup>Tak Gunkel ve shrnutí epizody Abrama a Sára v Egyptě, viz HERMANN GUNKEL, *Genesis*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963, s. 173, Nachdruck der dritten Auflage, Göttingen, 1910.

<sup>5</sup>DEREK KIDNER, *Genesis*, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1967, s. 116.

<sup>6</sup>VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, s. 383.

<sup>7</sup>Tak ohledně faraóna v Gn 12 např. BRUCE K. WALTKE a CATHI J. FREDRICKS, *Genesis*, Grand Rapids: Zondervan, 2001, s. 214.

<sup>8</sup>TERENCE E. FRETHEIM, *The Book of Genesis*, in LEANDER E. KECK, *The New Interpreter's Bible*, díl I, Nashville: Abingdon Press, 1994, s. 429, o faraónovi v Gn 12, viz též GORDON J. WENHAM, *Genesis 16–50*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1994, s. 73–75, o abímelekovi v Gn 20.

<sup>9</sup>TZVI NOVICK, „Almost, at Times, the Fool: Abimelekh and Genesis 20, Prooftexts 24/3 (2004), s. 277–90.

<sup>10</sup>WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 213.

nabízí další dvě možnosti, jak Sárajino mlčení interpretovat. Buď je Sárajino mlčení pro její vztah s Abramem typické, nebo svědčí o jejím obětavém rozhodnutí tiše trpět v zájmu svého muže Abrama.<sup>11</sup> Avšak ani tato nabídka nemusí čtenáře zcela uspokojit.

Jednoznačným viníkem těchto nejasností je vypravěč. Ve všech třech epizodách stojí nad příběhem,<sup>12</sup> slyší soukromý rozhovor mezi Abramem a Sáráj (Gn 12,10–20), vidí, co se děje v abímelekově harému a zná jeho sny i to, co říká svým dvořanům (Gn 20,1–18), zná Izákovy pocity (Gn 26,1–11). Vypravěč je však nápadně zdrženlivý, pokud jde o vlastní hodnocení těchto vesměs velice ošemetných situací. Vypravěč nekomentuje jednání postav, neposkytuje ani u jednoho příběhu své teologické či etické stanovisko, nehodnotí jednání postav ve vztahu k celku knihy Genesis resp. ve vztahu k cyklu o praotcích a pramatkách Izraele. Etické soudy a vysvětlení, které přesto v našich epizodách zaznívají, jsou vysloveny postavami (faraó, abímelek), u kterých se budeme muset vypořádat s otázkou důvěryhodnosti. Bohem (v zásadě důvěryhodnou postavou) jsou vyřčena hodnocení dílčí a neúplná.<sup>13</sup> Mnohé zůstává nejasné; texty díky metodě vypravěče generují velké množství otázek na straně čtenáře, tento je však frustrován množstvím nabízených, avšak ne vždy vzájemně kompatibilních odpovědí a soudů.

To samo o sobě představuje důležitou teologickou otázku: Do jaké míry vlastně máme postavy v příběhu hodnotit? Je to vůbec možné? Nemí práve záměrem autora,<sup>14</sup> aby příběhy a postavy byly vnímány jako otevřené a nejednoznačné? Možná do určité míry ano. Zároveň však platí, že postavy jsou skutečně nějak vykresleny, charakterizovány.<sup>15</sup> Platí, že text volá po tom, aby byl interpretován, i když nejen jehňátka, ale svým způsobem i vypravěč mlčí.

Naším cílem na tomto omezeném prostoru není vypořádat se kompletně se všemi navrženými interpretacemi daných perikop. Budeme se navíc zabývat pouze dvěma z těchto oddílů, dvojím abrahamovským zapřením Sáráj/Sáry. Pokusíme se na dvou otázkách, po jedné pro každou

<sup>11</sup>FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 430, bod 3.

<sup>12</sup>Tzv. extradiegetický vypravěč, viz SHLOMITH RIMMONOVÁ-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, Brno: HOST, 2001, s. 101.

<sup>13</sup>V Gn 20,6n Bůh vyjadřuje svůj názor na věc, primárně zde však instruuje abímeleka. O Abrahamovi mluví z hlediska vztahu abímeleka k Abrahamovi, Bůh před abímelekiem neřeší záležitosti, které jsou (mohou být) problematické ve vztahu Bůh–Abraham.

<sup>14</sup>Nebo záměrem textu, tradice předávání, redakce...

<sup>15</sup>Dle Wenhama slouží epizody o zapření praměti jako typické scény a konvenční situace, ve kterých se jasně ukazuje charakter jednajících postav: GORDON J. WENHAM, *Genesis 1–15*, *Word Biblical Commentary*, Dallas: Word Books, 1987, s. 285.

epizodu, reflektovat proces čtení příslušných textů, který různé vykladače dovádí k různému teologickému a etickému hodnocení jednotlivých postav či celkového vyznění perikop. Otázky, které našim dvěma perikopám položíme, znějí „Kdo zde jedná eticky?“ pro Gn 12,10–20 a „Kdo zde mluví pravdu a kdo mlčí?“ pro Gn 20,1–18.

## Kdo jedná eticky v Gn 12,10–20?

Dnešní komentátoři knihy Genesis již většinou nepřijímají Gunkelův názor, že Abram je v Gn 12,10–20 líčen jako pozitivní příklad chytrosti a lstivosti.<sup>16</sup> Námi použité komentáře a studie se shodují na poměrně kritickém hodnocení této postavy, přesto u jednotlivých badatelů pozorujeme odlišné důrazy.

Nejprve si shrňme faktory, které uvedení exegeti k hodnocení Abrama, ale i jiných postav a do určité míry i celkového vyznění této epizody, aplikují.

### *Analogie a kontrasty*

Jednání Abrama a dění kolem této postavy v Gn 12,10–20 považují mnozí za jakýsi protiklad širšího kontextu celé epizody. Bruce Waltke<sup>17</sup> upozorňuje na kontrast vyjádřený geograficky: Sestoupení do Egypta vyjadřuje stagnaci geografickou (přes Egypt cesta nevede, Abram se musí vrátit do Kenaanu) i duchovní (vystoupení z Kenaanu jako vystoupení z oblasti Božího požehnání). Abramova cesta do Egypta se neděje na Boží pokyn.

Hamilton proti sobě klade chování Abrama v této epizodě (Abram jedná manipulativně) s jeho chováním v Kenaanu při konfliktu s Lotem v Gn 13 (Abram je mírný, ústupný, velkorysý).<sup>18</sup> Podobný názor zastává i Waltke, který navíc zdůrazňuje stavění oltářů po návratu Abrama do Kenaanu.<sup>19</sup> Oltáře Abram stavěl již v Gn 12,1–9, pro onu scénu je příznačná též vzájemná komunikace Hospodina s Abramem (12,8). V „egyptské scéně“ ovšem zmínky o oltářích chybějí, stejně jako chybí přímá komunikace Abrama s Hospodinem. Naopak, rozhovor otevírá pohanský král.<sup>20</sup>

Naproti tomu Fretheim odmítá posuzovat Abramovo mlčení vůči Bohu jako negativní známku, kterou Abram od vypravěče dostává. V Genesis i jiné postavy často jednají relativně samostatně. Abram je do velké míry

<sup>16</sup>Tento výklad výslovně odmítá např. WENHAM, Genesis 1–15, s. 290.

<sup>17</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 212n.

<sup>18</sup>HAMILTON, The Book of Genesis, s. 391.

<sup>19</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 219.

<sup>20</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 212.



úspěšný (v. 16). Abramovo jednání by nemělo být chápáno ve smyslu braní Božích záležitostí (zaslíbení) do vlastních rukou – takový výklad považuje Fretheim za doketické pojetí Božího působení ve světě. Kdyby nejednal tak, jak jednal, mohli bychom to pokládat za nemístné pokoušení Boha, za vymáhání zázraku (Ex 17,1–7). Tématem příběhu není Abramova víra ani její absence. Jde v něm o to, jak Abram zvládne problémy a složitosti života ve světě.<sup>21</sup> Již dříve vyjádřil Kidner názor, že samotná cesta do Egypta nemá být považována za problematickou, později sestoupení do Egypta zachráni Izraelovu rodinu též před hladomorem. Negativní je dle Kidnera spíše způsob, jakým Abram sestup uskuteční – odpovědnost bere zcela na sebe, ve svém plánu počítá s mnohým, ne však s Bohem.<sup>22</sup>

Hamilton si všímá dalšího kontrastu, tentokrát na makrourovni knihy Genesis. Gn 12,1 je první vyprávěcí celek od Gn 2, ve kterém se příběh rozvíjí z Hospodinovy iniciativy. Gn 12,10 pak představuje návrat k vzorci příznačnému pro Gn 3–11, kdy je iniciativa vždy na někom jiném než na Hospodinu/Bohu. Vypravěč sice sestoupení do Egypta ani neschvaluje, ani nekritizuje, první i druhá část kap. 12 však představují Abrama pobývajících jako imigranta v cizím prostředí. Hamilton vidí zářející kontrast ve způsobu, jakým Abram na tyto podobné situace pokaždé jinak reaguje.<sup>23</sup>

Wenham považuje Abramovo sestoupení do Egypta, aby tam pobýval „jako host“ (גֵר) za znepokojivý element. Tento výraz údajně implikuje delší pobyt, ne pouze krátkou návštěvu, což je problém ve vztahu k těsně předcházejícím zaslíbení země Kenaan.<sup>24</sup>

Cesta do Egypta a zpět, která celou epizodu rámuje, souvisí s knihou Exodus resp. s událostí vyjití z Egypta. Vykладаči se vesměs shodují, že jde o kontrastní analogii. Egypt je v knize Genesis oproti Exodu vnímán celkem pozitivně, je-li někdo utlačovaný, jedná se právě o Egypt.<sup>25</sup> Wenham vidí v analogii s knihou Exodus klíč k významu epizody. Abramovo sestoupení a návrat typologicky ukazují k vyjití z Egypta,<sup>26</sup> i když jsou zde důležité odlišnosti (jiné chování faraóna). Abramovo selhání v Egyptě dle Wenhama odpovídá hříchu Izraele v pustině po vyjití z Egypta.<sup>27</sup> Též

<sup>21</sup> FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 430n.

<sup>22</sup> KIDNER, Genesis, s. 115n.

<sup>23</sup> HAMILTON, The Book of Genesis, s. 379.

<sup>24</sup> WENHAM, Genesis 1–15, s. 287.

<sup>25</sup> HAMILTON, The Book of Genesis, s. 386, podobně FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 429.

<sup>26</sup> WENHAM, Genesis 1–15, s. 291. Zde Wenham následuje Cassuta.

<sup>27</sup> WENHAM, Genesis 1–15, s. 292.

Fretheim<sup>28</sup> považuje příběh exodu za základní strukturu této Abramovy epizody. Abramův příběh dle Fretheima předjímá zkušenost Izraele se sestoupením i vyjitím z Egypta.<sup>29</sup> Kromě pohledu, který je v hodnocení Egypta protikladem pohledu Exodu, je Fretheim ochoten vidět v Gn 12, 10–20 i jistou odpovědnost vyvolené rodiny za pozdější utlačovatelskou úlohu Egypta.

Stejný autor<sup>30</sup> shledává v Gn 12,10–20 souvislost se stvořením. Stvoření mělo být dobré a země měla poskytovat hojnost potravy. Gn 3 hovoří o problémech (kletbě) postihující zemi (půdu). Hladomor v zemi, který donutí Abrama putovat do Egypta, není důsledkem Abramova hříchu, je to situace po pádu a prokletí země.

Důležitý je kontrast mezi povoláním Abrama k tomu, aby v něm „došly požehnání veškeré čeledi země“ (Gn 12,3) a mezi jeho vystoupením v Egyptě, které uvede na „egyptskou čeled“ Hospodinův hněv. I zde vidíme kontrastní analogii s knihou Exodus: Rány v Exodu dopadají na faraóna kvůli jeho zatvrzelosti, zatímco v Gn 12 přicházejí kvůli Abramovi.<sup>31</sup>

### *Abram a farao*

Zápletka příběhu je založena na Abramově strachu z Egyptanů, kteří jsou kolektivně zastoupeni osobou faraóna. Oprávněnost tohoto strachu, resp. ochota vidět Abramův strach jako oprávněný, je jedním z faktorů ovlivňujících interpretaci jednání této postavy.

Fretheim předpokládá, že farao žádné ohrožení života pro Abrama nepředstavoval. Jednání Abrama zde působí mírně paranoidně. Očekává od Egyptanů to nejhorší, sám ale nedomyšlí důsledky svého jednání.<sup>32</sup>

Oproti tomu si Waltke všímá toho, že Hospodin ani později neprohlašuje faraóna za spravedlivého (jako abímeleka v Gn 20,6). Tím prý vypravěč naznačuje své negativní hodnocení faraóna.<sup>33</sup> Waltke sice chápe celou epizodu jako Abramovo selhání, několikrát však zdůrazňuje, že farao je tyranem, skutečným zdrojem nebezpečí. Abram tedy sice selhává, ale Bůh svou milostí dopřeje přesun majetku od faraóna (skutečný zločinec) k Abramovi.<sup>34</sup>

<sup>28</sup>FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 427.

<sup>29</sup>FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 429.

<sup>30</sup>FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 430.

<sup>31</sup>FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 428.

<sup>32</sup>FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 428.

<sup>33</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 215.

<sup>34</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 214.

Ostatní vykladači většinou hodnotí Abramovo zbohatnutí v Egyptě negativně. Dle Polzina je přijetí majetku v Gn 12,10–20 vlastně kuplířstvím – cizoložství (faraóna a Sáráj) vede k obohacení Abrama. Důležitý je přitom protiklad ke Gn 20,1–18, kde ke zbohatnutí dochází v souvislosti s odstraněním (byť nedokonaného, pouze hrozícího) cizoložství.<sup>35</sup> Bohatství v tomto textu tedy není projevem Božího požehnání. Abram se k němu dostal „kvůli Sáráj“, tj. vlastně výměnou za ni,<sup>36</sup> na její úkor. Platí ztrátou Sáráj a Sáráj platí ztrátou cti.<sup>37</sup> Bez potomstva není majetek požehnáním.<sup>38</sup>

Hamilton faraónovi jistý kredit přiznává. Neprodleně vrací Sáráj Abramovi. Trojí otázka Abramovi svědčí o jeho morálním povědomí. Faraó prokazuje větší cit pro morálku než Abram. Nejedná na základě královského božského práva ani po vzoru Jezábel (1Kr 21). K pochopení faraónova jednání bere Hamilton v úvahu motiv zastrašení Hospodinovými ranami. Ani pak však faraó nepožaduje na Abramovi navrácení darovaného majetku.<sup>39</sup>

Byť nevědomě, jedná faraó nesprávně. Proto na něj dopadá Boží soud. Vypovězením Abrama a Sáráj pak faraó odděluje svůj lid od prostředníka Božího požehnání.<sup>40</sup> Rány tedy na faraóna dopadají vzhledem k jeho objektivní vině, avšak velký díl odpovědnosti nese Abram. Příběh dle Fretheima velice realisticky odráží, že zlo i dobro, která na člověka přicházejí, jsou často bez přímé souvislosti s jeho vlastním jednáním.<sup>41</sup>

Vyčítá-li faraón Abramovi jeho činy slovy Gn 3, prozrazuje to, že i vypravěč, který tato slova faraónovi vkládá do úst, hodnotí Abrama negativně.<sup>42</sup> Abramovo následné mlčení pak znamená přiznání viny.<sup>43</sup> Zrcadlí se v něm údajně negativní názor vypravěče na Abramovo počínání v Egyptě.<sup>44</sup>

### *Hospodinův vstup do děje*

V Gn 12,1–9 byl Hospodin aktivní a děj iniciující postavou, podmětem i předmětem verbálních vět. Již jsme výše zmínili, že Hamilton tuto Boží

<sup>35</sup> POLZIN, 'The Ancestress of Israel in Danger' in *Danger*, s. 85.

<sup>36</sup> HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 383.

<sup>37</sup> FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 428.

<sup>38</sup> WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 291.

<sup>39</sup> HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 385. Podobný názor ohledně majetku zastává FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 429. Dle téhož je ironií příběhu, že díky svému benevolentnímu přístupu se faraó stává vzorem jednání spíše než Abram.

<sup>40</sup> FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 428.

<sup>41</sup> FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 431.

<sup>42</sup> WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 291.

<sup>43</sup> WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 215, též WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 288.

<sup>44</sup> WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 290.

aktivitu chápe v kontrastu k převážně lidským aktivitám v Gn 3–11. Tento kontrast funguje i ve směru k naší epizodě v Gn 12,10–20, kdy aktivita je opět převážně lidská.

V této scéně vstupuje Hospodin explicitně do příběhu pouze jedinkrát, v okamžiku, kdy „kvůli Sáraji“ postihuje faraóna a jeho dům ranami. Tímto zásahem se vztahuje vůči třem dalším postavám: Zasahuje a) proti *faraónovi* b) kvůli *Sáraj*, která je označena jako žena c) *Abramova*.

Vzhledem k dosavadní absenci Hospodina jako postavy v dané scéně je jeho vstup nenápadný. Petersen hovoří o posunu od historie řízené Abramem k historii řízené Hospodinem.<sup>45</sup>

Fretheim upozorňuje na vztah Hospodin–Sáraj. Hospodin zasahuje „kvůli Sáraji“, což znamená dvojí: a) Boží zájem a podporu morálního řádu a b) jeho zájem o záchranu Sáraj (k Sáraji viz níže). Jedná se o zlomový bod vyprávění. Opět však, oproti událostem v knize Exodus, způsobil ránu svým chováním Boží vyvolený, který tak namísto pozhřebání (Gn 12,3) přináší kletbu.<sup>46</sup>

#### *Postava Sáraj*

V předchozím odstavci jsme zaregistrovali Fretheimův důraz na Sáraj jakožto motivaci pro Hospodinův vstup do děje. Další postřehy tímto směrem připojuje Hamilton. Sáraj hodnotí jako klíčovou postavu, „katalyzátor dobrého i zlého dění“ v příběhu. Faraó kvůli ní trpí, Abramovi se kvůli ní vede dobře.<sup>47</sup>

Sáraj vskutku můžeme považovat za jeden z interpretačních klíčů k etickému a teologickému hodnocení příběhu. Podle Fretheima lze Abramovo jednání se Sáraj hodnotit dvojím způsobem.<sup>48</sup> Na jednu stranu Sáraj v tuto chvíli nesouvisí s Hospodinovým zaslíbením potomstva, zatímco Abramova smrt by znamenala konec Božího plánu. Proto lze jeho jednání pochopit. Na druhou stranu lze Abramovo chování k Sáraji považovat za zbabělost. Označení za sestru ji staví do většího nebezpečí než jako manželku. Fretheim klade své hodnocení Abramova jednání kamsi mezi tyto krajní pozice: Vlastně neměl na vybranou, v nebezpečí prostě jedná podle svého nedokonalého a vůči Sáraji necitlivého plánu. Dle Wenhama Abram ne-

<sup>45</sup>DAVID L. PETERSEN, A Thrice-Told Tale: Genre, Theme, and Motif, *Biblical Research* 18, s. 30–43, (1973), s. 37. Podobně též WENHAM, *Genesis* 1–15, s. 290.

<sup>46</sup>FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 428.

<sup>47</sup>HAMILTON, *The Book of Genesis*.

<sup>48</sup>FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 429.

předpokládá, že by si ji někdo vzal. Nadto doufá, že jako bratr by mohl sňatek překazit, nedat k němu souhlas.<sup>49</sup>

Mlčení Sáráj je zřejmě důležitým rysem vyprávění.<sup>50</sup> Fretheimovo vysvětlení jsme uvedli výše (Sáráj jedná pokorně ve prospěch Abrama). Fretheim, podobně jako Hamilton, považuje Sáráj za klíčovou postavu. Vše podstatné se děje „kvůli Sáráj“, ve vyprávění je třináct odkazů k Sáráj. Je označena jako Abramova žena, sestra, žena faraóna, znovu jako žena Abramova. Fretheim vyzdvihuje důraz na tichou, o to však výraznější roli Sáráj v příběhu. Oproti těmto komentátorům interpretují někteří<sup>51</sup> mlčení Sáráj jako souhlas (dle Waltkeho „pragmatický“) s Abramovým plánem.

David Clines upozorňuje, že z pohledu Abrama jakožto postavy je Sáráj v tento okamžik postradatelná, není spojena s pozhánáním. Pokud pozhánání souvisí s někým dalším kromě Abrama, je to v dané chvíli pouze Lot.<sup>52</sup> S odkazem na Kalvínův komentář ke knize Genesis předpokládá Clines „vyšší motivy“ Abramova jednání, tj. snahu zachránit Boží plán a jeho zaslíbení. Čteme-li však následně příběh očima těch, kdo znají jeho pokračování v knize Genesis, dojde nám ironie celé situace: Sára(j) se stane matkou potomstva, které bylo Abra(ha)movi zaslíbeno – je tedy v tuto chvíli nepostradatelná stejně jako Abram a ohrožení Božího plánu je s jejím ohrožením obrovské. Příběh v Clinesově výkladu záměrně drží toto napětí, tj. napětí mezi první a druhým čtením.

Podle Polzina existuje další rys vyprávění související se Sáráj, který má čtenáře vést k zamýšlenému etickému a teologickému hodnocení epizody. Sárájina neplodnost, která pokračuje po vyjití z Egypta, souvisí (nikoli explicitně, přesto však zřetelně) s Abramovým chováním v Egyptě. Uvedl Sáráj do skutečného cizoložství, její neplodnost je implicitním soudem nad chováním Abrama v Gn 12,10–20.

Pokud jde o to, jaký měl k Sáráj vztah Abram, překvapivé množství vykladačů uznává (s odkazem na Gn 20,12), že Abram částečně říká pravdu,

---

<sup>49</sup> WENHAM, Genesis 1–15, s. 288, zde odkazuje na Cassuta, který následuje středověké komentátory. Wenham dále poukazuje na Lábanu v Gn 24,55 a bratry Díny v 34,13–17, kdy se bratři staví proti sňatku.

<sup>50</sup> Mimo jiné i vzhledem k relativně velkému prostoru pro sebevyjádření, který kniha Genesis ženským postavám poskytuje, viz FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 430.

<sup>51</sup> WENHAM, Genesis 1–15, s. 287, též WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 213.

<sup>52</sup> Clines chápe vztah Abrama a Lota jako vztah otce a adoptivního syna, viz DAVID J. A. CLINES, *The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger*, in DAVID J. A. CLINES, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1990, s. 67–84, viz zejm. s. 70.

neboť Sáráj skutečně je jeho nevlastní sestrou.<sup>53</sup> Abram je následně hodnocen jako ten, kdo sice neříká plnou pravdu, ale ani nelže. Abra(ha)movým tvrzením, že je Sáráj/Sára jeho sestra, se budeme zabývat v rámci výkladu Gn 20,1–18.

### *Vyhodnocení z hlediska narativní analýzy*

#### Analogie a kontrast

Při hodnocení postavy Abrama tedy lze vzhledem k předcházející epizodě konstatovat záměrně kontrastní charakterizaci. V Gn 12,1–9 je bezesporu zásadním elementem vztah Hospodin–Abram. Je pravda, že zatímco v první scéně byl Abram charakterizován svým vztahem k Hospodinu, v „egyptské scéně“ se představí svou vlastní přímou řečí k manželce Sáráj a na to pak prostřednictvím svých interakcí s Egyptem, resp. faraónem. Důležité je srovnání s následujícími kapitolami. Ani v Gn 13 neřeší Abram potenciální konflikt s Lotem výslovným hledáním Hospodinovy vůle. Přesto se zdá, že potvrzení Hospodinova zaslíbení v Gn 13,14–17 můžeme chápat jako přitakání Abramově řešení sporu s Lotem. Velice podobnou situaci pozorujeme i v Gn 14. Abramovo jednání je Hospodinem v obou případech potvrzeno až zpětně (zaslíbením, požehnáním). Rozhodující je nyní důraz na mezilidské (či v předjímcě mezinárodní) vztahy – oproti předchozímu důrazu na vztah Hospodin–Abram. Mezilidské vztahy nyní kladou Abramovi otázku, neznamenají však jednoznačnou charakterizaci či etické hodnocení této postavy.

Z hlediska poetiky vyprávění je třeba vzít v úvahu také hledisko geografické. Rimmonová-Kenanová rozebírá vliv fyzického i lidského prostředí na charakterizaci postavy. Poté se věnuje analogii a analogické krajině. Analogii chápe pouze jako „zesilující charakterizaci postavy“, ne jako samostatný indikátor.<sup>54</sup> Zřejmě z tohoto důvodu dospívají komentátoři k rozpornému hodnocení egyptské geografie. S ohledem na knihu Exodus je Egypt místem zotročení, jež je třeba opustit. Zároveň si všimají, že kniha Genesis líčí Egypt vcelku pozitivně, jako útočiště v době hladomoru: zde a v případě sestoupení Jákobovy rodiny do Egypta.

---

<sup>53</sup>HAMILTON, The Book of Genesis, s. 380n, FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 427, KIDNER, Genesis, s. 116. GERSHON HEPNER, Abraham's Incestuous Marriage with Sarah: a Violation of the Holiness Code, *Vetus Testamentum* LIII(2), 2003, s. 143–155, na Abramově předpokládaném incestním vztahu se Sáráj zakládá rozsáhlé analogie s dalšími incesty ve Starém zákoně.

<sup>54</sup>RIMMONOVÁ–KENANOVÁ, Poetika vyprávění, s. 73.

Dle mého názoru představuje v naší epizodě Egypt díky své ambivalenci<sup>55</sup> opět spíše otázku. V tomto okamžiku víme nejen o zaslíbení země, ale také o úkolu být požehnáním pro ostatní národy. Stejně jako neznáme, kdy a jak se Abramovi naplní zaslíbení země, nevíme ani, kde, kdy a jak se stane požehnáním. Nemají být třeba čeledi země požehnány v průběhu Abramova pobytu v Egyptě? Sestoupení do Egypta samozřejmě nastoluje problém, avšak v tuto chvíli ještě samo nepůsobí jako hodnotící kritérium Abramova chování. Dosud nevíme, k čemu v Egyptě dojde, Abram má stále více možností jednání. Čtenář jistě tuší i potenciál velké neznámé – Hospodina. Nestavění oltářů zde zřejmě opět nemá být interpretačním klíčem. Abram staví oltář „tam“, kde se mu zjevil Hospodin a zaslíbil mu právě tu zemi. Další oltář staví Abram rovněž v souvislosti se zaslíbením země (Gn 13,14–18). V Egyptě oltáře nestaví, protože to není země zaslíbená.

Pobyt v Egyptě ovšem můžeme na pozadí zaslíbení v Gn 12,2n hodnotit zpětně. Je zřejmé, že se pro Egypt Abram nestal požehnáním. Právě i tehdy, když zdůrazníme analogii s příběhem exodu a při „druhém čtení“ zahlédneme v raných dopadajících na faraóna předzvěst budoucích ran egyptských, platí, že na počátku byla výzva být požehnáním pro veškeré čeledi země – a nikoli „bičem Božím“.

### Abram a faraó

Faraó, zprvu jen zástupně zpřítomněn svými služebníky, vstupuje do příběhu jako naplnění nejhorších Abramových obav. Zároveň ale slouží k naplnění Abramova plánu. Představuje stěží odvratitelnou hrozbu Abramovi, současně však stojí za tím, že se Abramovi v Egyptě daří dobře. Je to „kvůli Sáráj“, t. č. ve faraónově harému.

Důmyslně pracuje vypravěč s postavou faraóna. Některé jeho akce jsou v příběhu pouze implikované. Faraó není tak aktivní, jak bychom si mohli myslet. Není to výslovně on, kdo si bere Sáráj, nýbrž „byla vzata“ (Gn 12,15). Není to ani výslovně on, kdo dává Abramovi dary za Sáráj, nýbrž „Abramovi se kvůli ní dařilo dobře“.<sup>56</sup>

Faraó tak pro Abrama postupně představuje ohrožení, hmotné bohatství a nové ohrožení, tj. zahanbení, obvinění ze zlého chování vůči faraó-

---

<sup>55</sup>Později Hospodin výslovně zabrání Izákovi sestoupit do Egypta v podobné situaci (Gn 26,2). Mnohoznačnosti egyptského motivu si byl vědom již PETERSEN, „A Thrice-Told Tale“, s. 36.

<sup>56</sup>Faraó může, ale nemusí být podmětem slovesného tvaru אַבְרָם, neosobním podmětem překládá HAMILTON, The Book of Genesis, s. 379: „...and it went well for Abram...“. Viz v. 13, kde i ČEP překládá אַבְרָם v hífllu neosobně.

novi a vyhoštění. Skutečnost, že Abram přijímá majetek výměnou za Sáráj, může být posuzována negativně např. i vzhledem k pozdějšímu výslovnému odmítnutí méně problematického daru v Gn 14,21–24.

Je to právě faraón, kdo ve verších 18–19 výslovně posuzuje Abramovo jednání. V této řeči lze jen těžko přeslechnout obvinění Abrama z hříchu.<sup>57</sup> Hodnocení z úst faraóna není hodnocením jednoduše směřodátným. Přesto k charakterizaci Abrama přispívá, stejně tak jako následně vyhnání a tedy minimálně částečný nezdar Abramova sestupu do Egypta.

Svou promluvou a následným jednáním farao charakterizuje sám sebe. Projevil se jako ten, pro něhož je cizoložství nepřijatelné.<sup>58</sup> Po svém „prohlédnutí“ považuje farao za vyloučené, aby si ponechal ženu jiného muže. Projevuje větší respekt k Hospodinem ustanovenému a jím chráněnému řádu než Abram. Současně je ale také farao tím, na koho skutečně dopadá Hospodinův soud – je raněn velikými ranami. Na rozdíl od abímeleka v Gn 20,1–18 ani nečteme, že by jich byl zbaven. Vyprávění nedospívá do bodu, ve kterém by farao Hospodina poznal, či se ho dokonce „bál“ (viz opět Gn 20,1–18). Ani příčinu svého postižení nakonec nespojuje farao s Bohem, nýbrž výhradně se vztahem k Sáráji a k Abramovi. Jako neopodstatněná se nicméně jeví Waltkeho snaha udělat faraóna ještě horším, než jak je v této epizodě líčen.

Farao skutečně není bezvýhradně kladná a neproblematická postava. Domnívám se, že jeho funkcí ve vyprávění není poskytnout pozitivní kontrast k Abramovu selhání. Farao ztělesňuje ohrožení, byť původně pouze tušené. Je úzce spojen s hříchem cizoložství, je tím, kdo vyhání Abrama a jeho společnost z Egypta. Čteme-li tento příběh se zřetelem ke knize Exodus, vzbuzuje faraon ještě silnější záporné asociace. Je-li negativní hodnocení hlavního hrdiny Abrama svěreno tak rozporné postavě, umožňuje to čtenáři takové hodnocení v zásadě přijmout, avšak brát jej především a s dostatečnou výhradou – poněkud jinak, než kdyby podobné hodnocení zaznělo z úst vypravěče či Hospodina.

## Sáráj

Jedná se o jedinou postavu této scény, která je charakterizována svým vzhledem. Vypravěč ji přímou řečí Abramovou (v. 11) a na to pak sám

---

<sup>57</sup>Tázací **תַּחַת הַגִּבּוֹר** se slovesem **הַשָּׁמַיִם**, viz Gn 3,13 pro předcházející, ale též Gn 26,10 pro následující užití.

<sup>58</sup>Zda k cizoložství opravdu došlo, je otázkou. Většina vykladačů dnes vnímá, že text tuto možnost velice jasně naznačuje. Zajímavou argumentaci v tomto ohledu nabízí YITZHAK (ITZIK) PELEG, „Was the Ancestress of Israel in Danger? Did Pharaoh Touch (עָלָה) Sarai?“ ZAW 118/2 (2006), s. 197–208.



s prostřednictvím Egyptanů a egyptských knížat (viz v. 14) představuje jako ženu „velice krásnou“, její přitažlivost je na počátku celé zápletky. V předchozím textu byla Sáráj výslovně označena jako neplodná (Gn 11,30), v první scéně 12. kapitoly (verš 1–9) je pouhým agentem – tou, která přirozeně následuje svého manžela.

Sáráj je zde primárně představena svým vztahem k Abramovi. Vypravěč ji označuje jako „Sáráj, ženu Abramovu“ resp. „Sáráj, jeho ženu“. Podává-li vypravěč děj z pohledu Egyptanů, označuje ji jako „tu ženu“ (Gn 20, 14.15.20). Hospodin raní faraóna a jeho dům ranami kvůli „Abramově ženě Sáráj“.

Nápadná je u Sáráj její pasivita. Podmětem slovesa bývá Abram (např. וַיִּרְא, srov. dále Gn 13,1, kde již figuruje spolu s Abramem v podmětu slovesného tvaru וַיִּעַל). Sáráj naopak není podmětem, ovšem s výjimkou pasivního tvaru („byla vzata“). Jindy je příznačně adresátem imperativu (v. 13). V celku abrahamovského cyklu je tento rys Sáráj/Sáry nápadný. Později Sáráj více než přesvědčivě demonstrovuje sílu své osobnosti a schopnost se vyjádřit (Gn 16, Gn 18).

Co znamená její mlčení? Pokoru, poddajnost? Nebo pokoření, ponížení vlastním manželem, hanbu případného znásilnění faraónem? Můžeme předpokládat, že se Sáráj Abramovu plánu podvoluje. Stěží se však lze domnívat, že by pro Sáráj znamenal nějaké zpestření cesty do Egypta. Pozdější komplikace (vstup faraóna do děje) znamená ohrožení především pro Sáráj, zatímco Abramovi se, zcela podle plánu, opravdu „dobře daří“. Velice nepřesvědčivě proto působí neustálá Waltkeho snaha Sáráj morálně „potopit“ spolu s Abramem. Když později Waltke shrnuje obsah epizody, znovu výslovně uvádí Sáráj jako spoluautorku podvodu a hovoří o *jejich* hříšné a klamavé nedověře.<sup>59</sup>

Osud Sáráj v domě faraónově je obestřen mlčením – vypravěč nás neinformuje, zda ji farao „poznal“.<sup>60</sup> Dozvídáme se jen, že kvůli Sáráj dochází k Hospodinově intervenci, která končí jejím propuštěním z faraónova harému. Neodchází však těhotná s faraónem? Nevíme nic o tom, jak Sáráj vnímá faraóna, svého manžela Abrama či Hospodina. Z hlediska ka-

<sup>59</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 283. Výrazně jemnější a vnímavější způsob čtení můžeme vidět např. u Kileyho, který v Gn 12,10–20 hledá podklad pro 1 Pt 3,6. Dle tohoto autora vykládá pisatel 1. listu Petrova jednání Sáráj/Sáry v této situaci jako pokorné a trpělivé snášení bezpráví: MARK KILEY, Like Sara: the Tale of Terror Behind 1 Peter 3:6, Journal of Biblical Literature 106/4 (1987), s. 689–692.

<sup>60</sup>Vypravěč vypustí tuto informaci prostřednictvím faraóna, který říká „vždyt jsem si ji vzal za ženu“ – nemáme výrazný důvod v tomto případě faraónovi nevěřit, avšak jistá opatrnost je na místě.

tegorizace postav v narativní analýze<sup>61</sup> vypadá Sáráj jako „agent“ – méně než jednorozměrná postava, jejímž jediným rysem, který vypravěč potřebuje pro příběh zdůraznit, je její mlčenlivá pasivita.

Sáráj představuje zdánlivě pouhé – byť velice kvalitní – „zboží“, obchodované mezi Abramem a faraónem. Implicitně je však spojena s důležitým motivem zaslíbeného Abramova potomstva, a to nikoli nezbytně svým vnitřním životem, ale vztahem k Abramovi. Jakožto Abramova žena (אשת אברם) je součástí dalšího Hospodinova jednání, i když se to při prvním čtení dozvídáme až později. Proto nakonec Hospodin vystupuje na její ochranu.

Sárájino mlčení je v této scéně důležitým prvkem, který otvírá prostor pro charakterizaci jednotlivých postav. Sáráj nemá být hodnocena a posuzována, protože není podle čeho – Sáráj nemluví ani nejedná. Jiné postavy se v příběhu „vybarvují“: farao, Abram, Hospodin. Pasivní, mlčící a bezbranná postava Sáráj, resp. vztah Abrama, faraóna a Hospodina k Sáráj, je jeden z prominentních způsobů charakterizace těchto postav.

Identita Sáráj je vlastně tím, co je problematizováno. Abram se ve snaze, aby se vyhnul ohrožení, domlouvá se Sáráj na utajení její identity („žena Abrama“), nastrčena je identita falešná („sestra Abrama“).<sup>62</sup> Problém však je, že skutečná identita Sáráj, která měla být zamaskována, je vstupem faraónových služebníků (a faraóna samotného) ohrožena – místo ženou Abrama se stává ženou faraóna (nebo ženou dvou mužů?). Sáráj mlčí a je pasivní – umožňuje tak jednat všem ostatním stranám (Abram, faraón, Hospodin) tak, jak považují za vhodné. Způsob, jakým se tyto postavy k Sáráj zachovávají, může být následně považován za důležité vodítko při jejich hodnocení.

## Hospodin

Hospodin do děje vstupuje náhle a bez varování. Jeho zásah představuje zlom ve vyprávění. Mohli bychom říct, že na minimu prostoru poskytnutém vypravěčem předvádí tato postava maximum. Jeho jednání se týká všech ostatních hlavních postav vyprávění.

Jediný čin Hospodina v Gn 12,10–20 je čin ve prospěch Sáráj. Je to čin vykonaný bezpodmínečně a výhradně ve prospěch a na záchranu té,

---

<sup>61</sup> Viz např. u Adele Berlin v kontextu biblické poetiky: ADELE BERLIN, *Poetics and Biblical Interpretation*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. Originally published in Sheffield: Almond Press, 1983.

<sup>62</sup> Že by snad mohla být Sáráj ve skutečnosti opravdu Abramovou sestrou, byť poloviční, je naznačeno až v Gn 20,1–18 – týž text však zároveň věrohodnost tohoto výroku zpochybňuje, jak uvidíme později. V epizodě Gn 12,10–20 se s touto možností vůbec nepočítá.

kteřá je označena jako „žena Abramova“. V tomto označení snad rozeznáváme Hospodinovu motivaci nadále jednat ve prospěch Abrama. Na rozdíl od faraóna a Abrama Hospodin v této scéně nemluví, jednání ostatních postav (Abrama, faraóna, Sáráj) tedy ani nijak nehodnotí. Jeho zákrok ve prospěch ohrožené Sáráj však kontrastuje s jednáním Abrama a faraóna. Abram v Sáráj nevidí budoucí požehnání, nýbrž momentální komplikaci. Jedná pouze s ohledem na sebe („aby se *mi* kvůli tobě dobře dařilo“)<sup>63</sup> a zřejmě proti standardům své doby a kultury. Faraó se chová v mezích daných kulturou, ve vztahu k Sáráj však naplno využívá svého postavení a jedná nesporně z pozice moci a síly. Nevědomky se tak dostává do konfliktu i s těmi zásadami, které sám uznává, a které se kryjí s Hospodinovým řádem.

Pokud jde o výklad, podle něhož je pokračující neplodnost Sáráj projevem soudu<sup>64</sup> nad chováním Abrama v Gn 12,10–20, jde o sporný závěr. Sáráj byla v celém cyklu označena jako neplodná již v Gn 11,30, její neplodnost je důležitou součástí celého praoteckého cyklu. Ale i v souvislosti s jejím pobytem ve faraónově harému je její neplodnost spíše svéráznou Hospodinovou antikoncepcí, díky níž nebude později zpochybněno Abrahamovo otcovství Izáka.

Charakterizace Hospodina však není úplně jednoznačná. Do jisté míry je Hospodin za situaci odpovědný. Poslal Abrama do země, ve které následně propukne hladomor, nezabránil Abramovi, aby sestoupil do Egypta, připustil, že se Sáráj dostala do harému (na rozdíl od Gn 20,1–18 a Gn 26,1–11). Samo jednání Hospodina tak působí kontrastně k jeho předchozímu povolání a vedení Abrama v Gn 12,1–9. Poté, co v Gn 12,2 zaslíbil Abramovi požehnání a v Gn 12,7 zemi, vypadá hladomor opravdu poněkud nesrozumitelně. Bezsporu má i toto vyprávění své „proti-světectví“,<sup>65</sup> které vynikne v dalším vyprávění.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup>Což těžko můžeme chápat jako výraz starosti o Hospodinův plán požehnání čeledi skrze Abrama.

<sup>64</sup>Tento Polzinův závěr jsme zmínili výše při analýze postavy Sáráj.

<sup>65</sup>Mám na mysli koncept *countertestimony*, pomocí kterého Brueggemann nachází místo pro motivy a texty ve Starém zákoně, které jsou v napětí s ústředním svěděctvím většiny biblických textů (WALTER BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, část II).

<sup>66</sup>Mohli bychom i zde rozvinout souvislost s příběhem knihy Exodus. Zejména v jejich prvních kapitolách je Hospodinovo mlčení a nejednání v silném napětí s jeho zaslíbením ochrany a požehnání praotcům.

### *Shrnutí Gn 12,10–20*

Etické a teologické závěry činí komentátoři Gn 12,10–20 na základě prvků epizody analogických, resp. kontrastních, k bezprostřednímu, ale i širšímu kontextu, tyto závěry ale celkem přirozeně vyplývají také z pochopení charakterizace hlavních postav (Abram, faraó, Sáráj, Hospodin).

Pokud jde o rozličné kontrastní prvky (zejm. ve vztahu ke Gn 12,1–9), viděli jsme, že mají maximálně podpůrnou a vedlejší roli. Přesun Abrama do Egypta může být považován za zvláštní, podivný a znepokojující, těžko však předem rozhoduje o negativním hodnocení Abrama v následující epizodě.

Jednající postavy jsou charakterizovány zejména vzájemnými vztahy a chováním k sobě navzájem. Společným jmenovatelem je hrozba, kterou si tyto postavy navzájem představují, ať již reálně, nebo domněle. Abram čeká ohrožení ze strany Egyptanů a skutečně se mu jím pak stává faraón. Toto ohrožení Abram spojuje se svou ženou Sáráj a na ni toto ohrožení přesouvá (hrozba vynuceného cizoložství). Ohrožen je ale i on sám (musí se bát trestu a nakonec je vyhnán). Výslovně poškozen, a to samotným Hospodinem, je ale nakonec především faraón.<sup>67</sup>

Zvláštní křížovatku tohoto vztahového propletence představuje „mlčící jehňátko“ Sáráj. V protikladu k její pasivní roli se všechny zásadní věci dějí *kvůli* Sáráj: Abram plánuje, že v Egyptě přežije „kvůli“ své ženě Sáráj, faraó prokazuje Abramovi dobré „kvůli“ Sáráj, Hospodin zasahuje „kvůli“ Sáráj. Nakonec právě „kvůli“ Sáráj a následné Hospodinově intervenci jsou všichni z Egypta vyhnáni. Jednání všech postav souvisí se Sáráj, jediný Hospodin však jedná nekompromisně v její prospěch. Tímto jeho jednáním je nastaveno zrcadlo bázlivému a nedůvěřivému Abramovi, stejně tak i bezohlednému a kořistnému faraónovi. Sárájino mlčení umožňuje všem ostatním jednat dle svých nejnvtitnějších pohnutek. Hospodinův zásah přichází jako znovunastolení řádu a nová možnost pro Abrama (navrátit se do zaslíbené země) i faraóna (podílet se na obnově tohoto řádu).

## Kdo v Gn 20,1–18 mluví pravdu a kdo ne?

V Gn 12,10–20 byli aktéři charakterizováni zejména svým jednáním. Vyprávění Gn 20,1–18 je v porovnání s Gn 12,10–20 košatější a obsahuje dlouhé přímé řeči (rozhovor abímeleka s Bohem; abímeleka Abrahamem;

---

<sup>67</sup>Snad i postavu Hospodina bychom mohli v určitý moment vidět v ohrožení, pokud Hospodinova identita souvisí s uskutečněním jeho plánu s Abramem a jeho potomstvem. Tento plán je totiž až do okamžiku Hospodinovy intervence také v nebezpečí.

další abímelekův proslov k Abrahamovi a k Sáře). Tím, že postavy v přímé řeči vyslovují své názory či pocity, jsou charakterizovány. I když je tato perikopa poměrně jasně vymezena, musíme oproti Gn 12,10–20 počítat s bohatšími odkazy a narážkami na předcházející vyprávění (zejm. v případech charakterizace Abrahama a Sáry).

Větší podíl promluv by mohl vést k úvaze, že interpretace jejich jednání tím bude usnadněna. O myšlenkových pochodech jednotlivých postav se nemusíme dohadovat, máme je zde prezentované výslovně. Ve skutečnosti však tato perikopa odhaluje problém důvěryhodnosti postav ve vyprávění, problém, který významným interpretům tohoto textu překvapivě unikal. Otázka pravdomluvnosti a důvěryhodnosti jednotlivých postav však souvisí s celkovým porozuměním textu.

### *Co říká abímelek?*

Abímelek, král gerarský, není první „mluvící“ postavou této epizody. Jeho řeč, první z větších proslovů tohoto vyprávění, je přímou reakcí na Boží zjevení ve snu, ve kterém mu Bůh<sup>68</sup> hrozí smrtí za hřích cizoložství. Abímelek se ve své odpovědi obhajuje. Nevěděl, že se má dopustit cizoložství, nevěděl, že je Sára již vdaná. Abraham ji označil za svou sestru, tuto jeho výpověď potvrdila i Sára.

Ve své druhé přímé řeči abímelek obviňuje Abrahama z toho, že svou lží uvedl na něj a na jeho království hřích, požaduje vysvětlení. Když Abraham vyslechne, vrátí mu Sáru a přidá majetek. Ve své další řeči Abrahamovi nabídne pobyt ve své zemi. Sáře sdělí, že Abrahamovi, „jejímu bratru,“ vyplatil „zadostiučinění“, kterým bude ona obhájena.

Abímelek bývá na základě svého konání a mluvení většinou považován za důvěryhodnou a příkladnou postavu. Má správné povědomí o Bohu (ví, že spravedlivý Bůh nemůže zahubit nevinné),<sup>69</sup> uvědomuje si hřích cizoložství a brání se mu. Množným číslem v první osobě (Gn 20,9) a dále výslovně v tomtéž verši vyjadřuje zájem nejen o své dobro, ale o dobro a záchranu celého svého království.<sup>70</sup> Ve vztahu k Sáře jedná abímelek spravedlivěji než samotný Abraham.<sup>71</sup>

Po pravdě Abímelek označuje Abrahama jako příčinu hříchu a ohrožení království. Abímelekovo mírné a velkorysé jednání a mluvení s Abra-

---

<sup>68</sup>K této postavě se dostaneme později.

<sup>69</sup>Na paralelu s Abrahamovou přímluvou za Sodomu upozorňuje mezi jinými např. FRETHERM, *The Book of Genesis*, s. 482.

<sup>70</sup>WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 286n.

<sup>71</sup>WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 289.

hamem většinou vykladači hodnotí kladně.<sup>72</sup> Fretheim sice připouští, že jeho mírnost sleduje vlastní zájem,<sup>73</sup> celkový obraz tohoto krále je však v Gn 20,1–18 pozitivní. Jeho věrohodnost je v zásadě potvrzena Božím přitakáním v Gn 20,6.<sup>74</sup>

Wenham si všímá Boží milosti, která v tomto textu působí ve prospěch Abrahama, jeho rodiny, ale i v zájmu abímeleka a jeho bohabojného lidu. Abímelekovy motivy nemusely být dle Wenhama nejčistší, faktem ale zůstává, že byl uveden v omyl a později se svými dary pokouší své jednání napravit. Abímelek se k Abrahamovi chová veskrze benevolentně, proto se také za něj Abraham následně přimlouvá. Alespoň zde se tedy Abraham nakonec přece jen pro abímeleka a jeho národ stává požeňmáním.<sup>75</sup>

Někteří komentátoři jsou ohledně postavy abímeleka podezřívavější. Již jsme zmínili Hamiltonův výklad, dle kterého je abímelekovo přiznání viny motivované osobním zájmem.<sup>76</sup> Hamilton upozorňuje na další sporný výrok. Abímelek tvrdí, že také Sára potvrdila sourozenecký vztah mezi ní a Abrahamem. Toto Sářino tvrzení však nezachycuje vypravěč, ale právě pouze abímelek. Hamilton přinejmenším připouští možnost, že zde abímelek pouze podpírá svou obhajobu: část viny klade na Sáru, snaží se zdůraznit svou nevinnost. Podle Gn 20,3 je to totiž Bůh sám, kdo zabránil faktickému hříchu, a nikoliv abímelekova mravnost.<sup>77</sup> Tento argument posiluje Hamilton odkazem na Sternbergovu<sup>78</sup> interpretaci analepse v Gn 20,18. Jestliže podle Sternberga působil abímelek až do tohoto verše dojemem věrohodné a kladné postavy, pak Gn 20,18 představuje zvrát, který abímelekovu nevinnost značně koriguje. Abímelek je touto analepsí odhalen, není pouze nevinná oběť. Byl to pouze a výhradně Hospodin, kdo zabránil cizoložství, nikoli abímelekova zbožnost a nevinnost.

Extrémní názor na postavu abímeleka zastává Tzvi Novick.<sup>79</sup> Ten vykládá postavu abímeleka jako zcela nevěrohodnou, směšnou, jako parodii na skutečného hrdinu, kterým je Abraham (zejm. s odkazem na Gn 18 a Gn 22). Jeho výklad opět vychází z důrazu na analepsi v Gn 20,18.<sup>80</sup>

---

<sup>72</sup>FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 482n.

<sup>73</sup>Takto jeho přiznání viny chápe HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 61.

<sup>74</sup>FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 482 a 484.

<sup>75</sup>WENHAM, *Genesis 16–50*, s. 75.

<sup>76</sup>Viz opět HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 61.

<sup>77</sup>HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 63.

<sup>78</sup>Viz STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 315–317.

<sup>79</sup>NOVICK, „Almost, at Times, the Fool“.

<sup>80</sup>NOVICK, „Almost, at Times, the Fool“, se ve svém článku hlásí k metodě četby Meira Sternberga, v souvislosti s analepsí v Gn 20,17–18 též výslovně odkazuje na Sternbergovu krátkou exegezi Gn 20 v jeho „Poetice“ (viz odkaz v poznámce výše).

Vypravěč nechá čtenáře celou dobu věřit v abímelekovu čistotu a zbožnost. Teprve na konci příběhu (verše 17–18) se dle Novicka dozvídáme, že abímelek byl vlastně hned na počátku Boží intervencí učiněn impotentním. Od počátku dává abímelek hlasitě a přehnaně na odiv svou zbožnost a čisté úmysly, zároveň však vzbuzuje dojem, že ve skutečnosti se Sárrou nejprve měl styk,<sup>81</sup> načež se mu dostalo zjevení od Boha. Nejen že nebyl ničeho schopen, navíc potřeboval Boží zjevení ve snu, aby mu vůbec došlo, že jeho nemoc souvisí s jeho novým přírůstkem do harému. Abímelek je tedy podle Novicka několikanásobně směšný. Nedovede sám (na rozdíl od faraóna v Gn 12) správně interpretovat své postižení a neplodnost svého domu, hraje svou zbožnou a vznešenou roli, avšak ve skutečnosti se snaží zakrýt svou impotenci, ta je však vypravěčem na konci vyprávění prozrazena.

### *Co říká Abraham?*

Velice složitá je v tomto vyprávění postava Abrahama, a to právě z hlediska své spolehlivosti a věrohodnosti. V komentářích a výkladech, které jsme sledovali, se k postavě Abrahama vyslovuje přejně a chápavě Bruce Waltke. V zásadě ovšem hodnotí Abrahamovo vystoupení v Geraru jako selhání a slabost, je to však slabost hrdiny, která dává vyniknout jeho poslušnosti a bojující víře v předcházejících a následujících kapitolách knihy Genesis.<sup>82</sup> Abrahamův problém v tomto příběhu je dle Waltkeho nedůvěra, nikoli vyslovená lež. Proto i tvrzení ohledně sourozeneckého vztahu se Sárrou je označeno jako polopravda.<sup>83</sup> Waltke předpokládá, že Abraham a Sára byli skutečně nevlastní sourozenci.<sup>84</sup>

Fretheim si v Gn 20,11–13 všímá defenzivního tónu Abrahamovy řeči. Jeho obavy z násilí jsou vzhledem k vývoji ve vyprávění zcela liché, omluva vzbuzuje ironický úsměv. Také Fretheim považuje Abrahamův sourozenecký vztah k Sáře za danost, která v této chvíli ještě nemůže být hodnocena pozdějším zákazem. Problémem je prý opět spíše polopravda než

---

<sup>81</sup>Novick zde argumentuje abímelekovou řečí, ve které prohlašuje hřích za uskutečněný (v. 9), také dary (a zřejmě i „zadostiučinění“ pro Sárrou) mají budit veřejný dojem, že abímelek platí pokutu za (nechtěně, avšak dokonané) cizoložství.

<sup>82</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis.

<sup>83</sup>WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 285.

<sup>84</sup>Jestliže si Abraham vzal za ženu svou (nevlastní) sestru, nejednalo se dle Waltkeho o porušení zákona proti incestu (např. Lv 18,9) – ten byl vydán až později, navíc jeho porušení v případě nevlastních sourozenců se zřejmě i nadále tolerovalo, Waltke zde odkazuje např. na 2 S 13,13 (WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 287).

vyložená lež. Teprve přímluvnou modlitbou může Abraham přinést požeňání místo kletby.<sup>85</sup>

Podobně jako byl Hamilton nedůvěřivý, pokud jde o spolehlivost abímeleka, má v tomto příběhu značné pochybnosti i o Abrahamovi. „Abraham udělá vše, jen aby nemusel s pravdou ven“.<sup>86</sup> Informace o tom, že Sára je opravdu Abrahamova (nevlastní) sestra, se dle Hamiltonova pozorování nevyskytuje v Sářině rodokmenu v Gn 11,27nn. Je možné, že si tento údaj Abraham docela vymyslel na svou obhajobu. Podobně zavádějící je užití výrazu תעה (*t-a-h*) „nechat bloudit“, neboť se vesměs jedná o výraz s negativní konotací.<sup>87</sup> Abraham tedy ve své apologii diskredituje Sáru i Boha.<sup>88</sup> Jiní se pozastavují nad Abrahamovým tvrzením, že zapírání Sárý bylo běžným postupem, který tento pár praktikoval „na každém místě“ (Gn 20,13). Buď zde Abraham nemluví pravdu, protože tuto lest použil předtím pouze jednou (v Egyptě), nebo lhal ohledně vztahu k Sáře zcela pravidelně. Ani jedno mu však, soudí Wenhama, neslouží ke cti.<sup>89</sup>

Jako zcela nedůvěryhodnou postavu vidí v této epizodě Abrahama D. J. Clines.<sup>90</sup> Abrahamova cesta do Geraru je zcela zbytečná, Sára s největší pravděpodobností vůbec není jeho nevlastní sestra – kontext tohoto tvrzení vyznívá zcela nepřesvědčivě. Abraham se dle Clinese tragikomicky mylí ve svém vlastním a explicitně formulovaném strachu. Je jistě v nebezpečí, ne však v ohrožení života svého (abímelek je k němu nakonec mírný), nýbrž v ohrožení života vyvoleného potomka i jeho matky.<sup>91</sup>

### *Říká něco Sára?*

Sára je stejně jako v Gn 12,10–20 postavou mlčící. Abímelek cituje údajná slova Sárý, kterými měla potvrdit svůj sourozenecký vztah s Abrahamem (Gn 20,5). Víme však, že se jedná o tvrzení jiné postavy, nikoli vypravěče. To může jednak vyvolat pochyby o důvěryhodnosti abímeleka tvrzení, může to ale také znamenat, že vypravěč chce mít Sáru jen jako tichou akterku děje. Její řeč proto sám nereprodukuje, ale záměrně ji „skryje“ v řeči jiné postavy.

<sup>85</sup>FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 483.

<sup>86</sup>HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 67.

<sup>87</sup>KIDNER, *Genesis*, s. 138, zde vidí paralelu s Adamovou snahou přesunout vinu na Boha v Gn 3.

<sup>88</sup>HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 68.

<sup>89</sup>WENHAM, *Genesis 16–50*, s. 73.

<sup>90</sup>CLINES, „The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger“, s. 76.

<sup>91</sup>Sára je dle Clinese již v očekávání zaslíbeného Izáka, a v této situaci se dostává do harému cizího krále, CLINES, „The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger“, s. 75.



Komentáře si mlčení Sáry a mlčení o Sáře všímají. Waltke, Hamilton i Wenham hovoří o Sáře jako o předmětu jednání mezi abímelekem a Abrahamem. Sára nejedná, mlčí, jakoby nezáleželo tolik na ní, jako spíše na problémech, které s ní souvisejí. Abrahamův strach o život, abímelekův strach z Boha, a konečně problém Boha, který chce odvrátit hrozící hřích cizoložství. Pro postavu Sáry u těchto vykladačů není vytvořen prostor, Sára jako postava je téměř nezajímá.

Fretheim připouští, že Bůh do děje vstupuje „na ochranu Sáry“.<sup>92</sup> Ještě více se této postavě věnuje David Clines. Jestliže předtím Hospodin v Gn 18,14 zaslíbil narození Izáka „v obvyklém čase“, tj. po devíti měsících, a stvrdil to v Gn 17,21 zaslíbením jeho narození „příštího roku v tomto čase“, je nanejvýš pravděpodobné, že Sára je v době pobytu v Geraru právě těhotná. Sára se tak stává klíčovou postavou: kdyby nyní zemřel Abraham, Boží plán může pokračovat. Kdyby se něco přihodilo Sáře a očekávanému dítěti, Boží plán by byl ohrožen.<sup>93</sup>

### *Vyhodnocení*

Otázka věrohodnosti jednajících postav se očividně soustřeďuje na postavy abímeleka a Abrahama. Abrahamovo jednání v této epizodě komentátoři pochopitelně nepovažují za nijak vrcholný okamžik. Naopak, hodnotí jej kriticky (Fretheim, Hamilton, Waltke, Clines). Avšak co se stane, když je za primární terč posměchu a nesouhlasu u implikovaného čtenáře vybrán abímelek (Novick, méně ostře Hamilton)? Kdo z nich je méně věrohodný? Kdo z nich hraje větší komedii (byť možná s nádechem tragiky)? Existuje zde nějaký soud? Než se odvoláme k vyšší autoritě, podrobně kritice doposud nastíněné interpretace postav krále abímeleka a praotce Abrahama.

### *Abímelekova integrita*

Silně kritická a podezřívavá interpretace postavy krále abímeleka je u Novicka a Hamiltona založena na Sternbergově výkladu analepse v Gn 20,18 (viz výše). Tento výklad vychází z konkrétní rekonstrukce osnovy<sup>94</sup> příběhu, který je v Gn 20 vyprávěn.

<sup>92</sup>FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 481.

<sup>93</sup>CLINES, „The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger“.

<sup>94</sup>Dle terminologie Jiřího Hrabala v doslovu ke *Krátkému úvodu do literární teorie* Jonathanu Cullera (JONATHAN CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: HOST, 2002.). Osnova (u jiných „syžet“, angl. *plot*) je abstrahovaný sled událostí konkrétního vyprávění, daná osnova může být realizována (vyprávěna) různým způsobem. Viz studie Davida Javornického v tomto čísle SATu, str. 180.

Sternbergův názor předpokládá, že byl abímelek postižen impotencí dlouho před Božím zjevením ve snu. V takové situaci je pak buď nedotvrditelný, nebo příliš zatvrzelý, takže musí přijít zvláštní zjevení ve snu. Za jak dlouho po vzetí Sáry do harému však došlo k „uzavření každého lůna“? Kdy došlo k postižení abímeleka a jeho domu? Anglické překlady zde čtou „one night“ (NIV),<sup>95</sup> případně „by night“ (RSV,<sup>96</sup> NRSV,<sup>97</sup> NEB),<sup>98</sup> tedy „jedné noci“ (po vzetí Sáry do harému). Výraz בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה je však také možné spolu s Českým ekumenickým překladem<sup>99</sup> číst jako „té noci“, tj. ihned poté, co byla Sára odvedena k abímelekovi.<sup>100</sup> V Gn 20,18 prý může vskutku jít o analepsi, to ale nevede nutně k závěru, že mezi tím, co byla Sára odvedena do harému, a Božím zjevením abímelekovi uplynulo tak dlouhé časové období, abychom mohli abímeleka považovat za natvrdlého či obzvláště zatvrzelého. Na druhou stranu Bůh abímelekovi zjevuje, že to byl on sám, kdo mu zabránil dotknout se Sáry a tak zhřešit. V této chvíli se zdá, že oním zásahem je samotný sen. Po přečtení analeptického verše 18 je opravdu možné Boží zásah chápat v souvislosti s postižením abímeleka. Sluší se také poznamenat, že je sice možné abímelekovy zdravotní problémy diagnostikovat jakožto impotenci, nejedná se však o nijak zaručený výklad. Proto by na tomto názoru neměly viset příliš těžké interpretační závěry.

Při prověřování abímelekovy důvěryhodnosti není možné zcela pominout výrok, v němž Bůh (v zásadě důvěryhodná postava) potvrzuje abímelekovu „bezúhonnost srdce“ v celé události. Hamilton se domnívá, že analepse ve v. 18 představuje zvrat v charakterizaci postav abímeleka a Abrahama: Abraham je nyní vzorný svatý přímluvce, abímelek naopak postava stojící pod Božím soudem. Pozdržení této informace pro čtenáře a její umístění na konci příběhu údajně funguje jako odhalení skutečné

---

<sup>95</sup>KENNETH BARKER, DONALD BURDICK et. al., *The NIV Study Bible: New International Version*, Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 1985.

<sup>96</sup>NATIONAL COUNCIL OF THE CHURCHES, *The Holy Bible Containing the Old and the New Testaments: Revised Standard Version*, Grand Rapids: Zondervan, 1965.

<sup>97</sup>DIVISION OF CHRISTIAN EDUCATION OF THE NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES OF CHRIST IN THE UNITED STATES OF AMERICA, *The Holy Bible: New Revised Standard Version*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1989.

<sup>98</sup>*The New English Bible: with the Apocrypha*, Oxford University Press a Cambridge University Press, 1970.

<sup>99</sup>Bible: Písmo svaté Starého i Nového zákona, Biblická společnost v ČR, 1985 (dále ČEP).

<sup>100</sup>Určitý člen výrazu לַיְלָה „noc“ samozřejmě determinuje celou vazbu, tedy přibližně „v tom nočním snu“. Z povahy hebrejské adnominální vazby zde není možné rozhodnout o případné determinaci vlastního výrazu לַיְלָה.

povahy abímeleka.<sup>101</sup> To je ovšem poněkud nepozorné čtení příběhu. Abímelek stojí pod Božím soudem již ve verši třetím, výstraha zaznívá opět na konci Boží řeči ve verši sedmém.

Vzhledem k širším souvislostem navrhuji považovat postavu abímeleka za dalšího reprezentanta „všech čeledí země“ (Gn 12,3). Abímelek je pohanský král, má nejen ženu a konkubíny, ale klidně si bere další ženu, o které se domnívá, že je svobodná. Některé jeho výroky mohou budít mírné podezření (citace Sáry v 20,5). Není jisté, zda darem pro Abrahama ve prospěch Sáry sleduje opravdu zájem Sáry, pokouší se zastříť vlastní impotenci,<sup>102</sup> nebo cokoliv jiného.

Abímelek tedy není postava zcela důvěryhodná.<sup>103</sup> Společně s faraónem v Gn 12 představuje svým zájmem o Sáru nepochybně ohrožení pro Abrahama. Jakožto manžela, který „vystartuje“ po dalším možném přírůstku svého harému, je implikovaný čtenář příběhu samozřejmě nebude považovat za vrchol ctností. Na druhé straně však nesmíme pominout, že jeho důvěryhodnost alespoň v jistém ohledu potvrzuje sám Bůh a že s Abrahamem jedná mírně, nabízí mu prostor ve své zemi a projevuje alespoň jakýsi zájem o pověst Sáry. A nakonec je příjemcem Božího uzdravení skrze Abrahamovy modlitby.

#### Abrahamova integrita

Budí-li nějaká postava podezření a nedůvěru, pak je to spíše než abímelek postava „našeho otce Abrahama“. Jeho charakterizace je dána širším celkem abrahamovského cyklu, paralelním textem v Gn 12, přímou řečí abímeleka, Boha, ale především jeho vlastním jednáním a – oproti Gn 12, 10–20 – jeho vlastními slovy.

V prvním rozhovoru (mezi Bohem a abímelekiem) je Abraham charakterizován nepřímo, v kontrastu k abímelekovi (ten je „spravedlivý“ v. 4, „bezužonný“ v. 6). Abraham je ten, kdo tohoto spravedlivého a bezúžonného uvedl v nebezpečný omyl. Tento abímelekův výklad je na jedné straně potvrzen Bohem, na straně druhé však Bůh výslovně potvrzuje Abrahama jako svého proroka, který se stane nástrojem pro záchranu abímeleka a jeho okolí.

---

<sup>101</sup>HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 71.

<sup>102</sup>Tak NOVICK, „Almost, at Times, the Fool“, s. 281.

<sup>103</sup>Pokud bychom chtěli dále rozvíjet Novickovu hypotézu směšného abímeleka, mohli bychom se zastavit i u jeho zájmu o Sáru jakožto sexuální objekt – o Sáru, jejíž „běh ženský již ustal“ (Gn 28,11). Jedná se ovšem o klasickou otázku mnoha komentátorů tohoto oddílu, na kterou existují i jiné odpovědi.

Jestliže bychom v této chvíli celou událost mohli vyhodnotit jako nešťastné nedorozumění, způsobené slabostmi dvou jinak spravedlivých mužů (totiž strachem z neznámého na straně Abrahama a vášní pro ženy u abímeleka), další dění nám zejména Abrahamovu věrohodnost značně problematizují. Abraham je abímelekem přímo obviněn z uvedení do hříchů. Abraham udělal něco „co se nedělá“ (v. 9). Ve své vlastní řeči se Abraham touží obhájit, jeho obhajoba však vyznívá nepřesvědčivě až trapně.<sup>104</sup> Abraham své konání vysvětluje na základě předpokladu, že na daném místě nebude „bázeň Boží“ (יְרֵאָה). Vypravěč však výslovně zaznamenává bázeň abímelekových služebníků (יִירְאוּ), jako reakci na Boží zjevení jejich králi. Jedná se zjevně o taktně vyjádřenou polemiku vypravěče s Abrahamovou následnou obhajobou. U čtenáře celého abrahamovského cyklu je navíc skepse zesílena v důsledku četby Gn 12,10–20, kde žádné přímé ohrožení Abrahama není patrné, spíše naopak.

Dalším bodem Abrahamovy obhajoby je poukaz k údajnému polovičnímu sourozenectví se Sárou. V tom případě by označení Sáry za sestru nebylo lži, spíše neúplnou pravdou. Ponechme stranou otázku, zda taková poloviční pravda není vlastně poloviční lží a do jaké míry by mohla čtenářovo hodnocení Abrahamova jednání vylepšit. Daleko zajímavější je totiž otázka, zda máme Abrahamovi toto tvrzení věřit. Pozoruhodné je, že mnozí přijímají Abrahamovu informaci bez připomínek a bez pochybností.<sup>105</sup> Z hlediska interpretace je významné, že tuto informaci neposkytuje důvěryhodný vypravěč, ale Abraham. V rámci této scény musíme celou situaci považovat za maximálně trapnou pro Abrahama. Jeho rétorika je defenzivní, Abraham se snaží ospravedlnit. Již Gunkel dobře postřehl<sup>106</sup> apologetický element v této scéně, avšak připisuje tuto snahu vypravěči, který se údajně snaží Abrahama ukázat v co nejlepším světle. Není to však vypravěč, kdo Abrahama ospravedlňuje, vypravěč to nechává na samotném Abrahamovi. A o něm máme, na rozdíl od vypravěče, důvody pochybovat.

Pochybnost ohledně celé Abrahamovy řeči je téměř nevyhnutelná. Již jsme zmínili Abrahamovy paranoidní představy ohledně obyvatel Geraru, kterou celý příběh zřetelně vyvrací. Abraham dále podlamuje svou věro-

<sup>104</sup>Toho si všímá většina z námi uváděných komentátorů: Clines, Hamilton, Kidner, Fretheim.

<sup>105</sup>Např. WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 287, též s. 200, dále FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 483, ale zejména s. 427, WENHAM, Genesis 16–50, s. 73. Viz též HEPNER, Abraham's Incestuous Marriage with Sarah. Naopak podezřívavý je v tomto ohledu HAMILTON, The Book of Genesis, s. 68, rovněž CLINES, The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger.

<sup>106</sup>GUNKEL, Genesis, s. 223.

hodnost tím, jak hovoří o své dosavadní cestě a o Bohu (Gn 20,13). Výraz אלהים (formálně plurál) má v tomto případě v plurálu i sloveso (התעו). Opět, mnozí komentátoři či překladatelé mají s tímto plurálem problém a snaží se sloveso i podstatné jméno překládat číslem jednotným.<sup>107</sup> Nechali tedy Abrahama bloudit bohové, nebo Bůh? Samotné sloveso תעו není výraz, kterým by vypravěč popisoval to, co Bůh s Abrahamem dělal. Hamilton správně poznamenává,<sup>108</sup> že tímto výrazem Abraham Boha kompromituje, neboť daný slovesný kořen v kontextu knihy Genesis znamená vesměs „bloudit“ (bezcílně, zoufale), jako Hagar v Gn 21,14 či Josef v Gn 37,15. S ohledem na celkovou nedůvěryhodnost Abrahamem poskytovaných údajů nemusíme váhat s překladem po vzoru ČEP, tj. „když mě bohové nechali bloudit“.

Toto velice překvapivé líčení z úst Abrahama však nemá být „odvysvětleno“ či harmonizováno s hlasem vypravěče v ostatních částech abrahamského cyklu.<sup>109</sup> Naopak, rozporné výroky slouží k charakterizaci postavy Abrahama. Jestliže v Gn 12,10–20 Abram o Bohu nemluví a snad s ním ani nepočítá, zde o Bohu a své cestě s ním záměrně mlží. Svou rozpornou výpovědí o Bohu zpochybňuje svou vlastní věrohodnost, včetně svého tvrzení ohledně Sáry. Díky této charakterizaci se Abraham jeví jako postava ustrašená, nevěrohodná, ochotná se uchýlit k nepravdám a manipulacím ohledně Sáry i Boha.

Charakterizaci Abrahama můžeme, jinými slovy, shrnout podle vztahů s ostatními hlavními postavami: O Sáře lže, když ji nejprve uvedl do nebezpečí. Boha zapírá a pomlouvá. A abímelekem zkouší manipulovat. Zvláště zarážející je jeho jednání, vezmeme-li v úvahu Clinesovu interpretaci, podle níž již musí vědět o Sářině těhotenství (viz výše). V napětí s touto vesměs negativní charakterizací stojí označení Abrahama jako proroka a též jeho následná přímluva za abímeleka. Abraham je i uprostřed svého velkého selhávání prostředník Božího požehnání pro ostatní národy. Zdá se, že Abrahamovo napětí mezi osobním selháváním a nesením Božího vyvolení a zaslíbení definuje základní napětí, které je charakteristické pro další postavy praoteckých příběhů.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> WALTKE – FREDRICKS, Genesis, HAMILTON, The Book of Genesis, NIV, NRSV. Odvážněji plurálem překládá např. ČEP, jako reálnou možnost plurál uvádí též KIDNER, Genesis.

<sup>108</sup> HAMILTON, The Book of Genesis, s. 68.

<sup>109</sup> Harmonizující tradici snad můžeme vidět již za singulárem תעו v Samařském Pentateuchu.

<sup>110</sup> Přirozeně sem patří Izákovo zapření Rebeky v Gn 26,1–11, ztělesněním tohoto napětí je postava Jáкова („Izraele“!), nevyhnou se jí ani důležité postavy Judy (Gn 38) a Josefa (např. Gn 37,2).

## Sára

Sára je i v této epizodě naprosto pasivní postava. Očividně poslouchá Abrahama, je vzata abímelekem do jeho harému, je navrácena Abrahamovi. Abraham ji i zde označuje jako zdroj nebezpečí (v. 11). Díky ní pak dochází hmotného požehnání a nemá problém ho přijmout. Sářino mlčení je i tentokrát nápadné, navíc vzhledem k mnoha přímým řečem v této epizodě. Všechny ostatní hlavní postavy poměrně obsáhle hovoří, Sára se nijak nevyjadřuje dokonce ani k abímelekově daru stříbra (v. 16). O jediném jejím činu se nedozvíme od vypravěče, nýbrž od jedné z postav. Podle abímeleka prý Sára potvrdila, že jsou s Abrahamem sourozenci. Toto tvrzení však souvisí s věrohodností abímeleka, jeho podání se v tomto mírně odchyluje od podání vypravěče (ve v. 2 vypravěč zmiňuje pouze Abrahama jako původce tohoto tvrzení). Je možné počítat s tím, že abímelek mluví v zásadě pravdu, ale mírně ji přizpůsobuje ve svůj prospěch.<sup>111</sup> Je také možné, že abímelekovy výpovědi má být vnímána jako zcela pravdivá, avšak i tak se její tvrzení jeví být sekundárním vzhledem k tvrzení Abrahama. Sára samotná není abímelekem nikde obviněna, naopak je jí poskytnuto zadosťučinění.

Sára je opět primárně chápána ve vztahu k Abrahamovi (označována jako „jeho žena“, Gn 20,2.3; „žena toho muže“ 20,7). Zatímco v Gn 12,10–20 a v začátku Gn 20,1–18 je její sesterský vztah podán jako lest k ošizení domnělých násilníků, ve své apologii ji Abraham výslovně označuje jako svou nevlastní sestru. Abraham zde však, jak víme, není spolehlivý pramen. Bratrsko-sesterský vztah předpokládá i abímelek ve své řeči k Sáře (Gn 20,16) – abímelek však nemá důvod nepřijmout Abrahamova tvrzení (na rozdíl od čtenáře není podezřívavý, zatímco implikovaný čtenář nebude souhlasit s tím, že Abrahama „nechali bohové bloudit“). V abímelekově označení „tvůj bratr“ můžeme slyšet ironii – Abraham je označen jako „bratr“ Sáry, když přece právě teď abímelek zjistil, že je to její manžel.

V biblickém řazení epizod a scén abrahamovského cyklu následuje incident v Geraru po Hospodinově ujištění, že zaslíbený potomek bude Abrahamovi dán prostřednictvím Sáry (Gn 18). Ohrožení (těhotné?) Sáry je tedy ještě více oproti Gn 12,10–20 vnímáno jako Abrahamovo ohrožení Božího záměru s Abrahamem.

Mlčenlivá Sára i zde slouží především k tomu, aby se mohly plně vybarvit hlavní postavy příběhu. To, že si abímelek Sáru vzal, z něj činí nepřítel.

<sup>111</sup>Jiný případ v zásadě pravdivé, nicméně ne zcela přesné parafráze je i Eva v Gn 3,3, srov. Gn 2,17.

tele hlavních hrdinů, ačkoli abímelek sám jedná v nevědomosti. Abímelek i Abraham shodně odkazují na Sářinu spoluúčast na podvodu. Vypravěč však nikde v textu ani v jeho paralele v Gn 12 tuto informaci neuvádí – a Sáru v tomto smyslu promluvit nenechá. Mlčení Sáry a mlčení vypravěče o Sáře tedy slouží jako primární zdroj nedůvěry v tvrzení Abrahama a částečně i abímeleka.

### Co říká Bůh?

V sázce je ovšem také důvěryhodnost Boha jakožto postavy příběhu, byť ji komentátoři k našemu vzorku výkladů nikde nezpochybňují. Podobně jako Abraham v Gn 18,23, ptá se také abímelek, zda Bůh může zahubit spravedlivého. Bůh sám poskytuje na tuto otázku odpověď ve své odpovědi abímelekovi (Gn 20,6n). Je ovšem možné vidět i na tomto místě lehkou ironii Boha vůči abímelekovi a, alespoň v prvním plánu, považovat Boží řeč za „nevěrohodnou“. Lze pokračovat a dekonstruovat označení Abrahama jako proroka. Může jít o ironii? Jakýpak je Abraham vlastně prorok, když nedovedl na základě předchozí zkušenosti v Egyptě odhadnout možný vývoj situace v Geraru? Co je to za proroka, který se bojí lidí, a ne Boha? Prorok, který ani nerozpozná, že v daném místě je opravdu „bázeň Boží“?

Zdá se však, že by nebylo poctivé zajít zde příliš daleko. Můžeme legitimně zpochybnit „upřímnost“ zdánlivého Božího potvrzení pravdomluvnosti a kvalit dvou dalších postav, Abrahama a abímeleka. Zároveň však příběh dává Božímu tvrzení ohledně Abrahama i abímeleka zapravdu. Abímelek skutečně neměl patřičné informace, Abraham navzdory svému jednání opravdu plní funkci Božího nástroje a prostředkuje Boží uzdravení abímeleka.

Konzistentně jedná Bůh ve vztahu k Sáře: opět vystupuje na její ochranu. Ve své vlastní řeči Bůh svůj zásah vysvětluje zájmem o proroka Abrahama. Vypravěč ovšem v závěrečné analepsi nechává rozeznít vzpomínku na Boží jednání ve prospěch Sáry a „kvůli Sáře,“ zde v Geraru, stejně jako předtím v Egyptě. Tím se dostáváme k alternativní interpretaci závěrečné analepsy. Její význam nemusí spočívat v pozdrženém odhalení abímelekovy impotence. Obsahem tohoto posledního komentáře je, že Hospodin *kvůli Abrahamově ženě Sáře* uzavřel každé lůno v abímelekově domě. Tím není v první řadě zesměšněn abímelek. Tímto způsobem především Hospodin<sup>112</sup> chrání Sáru, chrání ji před nařčením z otě-

---

<sup>112</sup>Registrujeme zde zajímavý přechod vypravěče od generického אֱלֹהִים k vlastnímu jménu יהוה, které snad podtrhuje osobně angažovaný moment Božího (Hospodinova) jednání v tomto okamžiku a na tomto místě.

hotnění v abímelekově domě, před otazníky nad legitimitou původu svého potomka narozeného hned v následující kapitole. Tak je ochráněna také integrita Abrahamova požehnání. Praotec nebude „paroháčem“, jeho syn Izák nebude kukaččím mládětem.

## Sára mlčící a jednající

Mlčící Sára je pro obě studované perikopy důležitější postavou, než by se na první pohled mohlo zdát.<sup>113</sup> V obou příbězích je zcela pasivní, nemluví, ani sama nejedná. Pokaždé je však příčinou vlastní dějové zápletky. Svým mlčením umožňuje ostatním postavám jednat (zejména v Gn 12,10–20) a mluvit (hlavně v Gn 20,1–18). Činy a slovy dalších postav je vystavena nebezpečí nebo kompromitována. Způsobem, jakým o ní mluví nebo mlčí sám vypravěč a způsobem jakým ve vztahu k ní jedná Hospodin, nám však tato postava pomáhá orientovat se v důzrech textu, které vypravěč nechce z nejrůznějších důvodů formulovat explicitně. Jednání ve vztahu k Sáraj je zřejmě základním hodnotícím kritériem etiky jednotlivých postav v Gn 12,10–20. Jednání se Sárou a mluvení o ní napíná důvěryhodnost Abrahama a abímeleka v Gn 20,1–18. Sáraj/Sára svým mlčením definuje více jiné postavy než sebe samotnou. Ve chvíli, kdy dostane možnost mluvit či jednat (Gn 16; Gn 18,10nn; Gn 21), stává se postavou neméně komplikovanou, někdy děsivou, a rozhodně ne zcela důvěryhodnou – podobně jako farao, abímelek, nebo Abraham.<sup>114</sup>

### Keywords:

narrative analysis – ancestress – Abraham – Sarah – story – ethical and theological interpretation

### Klíčová slova:

narativní analýza – pramáti – Abraham – Sára – příběh – etická a teologická interpretace

---

<sup>113</sup>Např. i feministická exezeze tří příběhů o zapřené pramáti z pera J. Cheryl Exum vede autorku k závěru, že lze jen těžko hovořit o „narativní přítomnosti“ pramáti v těchto textech (J. CHERYL EXUM, Who's Afraid of 'the Endangered Ancestress?', in DAVID J. A. CLINES a J. CHERYL EXUM, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Sheffield Academic Press, 1993, s. 94).

<sup>114</sup>Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu GAAV IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ.



# „David“ a „Goliáš“

Věnováno Janu Hellerovi k 80. narozeninám 22. dubna 2005

Bernd Jørg Diebner, Dielheim

**Summary: “David” and “Goliath”** The essay deals with character and function of the story about David and Goliath in 1Sam 17. In a parallel to the rather fluid shape of Alexander romance in the middle ages, a kind of “David romance” is being suggested, circulating among Judeans and put down occasionally to express the rivalries and tensions of the 2nd and 1st centuries BCE.

## 1.

Příběh Davida a Goliáše se prostě musí číst, ba nejlépe přímo přednášet. Než se proto čtenář pustí do tohoto eseje, lze mu jen doporučit, aby si příběh v 1S 17 sám pozorně přečetl. Je to vyprávění téměř epické šíře a mnohé naše argumenty a postřehy pak budou srozumitelnější. Kdo jsou to David<sup>1</sup> a Goliáš?<sup>2</sup> Na první pohled představují hlavní aktanty vyprávění, které líčí, jak se spolu v zápase na život a na smrt utkali dva nerovni protivníci. Pelíštejec Goliáš, rek a velikán, hněvivý obr, jakého potkáme v pohádkách a bájích všech národů, ztělesňuje krajní ohrožení. Judejec David je pokojný hoch, pastýř, štíhlý, pěkný, ale nesmírně odvážný chlapec.

V příběhu ale nejde je o to vylíčit násilí. Už ze samotné konstelace obou hlavních aktantů, z jejich nepoměru, plyne, že nepůjde jen o brutální vyhlíčení vraždy a porážky: na jedné straně obhroublý tupec. Na druhé pak štíhlý ale chytrý mladík. Čtenář je od začátku „naprogramován“ na vítězství toho štíhlého. Zřejmě je to z celého kontextu příběhu. Nyní jde už jen o to, *jak* to ten malý zařídí, aby nakonec toho velkého přemohl.

---

<sup>1</sup>Stále rozšířenou představu obou hrdinů jako historických postav zastává například AUGUSTIN R. MÜLLER, viz heslo David in MANFRED GÖRG, Neues Bibel-Lexikon I, Zürich: Benziger, 1990, sloupec 390–396. Ve sloupci 392–395 MÜLLER převypráví text od 1S 16, jakoby šlo o historii, ačkoli si je sám vědom metodické překážky: „Až dosud není znám žádný mimobiblický doklad krále Davida. S Davidem nelze také spojit žádné archeologické datum“ (sloupec 390).

<sup>2</sup>Opatrněji se vyjadřuje MANFRED GÖRG, stať Goliat ve stejném slovníku, 1991, sloupec 902. Otázku dějinnosti nechává GÖRG otevřenou, lépe řečeno: přenechává svým čtenářům: „...motivů boje Egyptana proti ‚silákovi z Retenu‘, obsaženému v egyptském příběhu Sinuheta, je postavena po bok izraelská varianta“ (tamtéž).

Zápletka je jak z pohádky „O udatném krejčíkovi“, který se utkal s obrem, jak ji najdeme u bratří Grimmů.<sup>3</sup> Ten, kdo byl původně slabší, může zvítězit jen lstí. Pomoci mu může jen důvtip. Z vyprávění *musí* znít šibalská nota. „Udatný krejčík“ zaleze v jedné scéně pohádky z obrovky postele kamsi do koutku obrovky postele – a obrův těžký sochor udeří do prázdna. Když odtud krejčík ráno šťastně vypochoduje, jsou obři strachy bez sebe.<sup>4</sup>

David našeho vyprávění nesmí připustit boj zblízka, přímý kontakt meče s protivníky. Musí to zvládnout na dálku. Samozřejmě to zvládne, neboť s ním je nejen JHVH, ale také – a to je pro zábavné vyprávění snad ještě důležitější – čtenář a posluchač příběhu. Drží Davidovi palce, což také pomáhá.

## 2.

Jelikož je ale toto vyprávění v Bibli – u Předních proroků židovského TaNaKu neboli ve Starém zákoně křesťanů – chybí nám tradiční naivita, s níž bychom vyprávění o „Davidovi a Goliášovi“ četli jako *topos*, jako šibalský příběh, který ovšem má vznešeným cíl probudit četbou a poslechem důvěru v Boha, posílit důvěru v Boží pomoc v pravý okamžik.

Taková recepcí příběhu je komplikovaná také tím, že David v TaNaKu/SZ není jen tak někdo. Je jakýmsi prapůvodním, prototypickým „mesiášem“, panovníkem vyhlédnutým a pomazaným ke spáse lidu Izraele. To posunuje vyprávění do polohy, která onu šibalskost dusí. Teprve literárně-vědecká textová archeologie vynáší tento rys opět na světlo. V tradičním pohledu zde přes všechny bájně-legendární rysy jedná historický král David, zakladatel „davidovsko-šalomounovské říše“, nad níž se o 25 stran později, totiž od 2S 5, ujme vlády, načež vzápětí, od verše 17, svede vítězný boj s Pelištejci. Legendárně-narativní rysy tak ustupují do pozadí ve prospěch historie a teologie.

---

<sup>3</sup>JACOB GRIMM, WILHELM GRIMM, Pohádky bratří Grimmů, Praha: Albatros, 2002 (překlad Marie Kornelová); pohádka „O udatném krejčíkovi“, s. 57–64. Srov. in FRIEDRICH PANZER, Die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm: Vollständige Ausgabe in der Urfassung, Wiesbaden: Vollmer, 1955, s. 105–111, zvláště s. 106n. Srovnej také in HEINZ RÖLLEKE, Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen: Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm: Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichten Märchen und Herkunftsnachweisen... sv. 1: Märchen Nr. 1–86, Stuttgart: Reclam, 1984/1990, s. 127–136. Ve svých poznámkách otiskují bratří Grimmové holandské paralelní vyprávění a poukazují také na další orientální paralely: srovnej in H. RÖLLEKE, Brüder Grimm, svazek 3: Originalanmerkungen, Herkunftsnachweise, Nachwort, Stuttgart: Reclam 1984/1990, s. 29–34 respektive s. 41–46.

<sup>4</sup>Srovnej H. RÖLLEKE, svazek 1, s. 131, česká verze s. 60.

Zde malý metodický exkurz: Jelikož nám o Davidovi předávají nejvíce informací epické (románové) texty, nějaké „minimalizování“, tedy redukce na domnělé jádro historicky pravděpodobného, nám není k ničemu. Spíše zde platí princip „všechno nebo nic“. Na rovině literární problém uchopíme nejlépe srovnáním s antickou novelou či románem: jakou mají román nebo novela jakožto historický pramen hodnotu?<sup>5</sup> Dalším problémem je otázka: Vyjít z knih Samuelových, Královských nebo z knih Paralipomenon? Je možno doplňovat Davidův životopis údaji z 1Par 3–29, díla v mnoha ohledech silně odlišného? Autoři Samuelových spisů jistě svému Davidovi propůjčí tu a tam mytické rysy, například když vyprávějí o jeho uklidňující, depresi zahánějící hře (srov. 1S 16,23 a pod.), která Davida spojuje s Orfeem. Jde o *topoi*, ustálené motivy, jejichž historicitu nemá smysl hledat, jakože by byl např. David vytažen přímo od ovcí.<sup>6</sup> – Cesta ke kritickému pátrání po Davidovi vede podle mého spíše přes syna Šalomouna, jehož relativně krátký životopis není ovšem až do 1Kr 10 ničím jiným než sbírkou mýtů známých z mnoha jiných kultur. Bez syna Šalomouna by však David narativně visel zcela ve vzduchu.

Vraťme se však zpět k 2S 5. Zde se dovídáme, že v *Chebrónu kraloval (David) nad Judou sedm let a šest měsíců, v Jeruzalémě kraloval třiatřicet let nad celým Izraelem i nad Judou* (2S 5,5). David tedy kraloval celkem čtyřicet let. Převedeme-li relativní chronologii kněžského kalendáře TaNaKu na absolutní chronologii kalendáře křesťanského, musel David panoval od roku 1005–4 do roku 966–5 před Kristem. O jeho synu Šalomounovi se píše v rámci závěrečné poznámky jeho panovnické *Vita*, že *Šalomoun kraloval v Jeruzalémě nad celým Izraelem čtyřicet let* (1Kr 11,42). Po přepočtu by šlo o období mezi léty 966–5 a 927–6. Tyto údaje se v různých tabulkách k dějinám Izraele liší až o pět let. Což je ovšem zvláštní: Mesiáš otec a mesiáš syn vládnou stejně dlouho. Je to náhoda? Totožný údaj o době vlády spíše připomíná funkční období amerických prezidentů: Clinton vládl osm let, jeho nástupce Bush jr. vládl rovněž osm let. V TaNaKu je to dvakrát čtyřicet let. Tato období ovšem nejsou stanovena ústavou a nerozhodly o nich volby. Rozhoduje o nich mytické myšlení. V Písmu potká-

<sup>5</sup>Ohledně Davida zde byl metodicky na dobré cestě JOHN VAN SETERS, *Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites*, *Journal of the American Oriental Society* 50 (1981), s. 137–185.

<sup>6</sup>Srov. k tomu HERMANN SCHULT, *Amos 7,15a und die Legitimität des Außenseiters*, in HANS W. WOLFF, *Probleme biblischer Theologie: GERHARD VON RAD zum 70. Geburtstag*. München: Kaiser, 1971, s. 462–478; BERND JØRG DIEBNER, *Berufe und Berufung des Amos* (Am 1,1 und 7,14f.), *DBAT* 23 (1986; ersch. 1987), s. 97–120.

váme ovšem ještě někoho, kdo ve jménu JHVH vedl Izrael, a to právě čtyřicet let. Je to Mojžíš,<sup>7</sup> kterému bylo osmdesát let, když nastoupil se ujal svého úřadu před faraónem (srov. Ex 7,7) a sto dvacet, když umřel (srov. Dt 31,2; 34,7). Byl povolán ve věku, když člověk obvykle umírá (srov. Ž 90,10; zvláště 2S 19,32.41). Provede „Izrael“ čtyřiceti léty zkoušky na poušti.<sup>8</sup> Je proto na místě chápat dvakrát čtyřicet let panování Davida a Šalomouna nikoli historicky, nýbrž s ohledem na mýtický významem číslovky čtyřicet.

To by ale mohlo mít dalekosáhlý význam pro porozumění celku vyprávění o Davidovi a Šalomounovi jako takovému. Je nám to pokynem, abychom se nesnažili dekodovat je ve snaze o získání historických informací. David zřejmě není historicky verifikovatelnou osobností,<sup>9</sup> nýbrž mýtickým „pra-králem“, jaké známe z tradic jiných kultur a etnik.<sup>10</sup> David vzniknul zřejmě „historizací“ božského epiteta, láskyplného oslovení Božího, vzatého z okruhu rodinných příslušníků,<sup>11</sup> totiž hebrejského דוד (*dod*,

---

<sup>7</sup>Stručný přehled o stavu bádání k „Mojžíšovi“ podává SIEGFRIED HERRMANN, článek „Mose“, NBL II, Zürich: Solothurn, 1995, sloupec 847–849 (Lit.!), obzvláště sloupec 848. HERRMANN se odvolává na mínění MARTINA NOTHA, že „dál zřejmě žila už jen tradice o jeho [Mojžíšově] hrobu“. (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948 / Darmstadt 1960, s. 186–191.) a míní: „Noth v této otázce nenašel následovníka a tezi již také nezmiňoval. Po něm se většinou prosadila středová pozice, podle níž sice Mojžíše není možno historicky zcela škrtnout, je třeba jej ale vnímat ze značného historického odstupů.“ Kriticky a konstruktivně pracuje s motivem exodu a funkcí Mojžíše ROLAND DE VAUX: Histoire Ancienne d'Israël. Études Bibliques, Paris: J. Gabalda et Cie., 1971, HERBERT SCHMID, Die Gestalt des Mose: Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986; SIEGFRIED HERRMANN, Mose, EVT 28 (1968) a TENTÝŽ, Geschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit, München: Kaiser, 1980, WERNER H. SCHMIDT, Exodus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, tedy vesměs spíše konzervativní autoři. Pozdější, skutečně kritické přístupy (THOMAS L. THOMPSON, NIELS P. LEMCHE, JAN A. SOGGIN) Herrmann metodicky zahazuje. Mou studii BERND JØRG DIEBNER: „Einige Anmerkungen zu Tod, Begräbnis und Grab des Mose“, in DAVID TROBISCH, In dubio pro Deo: Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geburtstag von Gerd Theißen am 24. April 1993, Heidelberg: Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, 1993, s. 63–73, přetištěno v r. 1995, Hermann vůbec nezná. Velký vliv na nejnovější interpretaci Mojžíše mají dnes studie heidelbergského egyptologa a teoretizujícího vědce kultury JANA ASSMANN: metodicky jde dle mého mínění o pozoruhodný krok zpět.

<sup>8</sup>Srov. JÜRGEN WERLITZ, Das Geheimnis der Heiligen Zahlen: Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel, Wiesbaden: Marixverlag, 2003, obzvláště s. 295n. 300; JEAN CAMPBELL COOPER, Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole, Leipzig: Seemann, 1986, s. 226n.

<sup>9</sup>Tak již lze číst u BERND JØRG DIEBNER, HERMANN SCHULT, Thesen zu nachexilischen Entwürfen der frühen Geschichte Israels im Alten Testament, DBAT 10 (1975), s. 41–47, obzvláště s. 42 („These 2“); nezměněný přetisk (s doplňkem) in DBAT 28 (1992; vyšlo 1994), s. 41–46.

<sup>10</sup>Srov. např. „Romulus“ a „Remus“ pro Římany (*Ab urbe conditia*).

<sup>11</sup>Srov. „otec“, „matka“, křesťansky také „bratr“ (pro Ježíše Krista).

strýc, strýček, také ale miláček)<sup>12</sup>. Tuto „historizaci“ si dovedu představit v helénisticko-římské době; odpovídala by tehdy obvyklým „historiografickým“ dějinným konstrukcím. Ve vyprávění o „Davidovi a Goliášovi“ ztělesňuje David Izrael, přesněji řečeno Judsko. Zkrátka, něco jako „Judsko malé, ale milé.“ Nasnadě je otázka: Koho potom ztělesňuje Goliáš?

### 3.

Goliáš je podle vyprávění Pelištejec. Je „prostředníkem“<sup>13</sup> (jedné strany) mezi dvěma vojsky (srov. 1S 17,4a). David by podle toho byl podobným „prostředníkem“ Judejců. Goliáš je šest a půl lokte vysoký (srov. verš 4b). To jsou v přepočtu téměř tři metry. Takový obr jistě dokáže nahnat strach. Povahu tohoto těžkooděnce, tohoto opancéřovaného velikána, kontrastně poodhaluje jeho jméno (*Goljat*, srov. slovesný kořen *g-l-h*, „odhalit“).<sup>14</sup> To, že patří k Pelištejcům, ho navíc charakterizuje jako někoho, kdo se bude brzy válet v prachu (srov. hebr. *p-l-š*, hitp., „válet se v prachu“).<sup>15</sup> Snad zde jde o důmyslnou slovní hříčku.

O Pelištejcích nevíme téměř nic. To, co víme, je většinou převyprávěný biblický text.<sup>16</sup> Stopy Pelištejců se ztrácejí nejpozději v 6. stol. a. A ani před tím nezanechali žádné zřetelnější otisky. „O původu Pelištejců nelze dosud nic tvrdit s jistotou.“<sup>17</sup> Je možné, že pocházejí z egejského prostoru, že prošli Kypr se usadili na palestinském západním pobřeží; odtud se potom věnovali zámořskému obchodu. Tím zřejmě zůstali „neobřezanci“ – a později se proto hodili jako obsoletní etnikum k polemickému metony-

<sup>12</sup>S disimilací vokálů, srov. k tomu ale také z Mari dosvědčenou funkci označení *dawidum* pro velitele a vůdce pluku, generála. K tomu MARTIN NOTH, *Geschichte Israels*, 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, s. 165, poznámka 2. – je možné, že hebrejské *dad* a *dawidum* může etymologicky souviset. Přesto k výkladu pojmu „David“ nepovažují *dawidum* za bezpodmínečně nutné.

<sup>13</sup>Hebrejsky doslova אִישׁ־בִּנְיָמִן [*iš ha-benajim*], „muž rozmezí.“

<sup>14</sup>GÖRG se domnívá, že „měli bychom zde uvažovat o druhotném pojmenování, které snad nějak souvisí s pohebrejšťením egyptského výrazu *qnyti*, „tělesná stráž“, takže by šlo, podobně jako v jiných případech, o titul, který se teprve druhotně stal vlastním jménem.“ (GÖRG 1991, sloupec 902) K významu jména viz také heslo Goliáš in Jan Heller, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 138.

<sup>15</sup>Srov. zde obzvláště Mich 1,10 *V Bét-leafře (to je v Domě prachu) válejte se v prachu*. Srov. také verš 8, kde je řeč o „nařikání“ a „kvílení“.

<sup>16</sup>Srov. MANFRED GÖRG: článek „Philister“, sloupec 141–143; a článek „Palästina“, sloupec 58n., NBL III, 1997.

<sup>17</sup>GÖRG, sloupec 142.

mickému označení neobřezaných. „Předkožky“ poražených Pelištejců se proto na několika místech TaNaKu/SZ dají sbírat takřka po koších.<sup>18</sup>

Můj někdejší kolega Hermann Schult se domníval – aniž by ovšem tuto tezi někde výslovněji rozvedl –, že „Pelištejci“ jsou archaizujícím označením pro „Řeky“ helénistické doby a tedy krycím jménem používaným autory této poslední epochy pro obrovské helénistické panovnické mocnosti Ptolemaiovců a Seleukovců.<sup>19</sup>

Na to poukazují spisy, které lze – dle obecného mínění „nepochybně“ – přiřadit helénistické době, totiž Knihy Makabejské. Tam se vyskytuje označení „země Pelištejců“ vyskytuje celkem hojně, ačkoli ve skutečnosti v době sepsání 1Mak již žádní Pelištejci nemohli existovat.<sup>20</sup> Je zde také zvláštní shoda s příběhy truhly v 1. a 2. knize Samuelově.<sup>21</sup> Hasmonejec Juda „v Ašdódu v zemi Pelištejců zbořil jejich oláře“ (1Mak 4,68) – právě tak, jako se v chrámu v Ašdódu před truhlou smlouvy roztránila socha Dágon (1S 5,1–5).

Buď tedy autor 1Mak 4 opisoval z 1S 5. Nebo naopak autor 1S 5 přeložil hasmonejský příběh do období počátků ranného Izraele. Pravděpodobnější mi připadá druhá možnost. Hasmonejská imperiální politika se legitimizuje poukazem k dávným, mýtickým událostem z 1S 5 a 2S 5 (tedy pomocí příběhů truhly).

#### 4.

V poučném šibalském příběhu z 1S 17 se podle této domněnky zrcadlí konflikt mezi konzervativními (tóricky centrovanými) Judejci a mezi imperiálními helénisty. Šlo přitom v době Antiocha IV. (175–164 ante.) o osvobozenecký boj Hasmonejců proti Seleukovcům. Židovský trpaslík se pustil do obřího Seleukovce. Svými triky, s pomocí obvyklých pohádkových motivů a na základě principu „odvážného krejčíka“ ho porazí, tedy vybojuje (faktickou) nezávislost jistě slabšího slabšího Judska na mnohonásobně silnější Seleukovské říši.

---

<sup>18</sup>Srov. 1S 18,25.27; 2S 3,14.

<sup>19</sup>Stále ještě je záměr detailně vypracovat Schultův předpoklad. SCHULT sám publikoval po roce 1977 již jen stať k „Moria“; srov. k tomu BERND JØRG DIEBNER, článek „Moria“, RGG V (4. vydání, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2002), sloupec 1502n. (Lit.!).

<sup>20</sup>Srov. 1Mak 3,24; 5,66.68. – Také v Sir 50,28 (LXX 50,26) jsou spisovateli „ti Pelištejci“ odporní – vedle Idumejců a Samaritánců.

<sup>21</sup>Srov. 1S 5n.; 2S 5n.; s 1Mak 5,65–68.

Pokud platí tento výklad příběhu Davida a Goliáše, můžeme navíc Davida kulturně-historicky smysluplně zařadit. Literární postava Davida je doma v antice s jejími heroickými novelami a romány.<sup>22</sup> Alexandrovský

<sup>22</sup>Z hlediska literárního vzoru jsou nejbližší paralelou biblických královských knih (1 a 2S a 1 a 2Kr = 1–4Kr v křesťanské tradici) antické císařské životopisy, zejména SEUTONIUS, *De vita Caesarum*, Svazek I, LBL 31, Cambridge-London: Heinemann, 1913 a pod.; svazek II, LBL 38, 1914 apod. V rámci svých přednášek a seminářů o prorocích („proci ve smyslu TaNaKu) rozvíjím od roku 2002 pro přední proroky Joz – 2Kr tzv. „generační hypotézu“ vzniku 1S–2Kr (zejména ale obě Královské). V rámci této komplexní hypotézy zastávám názor, že knihy Královské představují jakési krátké shrnutí (epitomé) obsáhlejších analů, na které je v rámci těchto královských *vitae* porůznu odkazováno. Tato shrnutí jsou pořizována proto, aby bylo možno obohatit je o tradice prorocké (srov. k tomu BERND JØRG DIEBNER, *Das meistbenutzte Buch im Alten Testament, nebst verloren gegangenen Schriften und rekonstruierten Titeln*, in CHRISTOPH BURCHARD, GERD THEIßEN, *Lese-Zeichen für Annelies Findeiß zum 65. Geburtstag*, Heidelberg: DBAT, B 3., 1984, s. 37–49; TENTÝŽ, *Wat dat ans noch to vertellen giff!*: Beuker in dat ‚Book vun de Beuker, in KAY DOHNKE, INGRID SCHRÖDER, GERD SPIEKERMANN, *Vun Böker un Minschen: Festschrift für Friedrich W. Michelsen*, Hamburg: Quickborn, 1996, s. 48–59). Literárně kriticky to lze velmi dobře ukázat na životopise izraelského „zlého“ krále Achaba. Přední proroci pstupují dle mého jakýmsi „teologický trojkrokem“ či „trojhlasem“. – *Prvním krokem* je kniha Jozue. Zde ještě žije generace těch, kteří táhli pod dojmem Božího slova po poušti. To samozřejmě vede k dobremu a proto může Jozue končit uzavřením smlouvy při shromáždění v Šekemu. – *Druhým krokem* je kniha Soudců. Generace knihy Soudců již nemá zkušenost bezprostředního (Mojžíšem zprostředkovaného) Hospodinova slova. Proto hřeší a opakovaně se odvrací od Hospodina. Hospodin reaguje trestem: národy chaosu ohrožují Izrael. Lid se upamatovává a volá ve své nouzi k Hospodinu. Hospodin se slitovává a posílá zachránce („velkého soudce“). Ten ve svatém boji, v *džihádu*, vedeném s Hospodinovou pomocí, přemáhá nepřátele. Lid je vděčný a nějakou dobu tuto vděčnost projevuje, lid i země mají klid. Potom ale Izrael opět zapomene, co jim Hospodin milostivě prokázal – a vše začíná nanovo. V tomto „soudcovském schématu“ není naprogramován žádný vývoj a ani proroci zde a v Jozuovi nemají co pohledávat. Hospodin skutečně působí bezprostředně: skrze své slovo a skrze bohatýrské zachránce. Prorokyně Debora je literárním dodatkem, článkem spojujícím postavu Jozua s královskými knihami, je žensky-věcným ztělesněním Božího slova, bere za ruku vlastního ‚velkého soudce‘ Baráka, nyní však klesajícího na mysl. K Deboře srov. BERND JØRG DIEBNER, *Wann sang Deborah ihr Lied?: Überlegungen zu zwei der ältesten Texte des TNK [Ri 4 und 5]*, ACEBT 14 (1995), s. 106–130. Prorocký anonym v Sd 6,7–10 má literární funkci. – Situace knihy Soudců se mění ve *třetím kroku*, ke kterému jsou oba předchozí kroky jen přípravou. Nejde tu o rytmus valčíku, o nějaké *um-ta-ta*, nýbrž naopak, jde o *ta-ta-um*. Skrze království, které Hospodin odmítl jako v podstatě konkurenční podnik, je Hospodinova bezprostřednost ztracena (srov. 1S 8,10–18; 12; viz také JOACHIM VETTE, *Samuel und Saul: Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuches: Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Rupprecht-Karls-Universität Heidelberg*. Diss.masch [PC-Print]. Heidelberg 2004, s. 236). Samuel dává Izraeli na cestu v 1S 12 dobré napomenutí k poslušnosti Tóry. V okruhu knih Královských to zkouší Hospodin ještě jednou jakoby bočním vstupem, prostřednictvím prorocké zvěsti. Ale ani oni nemohou – a ani oněch několik světých královských výjimek – zastavit narativně-pedagogický zánik ‚Severního státu‘ (toho ostatně už proto ne, že je to vše samozřejmě napsáno z jižní, konkurenční perspektivy) a ‚Jižního státu‘. Dochází k tomu tak, jak k tomu v helénsko-římské době podle mínění

román byl tradován v různých verzích. Podobně to smíme předpokládat také pro biblický „davidovský román“. Např. nadpis Ž 7, *siggajon Davi-dovi, který zpíval Hospodinu kvůli slovům Benjamínce Kúše*, (Ž 7,1) předpokládá jakousi davidovskou epizodu, kterou ale z TaNaKu, jak jej dnes máme k dispozici, prostě neznáme. Tradice nám žel tuto textovou variantu nedochovala. I to je zřejmě náznak kulturně-dějinné situace, ve které vyprávění o Davidovi a Goliášovi vzniklo: jako mytická retrospektiva úspěšného hasmonejského povstání proti pelištejské – chci říci seleukovské – nadvládě.<sup>23</sup>

**Keywords:**

David – Goliath – Alexander romance – Hellenism in Judea – Hasmoneans

**Klíčová slova:**

David – Goliáš – alexandreida – helenismus v Judsku – Hasmonejci

Přeložil Lukáš Klíma

---

theokraticko-synagogálních autorů textů dojit muselo a jak k tomu pak také nakonec – historicky doložitelně – došlo. Minulý osud jako napomenutí pro veškerou budoucnost.

<sup>23</sup>Tolik k židovskému seleukovskému mýtu a jeho komprimaci v 1S 17. „Egyptský exodus“ je dle mého zase jakýmsi pan-izraelským (židovským a samaritánským) mýtem psaným pro ptolemaiovské prostředí. Egyptská židovská exilní obec se skládala jak z jeruzalémsky, tak z gerizímsky orientovaných Židů. Srov. k tomu BERND JØRG DIEBNER, Poznámky k tématu ‚Exodus‘, in HARTWIG ALTENMÜLLER, Festschrift für Wolfgang Helck zum 70. Geburtstag, SAK 11, Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1984, s. 595–630.



# Prorocký nářek a jeho život

*Jenö Kiss, Kluz*

**Summary: Prophetic lament and its life** Two “Confessions” of Jeremiah are analyzed in this article: Jer 11:18–23 and Jer 18:18–23. The nucleus of Jer 11: 18–20 is a lament, which originates by the prophet Jeremiah. To this lament were added elements of the “lament of an individual” and the whole unit was put in the Jeremiahs biography.

In Jer 12:1–6 and Jer 18:18–23 is prophet Jeremiah related with laments, which came into the existence in the exile or after-exile period. Jer 18:18–23 is influenced by Jer 11:21–23 and by other texts from the prophetic books. It deals theologically with the themes of justice and forgiveness.

## I. Úvod a vymezení problému

V knize Jeremjáš se setkáváme s šesti texty<sup>1</sup> (Jr 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23 a 20,7–18), které jsou napsány v první osobě jednotného čísla a mají za cíl zprostředkovat osobní zkušenost proroka v prorockém úřadě a jeho vztah k Bohu. Z tohoto důvodu jsou v odborné literatuře označovány jako „konfese“, vyznání. Jestli jsou tato označení vhodná a pro všechny texty výstižná, vyjde najevo níže.

Uvedené texty jsou v rámci prorockých knih svou formou i obsahem jedinečné. Určitou blízkost vykazují pouze k takzvaným „*ebedovským* písním“ (písním o Božím služebníkovi) v knize Izajáš. Zároveň mají znaky, které je staví do blízkosti žalozpěvu jednotlivce, který je znám především z knihy žalmů. *Jedinečnost* těchto textů v rámci prorockých knih postavilo badatele před otázku po jejich funkci v knize Jeremjáš. Jejich *společné znaky* s nářky jednotlivce kladou otázku po jejich autorství, resp. době jejich vzniku.

Badatelé posledních desetiletí odpovídali na tyto otázky rozdílně. V následujícím výkladu představím v hrubých rysech tři vykladačské směry a jejich reprezentanty. V návaznosti na to uvedu krátce ještě dva další výklady (II.). Závěrem prezentuji výklad nový (III.).

---

<sup>1</sup>Jr 11,18 a 12,6 je většinou považován za jednu „konfesi“. 11,18–23 a 12,1–6 ovšem tvoří dvě různé textové jednotky, které se od sebe ve své tematice zřetelně liší a byly sepsány různými autory v různých dobách. Srov. JENÖ KISS, Die Klage Gottes und des Propheten. Ihre Rolle in der Komposition von Jer 11–12, 14–15 und 18 (WMANT 99), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.

## II. Krátký přehled bádání

1. Jedna skupina badatelů se snaží za autora těchto textů označit proroka Jeremjáše. V žalozpěvech vidí osobní výraz prorokův (psychologizující směr výkladu zastoupený m.j. Paulem Volzem či Wilhelmem Rudolphem) nebo verbalizaci problémů, které stály v přímé souvislosti s prorockou činností Jeremjášovou (Gerhard von Rad, Norbert Ittmann). Přitom našich pět žalozpěvů (11,18–12,6 se považuje za jedno vyznání), které snad kdysi tvořily jednu sbírku, pojednávají tak, jako by patřily k sobě.

Srozumitelnost této pozice spočívá na výslovném zájmu knihy Jeremjáš o život a úděl proroka. Tento zájem je patrný především v tzv. biografických částech textu v Jr 36nn a v ich-formě žalozpěvů.

2. Jiná skupina badatelů, většinou zástupců metody *kritiky redakce*, připsuje žalozpěvy redaktorům z řad exilně-poexilního společenství (Antonius H. J. Gunneweg, Peter Welten, H. D. Bak). Tito badatelé předpokládají, že redaktoři vložili do úst prorokových náboženské úzkosti svého společenství. Otázky, které jsou v konfesích tematizovány, jsou podle jejich názoru příznačné pro dobu po babylonském exilu. Tradenti použili předlohu, kterou našli v žalmech (nářek jednotlivce) a konkretizovali ji na prorocích. Zdá se, že četné literární vztahy mezi konfesemi a exilně-poexilními žalmy tuto tezi podpirají.

3. Střední pozici zaujímá skupina badatelů, kteří zdůrazňují *kultické zázemí* proroka (Arthur Weiser, Henning G. Reventlow). Navazují na Sigmunda Mowinckela a na základě *metody dějin žánru* považují nářek jednotlivce, tedy žánr příbuzný žánru konfesí, za kultický výraz vázaný institucí, nikoli za volně zkomponovanou individuální modlitbu. Současně vyzdvihují jazykovou dvojnáčnost konfesí. Jeremjáš, který použil kultického žánru individuálního nářku, je považován za kultického proroka, který má dvojí úlohu: jako vyslanec Hospodinův má sdělit jeho slovo lidu; jako zástupce lidu se má za lid u Hospodina přimlouvat. Zvěstování slova stejně jako přimluva se dějí v liturgickém, kulticko-institučním prostoru. Jeremjášovy konfese, přestože jsou formulovány v 1. osobě singuláru, neartikulují osobní úzkosti prorokovy, nýbrž úzkosti lidu. Jeremjáš představuje *corporate personality*.

4. Vedle těchto tří směrů zmiňme ještě dva: Sheldon H. Blank vyzdvihuje pomocí jazyka a formy konfesí jejich *právní pozadí*. Geoffrey H. Hartman, Timothy H. Polk, F. Pohlmann a jiní rezignují na objasňování poměru mezi historickým působením proroka a jeho redakčním obrazem. Zajímá je obraz proroka, který ukazuje *Endtext*, a tento obraz chtějí uchopit *synchronním postupem*.

### III. Nový pokus o interpretaci

Pečlivá literárně dějinná analýza ukazuje, že se většina konfesních textů (výjimkou je Jr 17,14–18) skládá z více vrstev. Texty, které máme dnes k dispozici, jsou produkty kratších či delších (např. Jr 15,10–21) interpretačních procesů. Tato vykladačská činnost byla dvojího druhu: 1) texty nářků proroka Jeremjáše byly dodatečně interpretovány; 2) texty nářků z exilně poexilní doby byly vztaženy na proroka. Pokusím se objasnit oba tyto postupy na dvou žalozpěvech. Na vývoji obou žalozpěvů lze vidět hlavní znaky nářku proroka a zájem redaktora.

#### 1. Redakční rozšíření prorockého nářku

Redakční práci lze pozorovat u tří z celkem šesti konfesních textů: Jr 11,18–23; 15,10–21 a 20,7–18. Zaměříme se na první žalozpěv.

Text Jr 11,18–23	Verš	Žánrové prvky
ויהוה הודיעני וארעה	18a	v. 18.19a.b $\alpha_1$ – nářek
אז הראיתני מעלליהם:	18b	v 1. os. j. č.
ואני ככבש אלוף יוכל לטבוח	19a	
ולא יודעתי כיעלי חשבו מחשבות	19b $\alpha_1$	
נשחיתתה עין בלחמו	19b $\alpha_2$	v. 19b $\alpha_{2,3,\beta}$ – citování nepřátel
ונכרתנו מארץ חיים	19b $\alpha_3$	
ושמו לא יזכר עוד:	19b $\beta$	
ויהוה צבאות שפט צדק	20a $\alpha$	v. 20a – vyjádření důvěry
בחן כליות ולב	20a $\beta$	
אראה נקמתך מהם	20b $\alpha$	v. 20b – prosba se zdůvodněním
כי אליך גליתי את דרבי:	20b $\beta$	
לכן כהראמר יהוה על-אנשי ענתות	21a $\alpha$	slovo soudu o lidech z Anatót
המבקשים את-נפשך לאמר	21a $\beta$	
לא תנבא בשם יהוה	21b $\alpha$	
ולא תמות בידנו:	21b $\beta$	
לכן כה אמר יהוה צבאות	22a $\alpha$	
הנני פקד עליהם	22a $\beta$	
הבחורים ימתו בחרב	22b $\alpha$	
בניהם ובנותיהם ימתו ברעב:	22b $\beta$	
ושארית לא תהיה להם	23a	
כי-אביא רעה אל-אנשי ענתות	23b	
שנת פקדם:		

Formálně jsou verše 22–23 *prozaické*, verše 18–20 naproti tomu převážně *poetické*. Budeme zkoumat nejprve první, převážně poeticky formulovanou pasáž v. 18–20 (a) a potom přejdeme k prozaické části (b).

*a) Analýza Jr 11,18–20*

V. 18–20 se člení na nářek formulovaný v *ich*-formě (v. 18.19a.b $\alpha_1$ ), na citát nepřátel (v. 19b $\alpha_{2,3}$ . $\beta$ ), na výraz důvěry (v. 20a) a na prosbu se zdůvodněním (v. 20b).

*a.i.) Řeč v ich-formě ve v. 18.19a.b*

$\alpha_1$  V řeči v *ich*-formě jsou formulace, které mají vztah k jiným částem knihy Jeremjáš (a.i.i.) a formulace, které jsou v knize Jeremjáš ojedinělé (a.i.ii.).

*a.i.i.) Formulace a výrazy, které mají vztah ke knize Jeremjáš*

První pro knihu Jeremjáš typická formulace se nachází ve v. 18a. Charakterizuje ji výskyt dvou slovesných tvarů stejného kořene v *ich*-formě, přičemž první označuje konání Boží a druhý účinek tohoto konání na mluvčího. Tento obrat se vyskytuje v knize Jeremjáš obecně v žalozpěvech (viz tabulka) a není, pokud se nemýlím, jinde doložen.

Jr 11,18a	וְאָדַעַה	וַיְהוּה הוֹדִיעַנִי
Jr 17,14a	וְאָרַפֵּא	רַפְּאֵנִי יְהוּה
	וְאִשְׁעַה	הוֹשִׁיעַנִי
Jr 20,7 $\alpha$	וְאִפַּת	פָּתִיתֵנִי יְהוּה
Jr 31,18a $\beta$ $\alpha$ .b $\alpha$	וְאִוְסַר	יִסְרַתֵּנִי
	וְאִשׁוּבָה	הַשִּׁיבֵנִי

V. 18f obsahuje další formulace a výrazy, které nejsou doloženy výlučně v knize Jeremjáš, přesto stojí blízko jejímu řečovému úzu:<sup>2</sup>

Hif'il slovesa רָאָה vyjadřující zjevení Božího úmyslu s jednotlivcem nebo kolektivem se vyskytuje v Jr 38,21,<sup>3</sup> resp. v Jr 42,1.<sup>4</sup>

Substantivum אֶתֶּן označující přítele nebo důvěrníka se vyskytuje v prorocké literatuře kromě Mi 7,5<sup>5</sup> pouze v Jr 3,4 a 13,21.

<sup>2</sup>Pro statistické údaje srov. FRANZ D. HUBMANN, Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21, FzB 30, Würzburg: Echter, 1978, s. 61n.

<sup>3</sup>Srov. také Gn 41,28 a Sd 13,23.

<sup>4</sup>Srov. také Am 7,1.4.7; 8,1; Ez 11,25nn; 40,4 a Za 2,3; 3,1.

<sup>5</sup>Pro Mi 7,1–7 srov. HANS WALTER WOLFF, Dodekapropheten 4. Micha, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, s. 177 n.

Jmenný tvar מַעֲלֵל a obrat מַחֲשֵׁבָה הִשָּׁבּ jsou v knize Jeremjáš doloženy velmi často.<sup>6</sup>

Tyto formulace, obraty a jednotlivá slova se vyznačují nejen tím, že jsou konstitutivními částmi *knihy* Jeremjáš, nýbrž také tím, že se všechna vyskytují, i když v rozdílné koncentraci, ve *zvěstování* proroka.

Hifíl slovesa מַחֲשֵׁבָה se objevuje kromě v. 18b také v Jr 24,1 a 38,21. Původ Jr 24,1 je sice nejistý, ale Jr 38,21 sahá až k prorokovi. Oba doklady v Jr 3,4; 13,21, ve kterých je (nepočítaje v. 19a) podstatné jméno אֱלֹהֵיךָ doloženo, jsou rovněž připisovány prorokovi.

Jmenný tvar מַעֲלֵל se objevuje sice většinou v pozdějších, převážně deuteronomistických vrstvách knihy Jeremjáš<sup>7</sup>, byl ale i proroku Jeremjášovi známý: מַעֲלֵל je doloženo v jeremjášovském zlořečení v Jr 4,18.

Obrat מַחֲשֵׁבָה הִשָּׁבּ je rovněž charakteristický pro pozdější vrstvy knihy Jeremjáš. Hospodin je tam jeho subjektem. Obrat vyjadřuje úmysly Boží.<sup>8</sup> S lidským subjektem se objevuje kromě poexilní literatury<sup>9</sup> pouze na našem místě a v Jr 18,18. Lze proto předpokládat, že se obrat מַחֲשֵׁבָה הִשָּׁבּ s lidským subjektem vztahoval k Jeremjášovi. Tato domněnka je podepřena tím, že sloveso הִשָּׁבּ se v knize Jeremjáš vyskytuje převážně v sekundárních textech<sup>10</sup> a s výjimkou Jr 23,27 má za subjekt Hospodina. V předexilních prorockých výročích<sup>11</sup> a v žalmech jednotlivce<sup>12</sup> označuje naproti tomu (zlý) úmysl člověka. Rozdílnost subjektu se tedy nezdá být náhodná.

Dále je nápadné, že se většina z uvedených formulací a obrátů ve v. 18n užívá ve *specifickém*, v knize Jeremjáš dále nedoloženém významu:

Výraz pro Boží zjevení, מַחֲשֵׁבָה הִשָּׁבּ, zde stojí ojedinelé v *přímé* řeči mířící na Hospodina a vyjadřuje, že Bůh oznámil, jaké jsou úmysly lidí. Ve všech ostatních případech se zjevení vztahuje na někoho třetího. Proto se tato formulace objevuje především v nepřímých řečech.

Podstatné jméno אֱלֹהֵיךָ, které v Jr 3,4 a 13,21 označuje přítele lidu, je ve v. 19a, kde se vztahuje k *individu*, doloženo rovněž ojedinelé.

Obrat מַחֲשֵׁבָה הִשָּׁבּ ve v. 19b se jako výraz úmyslů člověka vyskytuje, jak už bylo řečeno, v rámci knihy Jeremjáš pouze na našem místě a v Jr 18,18.

<sup>6</sup>Srov. Jr 11,19; 18,11.18; 29,11; 49,20; 49,30; 50,45.

<sup>7</sup>Pro מַעֲלֵל srov. Jr 4,4; 7,3.5; 18,11; 25,5; 26,13; 35,15, pro obrat מַחֲשֵׁבָה הִשָּׁבּ srov. Jr 18,11; 29,11; 49,20.30; 50,45.

<sup>8</sup>Srov. Jr 18,11; 29,11; 49,20.30; 50,45.

<sup>9</sup>Srov. Est 8,3; 9,25; Da 11,24.25; Za 7,10; 8,17.

<sup>10</sup>Srov. Jr 18,18; 26,3; 36,3.

<sup>11</sup>Srov. Ez 11,2; Oz 7,15 a Mi 2,1. Jako výraz lidských úmyslů se sloveso הִשָּׁבּ vyskytuje převážně ve výročích k cizím národům (srov. Iz 10,7; 13,17; Ez 38,10).

<sup>12</sup>Srov. Ž 21,12; 35,4.20.

*Analýza výrazů v Jr 11,18n ukazuje, že tyto výrazy jsou součástí zvěstování proroka a užívají se zde ve specifickém, žánrem nářku podmíněném významu. Toto zjištění mluví pro jeremjášovský původ řeči v ich-formě. Tato domněnka je potvrzena také analýzou slov a formulací, které jsou v knize Jeremjáš ojedinělé.*

*a.i.ii.) Formulace a výrazy, které jsou v knize Jeremjáš ojedinělé*

Jako první zmiňme podstatné jméno כֶּבֶד. Toto podstatné jméno označuje ve Starém zákoně primárně beránka jako obětní zvíře.<sup>13</sup> V prorocké literatuře je כֶּבֶד doloženo pouze v Iz 11,1; Jr 11,19a a Oz 4,16b a je užíváno téměř vždy<sup>14</sup> metaforicky.<sup>15</sup> V Oz 4,16b je כֶּבֶד kolektivum a slouží jako výraz důvěry mezi lidem a Bohem. Na našem místě je slovo vztaženo v nářku na jednotlivce. Je to sebeoznačení, kterým nařikající vyjadřuje svůj důvěřivý poměr k těm, kteří ho utlačují. Pravděpodobně má na mysli úzké rodinné kruhy.<sup>16</sup>

Dále jmenujme obrat לֹא יָדַע, za kterým následuje verbální věta uvozená částicí כִּי. Tato verbální věta představuje předmět jeho ne-poznání. Tato konstrukce se vyskytuje obyčejně v narativních textech<sup>17</sup> a poukazuje na tajuplné pozadí nějakého děje. V knize Jeremjáš je doložena, stejně jako podstatné jméno כֶּבֶד, pouze na našem místě. V prorocké literatuře se vyskytuje kromě Jr 11,18n jen v Oz 2,10 a 11,3. Tyto tři výskyty mají společné to, že jsou formulovány jako řeči v ich-formě a v předmětné větě je vyzdvižen hovořící subjekt.

Jr 11,19b <sub>α</sub>	וְלֹא יָדַעְתִּי כִּי־עָלִי חֲשָׁבוּ מַחֲשָׁבוֹת
Oz 2,10a <sub>α.β</sub>	וְהָיָא לֹא יָדַעַה כִּי אֲנִכִּי נִתְחִי לָהּ...
Oz 11,3b	וְלֹא יָדַעוּ כִּי רַפְאֵתִים

<sup>13</sup>Pouze sporadicky označuje toto podstatné jméno jehně jako užitkové zvíře. Srov. Iz 5,17; 11,6; Jb 31,20 a Př 27,26.

<sup>14</sup>Výjimkou je Iz 1,11, kde je כֶּבֶד užito v doslovném významu.

<sup>15</sup>Srov. CHRISTOPH DOHMEN, Art. כֶּבֶד, TWAT IV, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, s. 51nn.

<sup>16</sup>WILLIAM MCKANE, Jeremiah, Vol. I: Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV (ICC), Edinburgh: T&T Clark, 1986, s. 256, poukazuje na 2S 12,3 jako paralelu k našemu místu: „The lamb of Nathan’s parable had been adopted by the poor man’s household and had attained the status of a family pet.“

<sup>17</sup>Srov. Gn 38,16; 42,23; Nu 22,34; Joz 8,14; Sd 14,4; 16,20; 20,34; 1S 14,3; 1Kr 14,2.

Podstatným jménem כבב a spojením לא ידע כי ukazuje v. 19a.β<sub>1</sub> doslovně a vylučně vztahy ke knize Ozeáš, které dosahují až syntaktických shod. Tyto shody se vysvětlují nejlépe pomocí literárních vztahů mezi uvedenými místy. Protože jsou ozeášovské texty spjaty se svým kontextem, opíral se autor Jr 11,18n pravděpodobně o ozeášovská místa. Protože takové výpůjčky mohou být pozorovány ve zvěstování Jeremjášově častěji, může platit výše vyjádřená domněnka o jeremjášovském autorství řeči v ich-formě (v. 18.19a.β<sub>1</sub>) za pravděpodobnou.

*a.ii.) Citát nepřátel ve v. 19b<sub>2,3</sub>.β a výraz důvěry ve v. 20a*

Tento oddíl není, v protikladu k předchozímu, spojen s Jeremjášovým zvěstováním, s knihou Jeremjáš ani s předexilní prorockou literaturou. Lze tu spíše pozorovat blízkost k žalmům.

*a.ii.i.) Citát nepřátel ve v. 19b<sub>2,3</sub>.β*

Nejzřetelnější je tato blízkost v citování nepřátel ve v. 19b<sub>2,3</sub>.β. Ze tří navzájem asyndeticky spojených výpovědí této části verše vykazují obě poslední nepřehlédnutelné spojitosti se Ž 83,5:<sup>18</sup> oba texty představují citát nepřátel a vyjadřují úmysl vyhlazení ze společenství živých,<sup>19</sup> resp. národů. Definitivnost vyhlazení vyjadřují společně formulí לא זכר שם עוד עור.

Jr 11,19b <sub>2,3</sub> .β	נכרתנו מארץ חיים ושמו לא יזכר עוד
Ž 83,5	לבו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד

Společné prvky ukazují, že v. 19b<sub>2,3</sub>.β byl formulován po vzoru Ž 83,5.

*a.ii.ii.) Výraz důvěry ve v. 20a*

Výraz důvěry ve v. 20a se vztahuje terminologií a strukturou k žalmům. Boží epiteta שפט צדק ולב a ברוך כל יום ולב ve v. 20a se vyskytují, nehledě na podvojně podání v Jr 20,12, převážně v žalmech.<sup>20</sup> Verš 20 dále odpovídá ve

<sup>18</sup>Na blízkost mezi oběma texty upozorňují WILLIAM L. HOLLADAY, *Jeremiah 1* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1986, s. 373, NORBERT ITTMANN, *Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, s. 84 a GÜNTHER WANKE, *Jeremia 1,1–25,14* (ZBKAT 20.1), Zürich: Theologischer Verlag, 1995, s. 126.

<sup>19</sup>צדק označuje život na tomto světě s aspektem společenství, ze kterého smrt vytrhuje (srov. Ž 27,13; 52,7; Iz 53,8; Ez 32,23.24.25.26.27.32).

<sup>20</sup>צדק je doloženo dále jen v Ž 9,5. Předmětem slovesa ברוך je v Ž 7,10 כל יום ולב i כל יום ולב, v Ž 17,3 a v Jr 12,3 pouze לב.

své struktuře výrazům důvěry v Ž 118,7 a Mi 7,9b: za výpovědmi o Hospodinovu soudícím a zachraňujícím jednání následuje jako jejich důsledek výraz důvěry spásy.

Jr 11,20	... ויהוה צבאות שפט צדק ... ... אראה נקמתך מהם ...
Ž 118,7	יהוה לי בעזרי ואני אראה בשנאי
Mi 7,9b	עד אשר יריב ריבי ועשה משפטי יוציאני לאור אראה בצדקתו

*a.ii.iii.) První výpověď citátu nepřátel ve v. 19b<sub>α</sub><sub>2</sub>*

Tento verš obsahuje metaforu zelenajícího<sup>21</sup> se stromu. Nelze nalézt její spojení s žalmy ani s knihou Jeremjáš. Podstatné jméno עץ označuje totiž v žalmech obvykle stromy jako součásti přírody,<sup>22</sup> v knize Jeremjáš je to naproti tomu symbol cizího kultu.<sup>23</sup> Vztaženo na člověka se vyskytuje toto podstatné jméno v rámci knihy žalmů v kladném smyslu pouze v poexilním Ž 1 (v. 3) a v knize Jeremjáš pouze pravděpodobně v rovněž poexilním mudroslovném přísloví Jr 17,7n, ve kterém je pozhnaný spravedlivý přirovnáván k zelenajícímu se stromu. Formulace עץ שחה se nachází dále pouze v Dt 20,19.20 a v 2Pa 34,11, kde vyjadřuje kácení ovocných stromů.

Protože se v. 19b<sub>α</sub><sub>3,β</sub> a v. 20 silně opírají o žalmy, ale u v. 19b<sub>α</sub><sub>2</sub> chybí podobné vztahy, lze se domnívat, že oba texty pocházejí z různých rukou. Obě poslední výpovědi citátu nepřátel (v. 19b<sub>α</sub><sub>3,β</sub>) a výraz důvěry (v. 20a) by mohly pocházet od jednoho autora, který opatřil tradovaný nárek ve v. 18.19a.b<sub>α</sub><sub>1</sub> charakteristickými prvky žalozpěvu. Pozdější redaktor navázal na tento doplněný nárek a spojil ho pomocí v. 19b<sub>α</sub><sub>2</sub> s předcházejícím oddílem v. 15–17. Na redakční charakter v. 19b<sub>α</sub><sub>2</sub> ukazuje použitý obraz stromu, který se objevuje v této části verše stejně jako ve v. 15n.

*a.iii.) Shrnutí*

*Analýza oddílu Jr 11,18–20 ukazuje, že tato první část konfese Jr 11,18–23 se skládá z různorodého materiálu. V tomto oddílu je třeba rozlišit nárek, který asi sahá zpět k Jeremjášovi (v. 18.19a.b<sub>α</sub><sub>1</sub>), od redakčního v. 19b<sub>α</sub><sub>2</sub> a od obou charakteristických prvků žalozpěvu (citát nepřátel a výraz důvěry) ve v. 19b<sub>α</sub><sub>3,β</sub>.20, které nárek doplňují. Toto doplnění bylo provedeno nejen z formálních, nýbrž také z obsahových důvodů: citát nepřátel (v. 19b<sub>α</sub><sub>3,β</sub>)*

<sup>21</sup>Místo בלחמו l. s BH לחו.

<sup>22</sup>Srov. Ž 96,12; 104,16; 148,9.

<sup>23</sup>Srov. Jr 2,20.27; 3,6.9.13; 7,18; 10,3.8; 17,2.



totiž dále rozvíjí motiv zjevení úmyslu nepřátel (v. 18), vyjádření důvěry (v. 20a) a myšlenku nevinu nařikajícího (v. 19a.ba<sub>1</sub>). Rozčlenění tohoto oddílu na menší jednotky odhaluje poetickou formu první a třetí části.

#### b) Analýza druhého prozaicky formulovaného oddílu v. 21–23

##### b.i.) Napětí mezi v. 18–20 a v. 21–23

Druhá část konfese, Jr 11,21–23, představuje slovo soudu nad muži z Anatót. Její dnešní umístění ukazuje, že byla koncipována jako *odpověď* Hospodinova na nářek, který od v. 18nn nabírá na síle. Avšak formální a obsahové rozdíly mezi oběma částmi jsou nápadné: nářek je formulován poeticky, slovo soudu prozaicky; ve v. 18 zůstávají nepřátelé anonymní, ve v. 21aα.23b jsou naproti tomu jmenováni. Druhý citát protivníků ve v. 21b působí po tom prvním ve v. 19bα<sub>2,3</sub>.β rovněž cize.

##### b.ii.) Nerovnosti uvnitř v. 21–23

Už na první pohled je nápadný dvojitý výskyt formule posla ve v. 21aα a v. 22aα, která je uvozena לִבְנֵי.

##### b.ii.i.) Jazykové zvláštnosti v. 21–23

Formule posla אִמַר יְהוָה s לִבְנֵי na začátku uvozuje ve v. 21aα slovo soudu formulované jako Hospodinova řeč *nad* lidmi z Anatót (עַל-אֲנָשֵׁי אַנְתוֹת).

Boží řeč o někom třetím, jejímž obsahem je ohlášení soudu, je typická pro knihu Jeremjáš. Vyznačuje se dvojitým: nevztahuje se na celý lid, nýbrž na jednotlivé skupiny, na proroky<sup>24</sup> a na pastýře,<sup>25</sup> nebo na jednotlivou osobu, na proroka Šemajáše<sup>26</sup> či na krále Jójakíma.<sup>27</sup> Za druhé, Hospodinovo soudní jednání se týká kromě adresátů také jejich bezprostředního okruhu.<sup>28</sup> Boží řeči proti Šemajášovi a Jójakímovi mají vedle již zmiňovaných charakteristik další nápadné společné rysy: Boží soudní jednání vyjadřují slovesem פָּקַד (Jr 29,32a; 36,31a) a jako jeho důsledek ohlašují pomocí negativní verbální věty ... לֹא יִהְיֶה לָּךְ zánik celého domu adresátů (Jr 29,32aβ; 36,30aβ). Naše místo stojí oběma těmto Božím řečem blízko: sloveso פָּקַד ve v. 22a vyjadřuje Boží soud, který míří proti adresátům a jejich domu

<sup>24</sup>Srov. Jr 14,15 a 23,15.

<sup>25</sup>Srov. Jr 23,2.

<sup>26</sup>Srov. Jr 29,23.

<sup>27</sup>Srov. Jr 36,30.

<sup>28</sup>Proroci a lid jako posluchači (Jr 14,15n), pastýři a stáda (Jr 23,2n), Šemajáš a jeho potomstvo (Jr 29,32), Jójakím a jeho potomstvo (Jr 36,30n). Výjimku představuje pouze Jr 23,15, kde se soudící jednání Hospodinovo týká pouze proroků.

(היהיה להם שארית v. 22aβ.b) a skrže negativní verbální větu *היהיה להם שארית לא* ohlašuje ve v. 23a zánik celého domu mužů z Anatót. (Společné znaky viz tabulka).

Jr 11,21–23	לכן כה אמר יהוה על-אנשי ענתות הנני פקד עליהם הבחורים...בניהם...ובנותיהם שאריית לא תהיה להם
Jr 29,32	לכן כה אמר יהוה הנני פקד על שמעיה ... ועל זרעו לא יהיה לו איש...
Jr 36,30f	לכן כה אמר יהוה על יהויקים מלך יהודה לא-יהיה-לו יושב... ופקדתי עליו ועל זרעו ...

Tyto společné znaky se dají vysvětlit nejlépe pomocí několikanásobného užití slova soudu, které je pravděpodobně jeremjášovské. Pro toto vysvětlení mluví konstantní počet prvků, podobná, téměř identická výstavba textů a skutečnost, že mezi nimi nemohou být pozorovány žádné literární vztahy.

Naše místo vykazuje společné rysy také se slovem soudu proti prorokům v Jr 14,15n. Tyto společné rysy se objevují především tam, kde bylo tradované slovo soudu obohaceno: uvozující formule posla byla doplněna vztažnou větou formulovanou pomocí participia, která charakterizuje zasažené soudem (Jr 11,21aβ; 14,15aα<sub>2</sub>) a citátem, který slouží jako obžaloba adresátů (Jr 11,21b; 14,15aβ.γ). Dále bylo v obou textech podstatné jméno זרע, které označuje potomstvo, nahrazeno výčtem členů rodiny (Jr 11,22b; 14,16aβ). S Jr 14,15n je společný také popis soudu pomocí dvoučlenné formule מות בחרב+(י) ברעב (Jr 11,22b; 14,15b.16aα<sub>2</sub>).

Jr 11,21f	לכן כה אמר יהוה על-אנשי ענתות המבקשים את-נפשך לאמר לא תנבא בשם יהוה ולא תמות בידני .....
-----------	---------------------------------------------------------------------------------------------------

הגני פקד עליהם  
הבחורים ימתו בחרב  
בניהם ובנותיהם ימתו ברעב

Jr 14,15f

לכן כה אמר יהוה עליהנבאים  
הנבאים בשמו ואני לא־שלחתים והמה אמרים  
חרב ורעב לא תהיה בארץ הזאת

בחרב וברעב יתמו הנבאים ההמה  
והעם אשר המה נבאים להם...מפני הרעב והחרב...  
המה נשים ובניהם ובנותיהם...

Z těchto nápadných, dokonce v jednotlivých formulacích se shodujících společných znaků v obou textech, lze usuzovat na stejnou ruku. Absence redakčních prvků, které by spojovaly v. 21–23 s dalšími částmi kapitoly 11, vede k domněnce, že tento oddíl byl vytvořen jedním autorem jako odpověď Hospodinova na předcházející nářek.

Tuto domněnku pravděpodobně potvrzuje rozvedení motivů nářku, především motiv důvěrného, takřka familiérního poměru mezi naříkajícím a tím, kdo ho utiskuje, který je vyjádřen pomocí obrazu ochočeného beránka. Autor rozvedl tento motiv dvojím způsobem: jednak pomocí formulace *נפש את מבקש* (v. 21aβ), která vyjadřuje v knihách Samuelových, kde se vyskytuje nejčastěji, pronásledování někým ze známých,<sup>29</sup> a na druhé straně tím, že identifikoval ty, kdo proroka utiskují, jako jeho známé, jako muže z Anatót. Dále pro naši domněnku mluví to, že nářek (v. 18–20) a odpověď (v. 21–23) spolu korespondují. Nelze totiž přehlédnout, že ohlášení trestu už výčtem potomstva, ale ještě zřetelněji v negativní větě *הם שארית לא תהיה להם* (v. 23a) navazuje na myšlenku totálního vyhlazení z v. 19b<sub>3,4</sub> a vztahuje se na protivníky. Tím se obrací plánovaný útok na protivníky proroka.

Na základě těchto pozorování se lze domnívat, že v. 21–23 byly koncipovány jedním autorem jako odpověď na nářek. Autor tohoto oddílu použil existující prorocké slovo soudu, které s uměleckým nadáním přestavěl podle nářku ve v. 18–20 v odpověď Hospodinovu. Druhá formule posla ve v. 22aα, která v LXX chybí, a verš 23b, který se vyskytuje ještě doslovně v Jr 23,12b, představují pravděpodobně pozdější dodatky.

<sup>29</sup> *נפש את מבקש* označuje v 1S 20,1; 22,23; 23,15; 25,29 a 2 S 4,8 pronásledování Davida Saulem, ve 2S 16,11 pronásledování Davida Abšalómem. Mimo knihy Samuelovy se tento obrat vyskytuje jen v 1Kr 19,10.14 a Jr 38,16.

Analýza ukazuje následující vykladačský proces nářku Jeremjášova: prorocký nářek byl doplněn o charakteristické prvky nářku jednotlivce (citát nepřátel ve v. 19b<sub>3,β</sub>, výraz důvěry ve v. 20a a prosba se zdůvodněním ve v. 20b).

*c) Obsahová charakteristika prorockého nářku*

V Jr 11,18.19a.b<sub>α1</sub> jsme našli prorocký nářek, jehož původ je u Jeremjáše. Jeho obsahem jsou dvě velká témata spojená s prorokovým posláním: stálé ohrožení života a osamělost. Před nebezpečím chrání Jeremjáše přítomnost Hospodinova, ale osamělost naproti tomu zastiňuje celý jeho život. Následkem Hospodinova zjevení ztrácí přátele, se kterými byl jako כבב v důvěrném vztahu. Poznává osamělost jako prorocký způsob existence. To je ale jen začátek dlouhé a těžké cesty, na které se mu bude osamělost stávat stále nesnesitelnější. V tomto zápase bude muset pochopit, že jeho způsob existence má charakter zvěstování: osamělý prorok zpodobňuje osamělého Boha, kterého jeho lid opustil. Tragický úděl proroka se tak stává zvěstováním beze slov. Na základě této obsahové charakteristiky je třeba označit Jr 11,18.19a.b<sub>α1</sub> – spolu s nářky z kapitol 15 a 20 – spíše jako prorocký žalozpěv než konfesi.

*d) Zájem vykladačského procesu*

První doplnění sloužilo k rozvedení prorockého nářku a k dovršení žánru. Přitom doplnění druhé části vycházelo nejen z nářku jednotlivce ze žalmů, nýbrž také z žalozpěvu proroka Jeremjáše v Jr 15,10–21 formulovaného jako nářek jednotlivce. Doplnění proběhlo pravděpodobně v době, kdy žalozpěv ještě nebyl zařazen do knihy Jeremjáš. Nářek byl spojen s kontextem teprve pomocí motivu zeleného stromu ve v. 19b<sub>α2</sub>.

Další dodatečná vrstva (tím, že konkretizuje nepřátele jako muže z Anatót) ukotvuje jeremjášovský nářek do Jeremjášovy „biografie“ a současně spojuje Jr 1–25 s Jr 36nn.

*2. Redakční práce na exilně-poexilních žalozpěvech*

V Jr 12,1–6 a Jr 18,18–23 je viditelný úmysl vztáhnout na Jeremjáše žalozpěvy, které vznikly v exilně poexilní době. Povahu této práce bych chtěl ukázat na žalozpěvu Jr 18,18–23:

וַיֹּאמְרוּ לָכֹה וּנְחַשְׁבָה עַל־יְרֵמְיָהוּ מִחֲשׁוֹבוֹת	18α
כִּי לֹא־תֵאבֹד תּוֹרַה מִכֹּהֵן	18αβ <sub>1</sub>
וְעֵצָה מִחֲכָם	18αβ <sub>2</sub>
וְדַבֵּר מִנְבִיאִי	18αγ
לָכֹה וּנְכַהוּ בַלְשׁוֹן	18bα
וְאֵל־יִנְקֹשִׁיבָה אֶל־כַּל־דַּבְּרָיו	18bβ
הַקְּשִׁיבָה יְהוָה אֵלַי	19a
וְשָׁמַע לְקוֹל יְרֵיבִי	19b
הַיְשָׁלֵם תַּחַת־טוֹבָה רַעָה	20αα
כִּי־כִרְוּ שׁוּחָה לְנַפְשִׁי	20αβ
זָכַר עֲמֹדִי לַפְּנִיךְ לְדַבֵּר עֲלֵיהֶם טוֹבָה	20bα
לְהַשִּׁיב אֶת־חַמְתְּךָ מֵהֶם	20bβ
לִכֵּן תֵּן אֶת־בְּנֵיהֶם לְרַעַב	21αα <sub>1</sub>
וְהִגַּרְם עַל־יַד־חֶרֶב	21αα <sub>2</sub>
וְתַהֲיֶנָּה נְשִׂיהֶם שְׂכָלוֹת וְאֶלְמִנּוֹת	21αβ
וְאֲנָשִׂיהֶם יִהְיוּ הַרְגֵי מוֹת	21αγ
בַּחֲזוֹרֵיהֶם מִכִּי־חָרַב בַּמַּלְחָמָה	21b
תִּשְׁמַע זַעֲקָה מִבְּתֵיהֶם	22αα
כִּי־תִבְאִי עֲלֵיהֶם גְּדוֹד פְּתָאִם	22αβ
כִּי־כִרְוּ (שׁוּחָה) [שׁוּחָה] לְלִכְרֵנִי	22bα
וּפְחִים טַמְנוּ לְהַנְלִי	22bβ
וְאַתָּה יְהוָה יָדַעַת אֶת־כַּל־עֲצָתָם עֲלַי	23αα
אֶל־חֲכֹפֵר עַל־עֵינָם	23αβ
וְחֲטָאתָם מִלְּפָנֶיךָ אֶל־תִּמְחֵי	23αγ
(וְהָיוּ) [וְהָיוּ] מִכְּשָׁלִים לַפְּנִיךְ	23bα
בַּעַת אַפְךָ עֲשֵׂה בָהֶם	23bβ

V konfesi Jr 18,18–23 se v. 18 odlišuje svou prozaickou formulací od poeticky složených v. 19–23. Tento verš je většinou v bádání pokládán pro svou formu, redakční charakter וַיֹּאמְרוּ na začátku, sloveso קָשַׁב ve v. 18bβ a nový začátek ve v. 19 za sekundární.<sup>30</sup>

<sup>30</sup>Srov. FERDINAND AHUIS, Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten (CThM 12), Stuttgart: Calwer, 1982, s. 34, ROBERT P. CARROLL, Jeremiah (OTL), London: Westminster Press, 1986, s. 378n, MCKANE, Jeremiah I, s. 437, KATHLEEN M. O'CONNOR, The Confessions of Jeremiah. Their interpretation and their role in chapters 1–25, Princeton: Theological Seminary, 1984, s. 86n, WINFRIED THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, s. 217n, a WANKE, Jeremia 1, s. 176n.

V rámci veršů 19–23 je nápadný odlišný charakter a terminologie veršů 21–22a oproti dalšímu textu: v. 21–22a mají blízko k ohlašování soudu knihy Jeremjáš, v. 19–20.22b.23 se vztahují k žalozpěvům jednotlivce knihy žalmů. Na základě tohoto pozorování prozkoumáme obě části zvlášť.

*a) Jr 18,21–22a – prosba o zlo pro nepřátele*

Většina komentářů a statí si všímá už zmíněné podobnosti mezi Jr 18,21–22a a ohlašováním soudu knihy Jeremjáš.<sup>31</sup> Tato podobnost musí být ovšem rozpracována: v. 21–22a neodkazují k ohlašování soudu knihy Jeremjáš obecně, nýbrž konkrétně k ohlášení soudu v Jr 11,21–23;<sup>32</sup> tento text je uvozen ve v. 21aα, pro prosbu zcela neobvykle a v celém Starém zákoně ojedinele לָכֵן,<sup>33</sup> stejně tak jako v ohlášení soudu v 11,21aα; výčet členů rodiny je podán pomocí podstatných jmen איש ואשה, בנות, בהורים, בנים v plurálu (v. 21; 11,22b); zlo vyjadřuje pomocí מות רעב, חרב (v. 21aα.bβ; 11,22b) a zdůvodňuje ho pomocí hifilu slovesa בוא ve větě uvozené כי (v. 22aβ; 11,23b).<sup>34</sup> Z těchto společných znaků lze předpokládat, že Jr 18,21–22a byl vytvořen podle Jr 11,21–23. Pro tento předpoklad mluví také to, že obě podstatná jména בן a בורר nejsou vedle sebe doložena (kromě těchto dvou míst) v žádném jiném slovu soudu.

Autor sáhl k Jr 11,21–23, protože tento oddíl má specifický obsah: představuje slovo soudu nad muži z Anatót, spočívá na slovu soudu nad někým třetím, které je pro knihu Jeremjáš charakteristické a vztahuje se na jednotlivé skupiny,<sup>35</sup> které jsou tematizovány ve verších 21–22a.

PETER C. CRAIGIE – PAGE H. KELLEY – JOEL F. DRINKARD JR., *Jeremiah 1–25* (WBC 26), Dallas: Word Books, 1991, s. 252, vyřazují z metrických důvodů pouze וַיִּאמְרוּ. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, s. 529, a ITTMANN, *Konfessionen*, s. 51n, považují v. 18 za originální. Podle Holladaye v. 18 náleží k veršům 19nn, protože podle LXX jsou paralelní v. 18bβ a v. 19a. Tato paralelita je blízká výstavbě v. 20. Ittmann, vzhledem k výrazu קוֹל יְיָ ve v. 19bβ, považuje „doslovné citování protivníků“ za pevnou „součást všech konfesí“ (51).

<sup>31</sup>Srov. AHUIS, *Gerichtsprophet*, s. 34n, CRAIGIE – KELLEY – DRINKARD, *Jeremiah 1–25*, s. 253, WANKE, *Jeremia 1*, s. 178.

<sup>32</sup>DONG HYUN BAK, *Klagender Gott – klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremia-buch* (BZAW 193), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990, s. 183, považuje Ž 109,6–15 za „protipól“ k v. 21–22a, HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 530, předkládá naproti tomu jako paralelu Jr 6,11–12. Styčné body mezi Jr 18,21–22a a jmenovanými texty jsou evidentní, ovšem nejsou tak úzké jako mezi Jr 18,21–22a a Jr 11,21–23.

<sup>33</sup>Na jedinečný charakter tohoto fenoménu odkazuje rovněž AHUIS, *Gerichtsprophet*, s. 35.

<sup>34</sup>THIEL, *Redaktion von Jeremia 1–25*, s. 159, upozorňuje rovněž na úzký vztah mezi Jr 11,21 a 18,21. Náš text ale považuje za daný D.

<sup>35</sup>Protiv je HOLLADAY, *Jeremiah 1*, s. 528: „The words of vv 21–22a [...] refer to the whole population, not simply to Jrm's opponents“. Srov. také CRAIGIE – KELLEY – DRINKARD, *Jeremiah 1–25*, s. 253n.

V. 18 uvádí rovněž jednotlivé skupiny: kněze, moudré a proroky. Proto lze usuzovat, že prosba o zlo ve v. 21–22a a výčet vůdcích skupin včetně popisování jejich úmyslu vůči prorokovi ve v. 18 spolu souvisejí. Verše 21–22a předpokládají verš 18. Verš 18 užitím obratu *חשב מחשבה*<sup>36</sup> a slovesa *קשב*,<sup>37</sup> které je doloženo v Jeremjášových úslovích, prozrazuje jeremjášovskou dikci. Představuje tak pravděpodobně prorocké úsloví, které autor veršů 21–22a přejal a měl je při formulaci celku před očima. To, že toto prorocké úsloví přejal, mohlo být motivováno třemi členy vztahujícími se na vedoucí skupiny (kněz, moudrý a prorok) ve v. 18aβγ a slovesem *קשב* ve v. 18bβ, což spojilo toto úsloví i další rozšíření ve v. 21–22a s poeticky ztvárněnými verši 19.22b–23.

Verše 21–22a také pomocí páru *שכול*<sup>38</sup> a *אלמנה*<sup>39</sup> a pomocí substantiva *זעקה* prozrazují souvislost s výroky k cizím národům v prorockých knihách. O tomto spojení svědčí i v knize Jeremjáš (v. 21) ojedinělý výskyt obratu *גבר על ידי-חרב*, který, pokud odhlédneme od předexilního Ž 63 (v. 11), je doložen pouze v exilním ohlášení soudu nad Edómem v Ez 35<sup>40</sup> (v. 5). Z těchto pozorování lze usoudit, že autor veršů 21–22a měl při jejich formulaci před očima nejenom deuteronomistický text Jr 11, 21–23, nýbrž také výroky k cizím národům v knihách Jeremjáš a Ezechiel a také příslušné texty z Deuteroizajáše. To naznačuje pozdně exilní nebo poexilní vznik Jr 18,21–22a.

#### *b) Jr 18, 19–20.22b.23 – Apelace na Hospodina a prosba o neodpouštění vin nepříteli*

Tento text je díky svým částem – vzývání (v. 19), apelace (v. 20α), nářek v ohrožení (v. 22b), vyjádření důvěry (v. 23α) a prosba (v. 23aβ.b) – žalozpěvem jednotlivce. Vzývání na začátku je formulováno slovesy *שמע* a *קשב*. Výskyt tohoto slovesného páru v řeči adresované Hospodinu je v rámci

BAK, Klagender Gott, s. 182, nerozlišuje mezi lidem a vůdci. K takovému rozlišování nás ale nutí rozdílnost terminologie ohlášení neštěstí lidu (Jr 6,11.21; 13,14) a protivníkům proroka (Jr 14,16; 20,4–6; 29,32): zatímco v první textové skupině (odhlédnuto od Jr 6,11), kde výčet věkových a sociálních skupin slouží k označení celé judské společnosti, se vyskytuje pouze stereotypní formulace *אברה ורבים* (Jr 6,21; 13,14), vyskytují se hojně i texty, které se vztahují na Jeremjášovy protivníky a jejich rodinné příslušníky.

<sup>36</sup>Viz 5.

<sup>37</sup>Srov. Jr 6,10.17 a 23,18.

<sup>38</sup>Adjektivum *שכול* je v knize Jeremjáš doloženo pouze zde.

<sup>39</sup>Dvojice *אלמנה/שכול* se vyskytuje ve výrocích proti Babelu (Iz 47,8n), Moábu (Iz 15,5.8; Jr 48,4.34) a Týru (Ez 27,1).

<sup>40</sup>Srov. WALTER ZIMMERLI, Ezechiel 25–48 (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969, s. 860.

prorockých knih ojediněly. Vyskytuje se většinou v poexilních nářcích jednotlivce<sup>41</sup> a chvalozpěvech.<sup>42</sup> Z předexilní doby jsou obě slovesa doložena v Ž 61,2. Všechny tyto výskyty mají nezávisle na žánru a době vzniku charakteristické strukturní znaky: předměty sloves jsou synonyma, která označují výrazy modlitebníka;<sup>43</sup> sloveso שמע je řazeno pravidelně do první, קשב do druhé poloviny verše.<sup>44</sup> Tento fakt by byl důvodem, proč číst ve v. 19b místo masoretské formulace קול יריבי<sup>45</sup> označující „hlas protivníků“ spíše קול ריבי „hlas naříkajícího“, jak mají LXX, Pešita a targúm. Současně nás upozorňuje na zvláštnosti v. 19: v tomto verši stojí sloveso קשב na začátku a jeho předmětem není výpověď modlitebníka, např. jeho modlitba nebo jeho křik, nýbrž on sám (אלי). Tyto zvláštnosti verše 19 lze nejlépe vysvětlit tak, že byly uměle vytvořeny: předřazením slovesa קשב byla vyjádřena naléhavost prosby a pomocí modlitebníka coby předmětu tohoto slovesa byl zdůrazněn úmysl výpovědi. Nabízí se otázka, čím byla tato naléhavost vyvolána. Protože text naznačuje pouze zlý úmysl protivníků, ale žádnou konkrétní životní situaci, pokusíme se ji odvodit z terminologie žalozpěvu. Činnost nepřátel je popisována ve verších 20aβ a 22b pomocí obrátů כרה שוהה / פח / זמן פח, které vyjadřují postranní, záluďné jednání. Tyto obraty se vyskytují většinou v nářcích nespravedlivě obžalovaného a pronásledovaného jednotlivce.<sup>46</sup> Proto stojí v pozadí Jr 18,19–20,22b.23 soudní proces, který je veden proti naříkajícímu. Pro tento předpoklad mluví také užití podstatného jména ריב ve v. 19b. Tíseň modlitebníka je způsobena tím, že ho jeho právní odpůrce chce zajmout, odsoudit a zabít. Tento úmysl vyjadřuje finální věta v. 22bα slovesem לכוך a stejně tak předmětná věta עליו למוח אהר ve v. 23aα.<sup>47</sup> Naléhavost prosby ukazuje, že modlitebník je v nebezpečí a že s blížícím se vynesením rozsudku zahyne. Dojde-li k tomu, bude to bezpráví. Naříkající je neviný. Na jeho nevinu

<sup>41</sup>Srov. Ž 130,2 a také Neh 1,6.

<sup>42</sup>Ž 10,17 a 66,19.

<sup>43</sup>Touha a srdce chudého (Ž 10,17), křik a modlitba (Ž 17,1; 61,2), modlitba jako společný objekt obou polovin verše (Ž 66,19), hlas a hlas modlitby (Ž 130,2).

<sup>44</sup>Toto pořadí je dodržováno také na těch místech, kde jsou adresáty lid nebo národy. Srov. např. Iz 28,23; 34,1; 49,1; Jr 6,10.19; Oz 5,1 a Mí 1,2.

<sup>45</sup>Toto podstatné jméno se vyskytuje pouze v Ž 35,1 a v Iz 49,25.

<sup>46</sup>Obrat כרה שוהה/שוהה se vyskytuje v Ž 7,16 a Ž 57,7 v modlitbě obžalovaného a v Ž 119,85. Pro určení žánru srov. HANS-JOACHIM KRAUS, Psalmen I (BK XV/1), Neukirchen: Neukirchener Verlag, <sup>3</sup>1966, s. 55, 412. Obrat זמן פח/שוהה/רשח se vyskytuje v nářcích nespravedlivě obžalovaného (srov. Ž 31,15; 35,7.8), ohroženého pomluvami (srov. Ž 140,6) nebo dokonce uvězněného (Ž 142,4). Pro určení žánru srov. KRAUS, BK XV/1.2, s. 248, 276, 924, 932.

<sup>47</sup>ITTMANN, Konfessionen, s. 39n, připisuje celý v. 23 kvůli napětí ve vztahu k v. 18 a v důsledku závislosti na formulacích jiných konfesí pozdějšímu přepracování.



se poukazuje rétorickou otázkou ve v. 20a $\alpha$ , ve které podstatné jméno  $\text{יָרֵב}$  označuje jednání modlitebníka a ujišťováním o nevině ve v. 20b.

Rétorická otázka ve v. 20a $\alpha$  je formulována běžným obratem  $\text{שָׁלוֹם תַּחַת יְרוּבָה רָעָה}$ .<sup>48</sup> V bádání je chápána jako popis nepřírozeného chování nepřátel vůči naříkajícímu<sup>49</sup> nebo jako citát z úst nepřátel.<sup>50</sup> Forma otázky<sup>51</sup> a neosobní formulace,<sup>52</sup> jimiž se tento obrat liší od svých paralel, přitom bývají zohledněny nedostatečně. Stále ještě otevřená situace naříkajícího dává chápat v. 20a $\alpha$  spíše jako otázku po výsledku právního sporu: „Bude za dobré odplaceno zlým?“ Otázka  $\text{הֲיִשָּׁלוֹם תַּחַת יְרוּבָה רָעָה}$  je apelem k Hospodinu, resp. k jeho spravedlnosti<sup>53</sup>. Pro toto pochopení mluví také přítomnost obou uvedených obrátů  $\text{כִּי בָרָה שׁוּחָה}$  a  $\text{מִןּ, פָּחַ$ , které se vyskytují častěji v těch pasážích, ve kterých se jedná o odrazení plánovaného zla zpět na protivníka. Protože o aktuálním zásahu Hospodinově hovoří pouze v. 21.22a<sup>54</sup> – ve v. 23b $\beta$  je jeho trestající jednání odloženo do času jeho hněvu – nabízí se otázka, na co je apel zacílen. V této souvislosti nám může pomoci prosba ve v. 23a $\beta$ y.b.

Prosba se skládá ze dvou negativních vyzývacích vět v synonymním paralelismu ve v. 23a $\beta$ y a z jedné pozitivní vyzývací věty ve v. 23b $\alpha$ , která je spojena s předcházejícím veršem 23a $\beta$ y pomocí spojky *wav*. Funkce dvou prvních vět a jejich výpověď jsou zřejmé: jako negativní vyzývací věty vyjadřují prosbu k Hospodinu, aby nepřátelům neodpouštěl vinu. Funkce a význam pozitivní věty stejně tak její poměr k předcházejícímu v. 23a $\beta$ y jsou ale problematické. S drobnými textovými změnami podle LXX může

<sup>48</sup>Srov. Gn 44,4; 1S 25,21; Ž 35,12; 38,21; 109,5 a Př 17,13.

<sup>49</sup>Srov. BAK, Klagender Gott, s. 172, CRAIGIE – KELLEY – DRINKARD, Jeremiah 1–25, s. 253, MCKANE, Jeremiah I, s. 438, a WILHELM RUDOLPH, Jeremia (HAT I, 12), Tübingen: Mohr, <sup>2</sup>1958, s. 114.

<sup>50</sup>Srov. HOLLADAY, Jeremiah 1, s. 528. KARL-FRIEDRICH POHLMANN, Die Ferne Gottes. Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 179), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989, s. 52 a WANKE, Jeremia 1, s. 177n, nechávají tuto otázku otevřenou. F. D. HUBMANN, Jer 18,18–23 im Zusammenhang der Konfessionen, in: PIERRE-MAURICE BOGAERT (Hg.), Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu les oracles et leur transmission (BETHL 54), Leuven: Peeters/Leuven University Press <sup>2</sup>1997, s. 271–296, 284, je toho názoru, „že Jeremjáš zde cituje slovo protivníků“.

<sup>51</sup>ARTUR WEISER, Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14, ATD 20, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>8</sup>1981, s. 14, 158, poukázal výslovně na význam formy otázky.

<sup>52</sup>Na „*neosobní konstrukci*“ upozorňuje BAK, Klagender Gott, s. 172. Je toho názoru, že je tím zdůrazněn „*stav skutečnosti*“.

<sup>53</sup>Srov. WEISER, tamtéž.

<sup>54</sup>Proti jsou JOSEF SCHREINER, Jeremia 1 – 25,14 (NEB.AT 3), Würzburg: Echter, <sup>2</sup>1985, s. 117 a WANKE, Jeremia 1, s. 178, kteří v. 22b $\alpha$  chápou jako výzvu k zásahu.

být chápána jako výzva rozvádějící negativní prosbu.<sup>55</sup> Může být ale čtena i jako prosba o Hospodinův zásah.<sup>56</sup> A pokud zohledníme masoretský text, může být čtena také jako konsekutivní věta, která vyjadřuje důsledek viny: zhroucení nepřátel. Pro toto chápání mluví ojedinělá forma participia pualu slovesa כָּשַׁל a wav-perfektum וְהָיָה ve v. 23bα, které navazuje na imperfektum ve v. 23aβy. Toto participium i wav-perfektum pregnantně vyjadřují návazný charakter této události. Její příchod dokazuje účinnost principu činu a z něj plynoucí odplaty,<sup>57</sup> čímž je naříkající ospravedlněn.<sup>58</sup> Podle předcházející negativní prosby může být princip činy a odplaty, jehož produktem je řád, oslaben Hospodinovým odpuštěním. Tomu by chtěl modlitebník zabránit právě tím, že Hospodina přiměje k tomu, aby vinu protivníků neodpouštěl. Tak by chtěl dát průchod osudové sféře činu a odsunout jednání Hospodinovo do času jeho hněvu.<sup>59</sup> Až do tohoto času má v oblasti individuálního údělu za spravedlnost ručit starý, osvědčený, do „generální kauzality Hospodinovy“ integrovaný<sup>60</sup> princip činu a odplaty. Proto je sotva úmyslem naříkajícího odebrat „protivníkům legitimitu jejich náboženských přesvědčení a praktik.“<sup>61</sup> V tomto žalozpěvu se nejedná o konfrontaci „dvou navzájem soupeřících směrů“,<sup>62</sup> nýbrž o teologické zpracování poměru mezi spravedlností, odpuštěním viny a posledním Božím soudem. Tím dostává individuální žalozpěv univerzální horizont.

### c) Jr 18,20b – ujišťování o nevině s pomocí motivu přímluvy

Zmíňme ještě ujišťování o nevině s odkazem na zásah proroka ve prospěch jeho protivníků ve v. 20b. Přímluva jako taková je tematizována v knize Jeremjáš často.<sup>63</sup> Naše místo má díky obratu עָמַד לְפָנַי nápadně blízko k exilně

<sup>55</sup>V tomto smyslu ji chápou HOLLADAY, Jeremia 1, s. 527, RUDOLPH, Jeremia, s. 114 a BAK, Klagender Gott, s. 178, kteří čtou místo hofalu participia slovesa כָּשַׁל doloženého v masoretském textu podstatné jméno מִכְשָׁל s přivlastňovacím sufiksem 3. os. pl. masc. doložené v LXX a místo Wav-perfekta (Qere) 3. os. pl. imperfektum (וְהָיָה) 3. os. sg. masc.

<sup>56</sup>Srov. MCKANE, Jeremia 1, s. 435, SCHREINER, Jeremia 1–25, s. 14, 117 a WANKE, Jeremia 1, s. 178.

<sup>57</sup>Srov. Ž 7,16; 9,16; 35,7n; 57,7. Viz také Př 26,27.

<sup>58</sup>Podle Ž 33,11 existuje mezi vinou a tělesnou slabostí příčinná souvislost. Proto je pád nepřátel zřejmým důkazem jejich viny a nevinu modlitebníka.

<sup>59</sup>V. 23bβ může být sotva chápán pro svou výstavbu inverzní verbální věty jako bližší časové určení pádu nepřátel. Proti je WANKE, Jeremia 1, 178, který píše: „Proto prosí Hospodina, aby nechal nepřátele v čase svého hněvu klopýtnout.“

<sup>60</sup>KRAUS, BK XVI, s. 62.

<sup>61</sup>POHLMANN, Ferne Gottes, s. 54n.

<sup>62</sup>Proti POHLMANN, Ferne Gottes, s. 54.

<sup>63</sup>Srov. 7,16; 11,14; 14,11 a 15,1.

poexilnímu Ž 106 (v. 23)<sup>64</sup> a k Jr 15,1. Ukazuje modlitebníka jako prostředníka, jehož úlohou je na základě zvláštního vztahu k Hospodinu<sup>65</sup> odvrátit jeho hněv.<sup>66</sup> Vyzdvihováním jeho zvláštního vztahu k Hospodinu a jeho přímluvy za protivníky opouští ujišťování o nevině centrální téma žalozpěvu, opouští princip činu a odplaty. Z tohoto důvodu je třeba nahlížet v. 20b jako sekundární rozšíření, s jehož pomocí byl nařikající postaven naroveň s prorokem Jeremjášem.<sup>67</sup> V dnešním kontextu připadá verši 20b úloha konkretizovat dobro zmíněné ve verši 20aα. Aby byla zachována rovnováha v objasnění, vložil ten, kdo text přepracoval, také v. 20aβ, který pochází z v. 22ba.<sup>68</sup> Protože v. 20b stojí ve své výpovědi blízko veršům 18.21–22a, můžeme vyjít z toho, že pocházejí z téže ruky a patří k té vrstvě konfese, která byla přepracována.

#### *d) Spojení exilně poexilního individuálního nářku s postavou proroka Jeremjáše*

Jádro „konfese“ Jr 18,18–23 tvoří poeticky formulovaný nářek jednotlivce Jr 18,19–20a.22b.23 s typickými prvky tohoto žánru. Nařiká zde nespravedlivě obžalovaný, kterému hrozí, že bude zajat a odsouzen. V tomto životním ohrožení apeluje na Hospodina, aby dal průchod mudroslovnému, řád zakládajícímu principu činu a odplaty a manifestoval tak svoji spravedlnost. Důsledkem toho se mají soudní odpůrci nařikajícího zhroutit a jeho nevina má vyjít najevo. Pro své právní pozadí byl tento žalozpěv v pozdějším přepracování vztažen na Jeremjášův život, resp. na jeho srážku s vůdčí vrstvou (kap. 26) a rozšířen pomocí v. 18.20b.21–22a. Protože toto rozšíření, odhlédnuto od jeremjášovského úsloví ve v. 18, souvisí s deuteronomistickým slovem soudu Jr 11,21–23, s výroky o cizích národech a s pozdními verši v Nu 25,11; Ž 106,23 a Jr 15,1, pochází asi z pozdně exilní nebo poexilní doby. Někdo přepracoval tento exilně-poexilní nářek jednotlivce a spojil ho s postavou proroka Jeremjáše, aby udržel při životě Jeremjášovu tradici a aby připomněl jednu situaci ze života proroka (Jr 26),

<sup>64</sup>Srov. HANS-JOACHIM KRAUS, Psalmen II (BK XV/2), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960, s. 728.

<sup>65</sup>Tento zvláštní vztah modlitebníka k Hospodinu je vyjádřen pomocí obratu על דברך. Tento obrat popisuje intervenci Batšeby u krále Šalomouna ve prospěch Adonijáše (1Kr 2,18). Batšeba je přitom charakterizována jako člověk, který není králem odmítnut (v. 17). Srov. také Ž 106,23, kde je zdůrazněn zvláštní vztah Mojžíše k Hospodinu a kde je Mojžíš Hospodinův vyvolený.

<sup>66</sup>Pro podrobnosti a literaturu srov. BAK, Klagender Gott, s. 175–177.

<sup>67</sup>Srov. SCHREINER, Jeremia 1–25, s. 14, 116.

<sup>68</sup>Srov. RUDOLPH, Jeremia, s. 112, SCHREINER, tamtéž, MCKANE, Jeremia I, s. 439n.

ve které spravedlnost Hospodinova zvítězila a nespravedlivě obžalovaný byl osvobozen.

### 3. *Shrnutí*

Oba „vyznačkové“ texty Jr 11,18–23 a 18,18–23 svědčí svými textovými vrstvami o živém zacházení s žalozpěvy proroka Jeremjáše a s jeremjášovskou tradicí. Centrální otázkou v tomto vykladačském procesu, v rozšíření prorockého nářku Jr 11,18.19a.b $\alpha_1$  a ve zpětném navázání nářku nespravedlivě obžalovaného v Jr 18,19–20a.22b–23 na jeremjášovskou biografii, se zdá být otázka Boží spravedlnosti. Tato otázka pravděpodobně souvisela se špatným fungováním práva v náboženské a sociální oblasti. Z toho lze usuzovat, že skupiny mocných zneužívaly právo, čímž se zbožný jednotlivec ocital v nebezpečí.

Přeložil Josef Černošous

#### **Keywords:**

The Book of Jeremiah – The Confessions of Jeremiah – Individual Lament – Redaction Criticism – Literary Criticism – Intertextuality – Justice

#### **Klíčová slova:**

Kniha Jeremjáš – Jeremjášovy konfese – Žalozpěv jednotlivce – Kritika redakce – Literární kritika – Intertextualita – Spravedlnost

# Kenaanský žalm 29 a Hospodinův hlas

*Lukáš Klíma, Proseč u Skutče*

**Zusammenfassung:** „Kanaanpsalm“ 29 und die Stimme des Herrn Im Psalm 29 wird die Wirkung der Stimme Jahwes zum Thema, dargestellt mit den gleichen Bildern wie das Einwirken des Donnergottes Baal. Dies entspricht dem Effekt einer Passage über den Bau des Baalpalastes, die dem Baalzyklus aus Ugarit entstammt. Daraus lässt sich auf den Hintergrund des 29. Psalms schließen. Man kann ihn als Festhymnus zu Ehren Baals auslegen, den der Psalmist umdeutet und auf Jahwe bezieht. Der ganze Psalm ist chiasmisch aufgebaut und die Zentralstelle dieser Struktur (Vers 6) bildet eine scharfe Polemik gegen den Ort, an dem Baal verweilt. In einer anderen Art der alttestamentlichen Antibaal-Polemik wird Nachdruck auf Jahwes Wort gelegt, das kein Gewitter bewirkt, sondern vielmehr mit innerem Drängen vergleichbar ist.

Žalm 29 patří v celém žaltáři mezi nejstarší. Lze jej zařadit mezi tzv. „kenaanské žalmy“. Vedle tohoto žalmu obsahují kenaanské náboženské motivy mnohé další žalmy, výrazně žalm 18, 68, 96, 103, 110, 148. V těchto žalmech je Hospodin líčen obrazy, kterými byly opředeni kenaanští bohové, především bůh bouře, deště, úrody a plodnosti – Hadad (hromobijec, někdo jako slovanský Perun – ten který „pere“ blesky), později nazývaný vlastním jménem Baal.

Baal zaujímal významné místo v kenaanském pantheonu, v jehož rámci byl také uctíván nižšími bohy (tzv. božími syny). V pozadí žalmu 29 je pravděpodobně oslavný hymnus na Baala, který autor žalmu přeznačuje a vztahuje na Hospodina. Pro představu uvádím úryvek z eposu o stavbě Baalova paláce, jehož motivy žalm 29 obsahuje.

Na hliněné tabulce, popsané ugaritským klínopisem, označené KTU 1.4, líčí šestý oddíl<sup>1</sup> stavbu Baalova paláce a příchod bohů na hostinu, která se pořádá na hoře Cáfonu, v Baalově nově vybudovaném paláci. Následuje oddíl sedmý, jehož scénérií je tedy Baalův dvůr. Ukázka je z řádku 29–35, 40–44 a 49–52:

---

<sup>1</sup>KTU 1.4.VI a VII in ONDŘEJ STEHLÍK, Ugaritské náboženské texty, Praha: Kalich 2003, s. 127–132, dále jen STEHLÍK.

Volání svaté Baal vydal,  
opakoval Baal výnos rtů svých.  
Před voláním jeho svatým se chvěje země,  
před výnosem rtů jeho skály se třesou hrůzou.  
Děsí se skály dávnověké.  
Výšiny země podlamují se...  
Odpověděl Baal,  
před jeho rukou se sklání,  
cedry před pravicí jeho.  
Nato navrátil se Baal do budovy své.  
Ať král, ať nekrál,  
země panství (kdo by si dovolil) ustanovit (proti Baalu)! ...  
Já sám jsem ten, kdo vládne nad bohy,  
kdo vpravdě krmí jak bohy, tak lidi,  
kdo sytí množství obyvatel země.

Zaměřím nyní naši pozornost na samotný, geniálně prokomponovaný text žalmu 29.

1. Žalm Davidův.

**Přiznejte Hospodinu, synové Boží, přiznejte Hospodinu slávu a sílu.** A

2. **Přiznejte Hospodinu slávu jeho jména, v nádheře svatyně klanějte se Hospodinu.** B

3. **Hospodinův hlas burácí nad vodami, zahřímá Bůh slávy, Hospodin nad mocným vodstvem.** C

4. **Hospodinův hlas je plný moci, Hospodinův hlas je plný důstojnosti.** C

5. **Hospodinův hlas poráží cedry, Hospodin poráží cedry libanónské.** C

6. **Nutí poskakovat Libanón jak býčka, Sirjón jako mládě jednorozce.** D

7. **Hospodinův hlas křeše plameny ohně.** C<sup>1</sup>

8. **Hospodinův hlas nutí poušť svíjet se v křeči, Hospodin nutí svíjet se v křeči poušť Kádeš.** C<sup>1</sup>

9. **Hospodinův hlas nutí laně k porodu, sloupává z lesních stromů kůru a vše v jeho chrámu volá: „Sláva!“** C<sup>1</sup>  
B<sup>1</sup>

10. **Hospodin trůnil nad potopou, Hospodin bude trůnit jako král navěky.**

11. **Hospodin dává svému lidu sílu, Hospodin žehná svůj lid pokojem.** A<sup>1</sup>

Již členění v Českém ekumenickém překladu Bible (ČEP) naznačuje jeho určitou strukturu. Na počátku žalmu jsou synové Boží (narážka na pantheon) vyzváni, aby přiznali Hospodinu sílu (v. 1b), v závěru žalmu Hospodin tuto sílu dává svému lidu (v. 11a). Hospodinova vážnost (sláva) je na počátku žalmu uctívána v jeho svatyni (v. 2a), ke konci žalmu v chrámu (v. 9c). Vstupní a závěrečná část tak chiasticky<sup>2</sup> uspořádanými motivy tvoří rámec centrální části (v. 3–9b), která pojednává o Hospodinově hlasu působícím jako bouře. Této struktuře odpovídá i obsahové sdělení. Žalm je jakoby rozťat na dvě části, mezi které je vsunuta pasáž o síle Hospodinově hlasu, jako když udeří blesk a rozštípně něco úžasnou silou na dvě části.

Kompozici žalmu můžeme dále sledovat podle začátků veršů. Verš 1 a 2 začínají 2× výzvou „příznejte Hospodinu!“, verše 3–5 a 7–9 začínají vždy 3× spojením „Hospodinův hlas“ a verše 10 a 11 začínají opět 2× samotným jménem Hospodin. ČEP nám to zachovává stejně jako je tomu v hebrejštině. Verš 6 začíná slovesem „poskakat“, které je uvedeno pouze 1× a tvoří tak vrchol celé koncentrické struktury (2–3–1–3–2).

Stupňovitá struktura má své obdoby v každé ze tří dílčích částí. Zrcadlově si odpovídá opět začátek půlveršů z první a závěrečné části. Ve střední části verše 3 a 9, které tuto pasáž ohraničují a stojí od centrálního verše 6 stejně daleko, mají tři části, zatímco ostatní verše jen části dvě.

To, co tedy celý žalm vykazuje, je detailně propracovaná koncentrická struktura, která symetricky vede ke středovému verši a tak zaměřuje pozornost k ústřednímu sdělení textu. Na základě této skutečnosti se nadále pokusím porozumět celému žalmu.

Verš 6 popisuje důsledky, které působí Hospodinův hlas pohoří Libanon a Sirjon. Libanon je pohoří známé především pro svůj cedrový porost (v. 5). Libanonské cedry jsou symbolem povýšenosti a pýchy, nad kterou Hospodin koná soud.

Neboť den Hospodina zástupů přijde na každou pýchu a povýšenost, na všechno, co se povznáší – to bude sníženo –, na všechny cedry Libanónu, vysoké a vznosné, na všechny bášanské duby, na všechny vysoké hory a na všechny pahorky vyvýšené, na každou vypínající se věž a na každou strmou hradbu, na všechny zámořské lodě i na veškerou okázalost. Sehnuta bude zpupnost člověka, ponížena bude lidská povýšenost, v onen den bude vyvýšen jedině Hospodin. Bůžkové nadobro vymizí. (Iz 2,12–17, ČEP) }

Libanonci jako potomci Kenaaců očekávali od Baala, boha bouře a deště, především vláhu a úrodu. Místo osvěžení však přináší bouře zkázu a zmar

<sup>2</sup>Chiasmus je jeden z kompozičních stylů hebrejských textů, ve kterém si jednotlivé motivy paralelně odpovídají ve struktuře řeckého písmene *chi* (X), tedy např. struktura: A<sup>1</sup> B<sup>1</sup> C B<sup>2</sup> A<sup>2</sup>, kde si v uvedeném pořadí odpovídají motivy A<sup>1</sup>-A<sup>2</sup> a B<sup>1</sup>-B<sup>2</sup> a motiv C je centrálním (vrchol chiasmu).

(tříštění cedrů). Tato ničivá bouře nezasáhne izraelské území, ale vedle pohoří Libanonu a Sirjonu, které tvoří severní hranici Izraele, také poušť Kádeš (v. 8) na jih od Izraele.

V podobném duchu je i zmínka o Sirjonu. Označení Sirjon znamená „Pancír“<sup>3</sup> a najdeme je v celém SZ jen na dvou místech, která jsou tímto propojena. Druhým místem je Dt 3,9, kde je poznámka, jakási vysvětlující vsuvka do textu, že takto nazývali Sidónci pohoří Chermón. Toto pohoří bylo naproti Libanonu, proto se mu někdy též říká Antilibanon. Ve starověku byl Chermón považován za sídlo bohů, především Baala, který byl podle tohoto svého sídla také nazýván Baal-Chermón (Sd 3,3; 1Pa 5,23). V názvu *Chermón* zaznívá klatba, hebrejsky *cherem*, חרם. Proklatost tohoto pohoří vysvětluje apokryfní První kniha Henochova 6,6, kde se píše o tom, že „celkem dvě stě (padlých andělů) sestoupilo na Arias, jež tvoří vrchol Chermónu.“<sup>4</sup>

Motiv klatby se objevuje také v kontextu referenčního místa, Dt 3,5–9, kde čteme:

Všechna tato města byla opevněna vysokými hradbami s branami a závorami... Vyhubili jsme je jako *klatá*, jako jsme učinili chešbónskému králi Síchonovi; vyhubili jsme každé město jako *klaté*... Tak jsme v oné době vzali z rukou dvou emorejských králů, kteří byli v Zajordání, zemi od potoka Arnónu až k Chermónskému pohoří. (Chermón nazývají Sidónci *Sirjón* a Emorejci jej nazývají Senír.)

Města emorejských království, opevněna vysokými hradbami s branami a závorami, byla vyhubena jako *klatá*, což byla forma definitivního Hospodinova soudu. Dvojitý pojmenování tohoto pohoří (Sirjon – Chermón) tak evokuje něco pevného, nedobytného, obrněného (jako pancír), zároveň ovšem proklatého. Hospodin, který nutí Sirjon poskakovat jako mladého býčka, tak vlastně vykonává svým hlasem soud nad Baalem, který zde sídlí. Jde o mnohavrstevnou protibaalovskou polemiku, o Baalovo zesměšnění, znevážení, zpochybnění, zviklání, zneschopnění a odsouzení.

Motiv Hospodinova ničivého soudu je v našem žalmu naznačen také ve v. 10, kde se mluví o Hospodinově trůnění nad potopou. Jedná se zde o potopu popsanou v Gn, neboť slovo *mabul* מַבּוּל, jehož je zde použito, se vyskytuje v celém SZ jen 12×, z toho 11× v Gn 6–11 a jednou právě zde. To, že Hospodin sídlí nad potopou, je další obraz, který naznačuje jeho svrchovanost. V chaosu potopy on nepohnutě sedí na trůnu jako král. Tak se stává jediným místem, ze kterého je možno znovu začít, jedinou jistotou, na které je možno se orientovat.

<sup>3</sup>JAN HELLER, Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Centrum biblických studií, 2003. s. 436.

<sup>4</sup>HELLER, Výkladový slovník, s. 198.



Hospodin je dle paralelismu ve verši 3 a 8 zaměnitelný se svým hlasem, jenž je projevem jeho moci. Hospodin mocí svého hlasu destabilizuje falešné jistoty (bohy), jejichž obrazem jsou v žalmu mohutné cedry a hory – anebo podle Dt „města opevněná až k nebi“ (Dt 1,28; Dt 9,1). Je to vlastně jiná forma vyjádření soudu nad lidskou zpupností a pýchou, která našla svůj výraz v modlářství. Tento soud se neodvívá na rovině verbální, jak je tomu v SZ většinou (zvláště u proroků), ale zvukové mohutnosti. Je to jiná forma toho, co vychází z Hospodinových úst, jiná forma Hospodinova slova, které se děje. V žalmu 29 je toto dění patrné. Hospodinův hlas, stejně jako jeho slovo, projevuje svoji moc, moc destruktivní pro jeho protivníky, současně však moc konstruktivní pro jeho lid (viz žehnání pokojem: v. 11). Otrásá a tak tříbí to, co se jeví jako neotřesitelná jistota. Tímto přetřásáním ukazuje co je skutečně pevné, jisté, spolehlivé, co ob stojí a v čem je možné nalézt pokoj.

Tak celý žalm 29 končí „žehnáním lidu skrze pokoj“, neboť cílem Hospodinova soudu je pokoj pro jeho lid. Soud nad lidskou pýchou, majetnictvím a modlářstvím (baalismem) ústí do požehnání pokoje. Snad právě tento zlom vedl k tomu, že byl žalm zařazen do liturgie svátku stánků. Zpívá se v jejich 8. den,<sup>5</sup> tedy při jejich vyvrcholení.

Svátky stánků následují po dni smíření, který byl zároveň dnem soudu. Byly to svátky novoroční, při nichž byl Hospodin nastolován (intronizován) na celý další rok jako svrchovaný král, vládnoucí nad celou přírodou a lidem Izraele. Hymny zpívané při Hospodinově nastolování na trůn patřily k podzimnímu novoročnímu rituálu.<sup>6</sup> Tomuto užití by v žalmu 29 odpovídal akcent na Hospodinovu moc, sílu, vážnost, úctyhodnost a královské trůnění, obzvláště v. 10: „Hospodin bude trůnit jako král navěky.“ Kultické zvolání *adonaj melech*, יהוה מלך, proznívá také žalmem 10, 47,

<sup>5</sup>Podle svědectví nadpisku v Septuagintě (překlad Starého zákona do řečtiny).

<sup>6</sup>První studie věnovaná přímo tématickému výkladu královského nastolování na starověkém Předním východě a jeho podobě v biblických žalmech pochází od badatele SIGMUNDA MOWINCKELA. Tento autor se v díle Psalmenstudien II., Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania: Jacob Dybwad, 1922, pokoušel systematicky rekonstruovat hypotetickou podobu biblického Novoročního svátku, který dle jeho soudu byl Hospodinovou intronizační slavností. Od té doby došlo k četným diskusím v otázkách filologických ale i v problematice náboženských komparativních dat. V posledních letech se objevuje stále více odborných článků a monografií (např. OSWALD LORETZ, Zur Zitat-Vernetzung zwischen Ugarit-Texten und Psalmen, in Ugarit Forschungen 26 (1994), s. 225–241), jež obhajují podobnosti v pojetí královské ideologie i struktury. Můžeme tedy, alespoň částečně, rekonstruovat kontext, v němž se prapůvodní verze královských hebrejských hymnů asi utvářely.

93, 96, 97, 99 a 110. Někteří badatelé<sup>7</sup> přicházejí s teorií, že toto zvolání pravděpodobně koresponduje se zvoláním polekaného Móta: „Ať si Baal usedne na trůn svého království, na křeslo své vlády!“<sup>8</sup>

Podobně implicitně protibaalovský text najdeme v 1Kr 19,11–13. Po 18. kapitole, ve které je protibaalovská polemika zcela explicitní, přichází oddíl, ve kterém se Hospodin zjevuje Eliášovi na Boží hoře Chorébu. Refrémem těchto veršů je Hospodinova nepřítomnost v tradičně baalovských způsobech demonstrací božské moci. Baal je vládcem blesku, hromu, bouře a deště, zde ovšem Bůh není ve větru, zemětřesení ani ohni.

Je to naopak tichý a jemný hlas, na který Eliáš reaguje. Tento hlas je zaměnitelný s Hospodinovým slovem. Ve verši 9 čteme: „Tu k němu zaznělo slovo Hospodinovo. Bůh mu řekl: Co tu chceš, Elijáši?“ a ve verši 13: „Tu mu hlas pravil: „Co tu chceš, Elijáši?““ Tutéž otázku mu klade poprvé slovo Hospodinovo, podruhé onen hlas. Hlas a slovo jsou zde tedy zaměnitelné entity. Je ovšem problematické, jak píše Thorleif Boman, „identifikovat bez dalšího Hospodinovo „slovo“ (דבר) a jeho „hlas“ (קול). Slovo vyjadřuje sice mocnou, ale hlavně smysluplnou Boží řeč, zatímco hlas představuje především Boží působení skrze přírodní síly, což byla obvykle Baalova sféra.“<sup>9</sup>

Hlas chorébské epifanie (1Kr 19,12) je ovšem hlas jemný a tichý, doslova „hlas jemného křehkého mlčení“ (קול רוממה דקה). To je paradoxní vyjádření. Hlas mlčení, který ovšem oslovuje a klade závažné životní otázky (מה לך בזה אליה). Hlas, který je slyšet spíše z nitra než z venku, to je hlas Hospodina. Takto vylíčený hlas je ovšem protikladem toho, co líčí Ž 29 nebo Am 1,2: hlas jako burácení, jako mohutný, neartikulovaný, bázeň budící, „baalovský“ řev.

Na tom, jak odlišně je ve SZ pojímán Hospodinův hlas (burácení i tiché slovo), můžeme vidět dvě roviny protibaalovské polemiky. V případě burácení se jedná o hlas Hospodinův, nikoliv Baalův, jde tedy o přeznačení baalovského textu na text vypovídající o Hospodinu. V případě Hospodinova hlasu jako smysluplného oslovení, jde o jeho nezaměnitelnost s projevem přírodních sil, tedy o to, že Hospodin není přírodním božstvem baalovského typu.

<sup>7</sup>Viz BARUCH MARGALIT, A Matter of „Life“ and „Death“: A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4–5–6), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980, s. 190. Srov. DAVID C. MITCHELL, The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms, Sheffield: Sheffield Academia Press, 1997, s. 245.

<sup>8</sup>KTU 1.6.VI 33–35, in STEHLÍK s. 155.

<sup>9</sup>THORLEIF BOMAN, Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, s. 47.

**Keywords:**

Psalm 29 – Baal – Ugarit – chiasmic structure – topography of psalms – the word of Yahweh – the voice of Yahweh.

**Klíčová slova:**

Žalm 29 – Baal – Ugarit – chiastická struktura – topografie žalmů – slovo Hospodinovo – hlas Hospodinův.



## II. Historické studie



# Mezopotamské kultické sochy: svátostné setkání s božským<sup>1</sup>

*Michael Dick, New York*

**Summary: The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity** The article surveys the theology and practice of producing and veneration of Mesopotamian cult statues. In particular the *Mīs Pī* ritual, recreating the godly qualities to a statue, is compared to the Roman Catholic understanding of Eucharistic transubstantiation. The common feature of the rituals compared be the attempt to make the deity in ritual really present.

**Teze:** Tvrdím, že mezopotamské kultické sochy<sup>2</sup> jsou zvláštní teofanií či epifanií, kterými se moc a účinnost božstev zpřístupňuje těm, kdo je uctívají. Je to hlavní cesta sebeodhacení bohů (*deus extra effigiem non est*).<sup>3</sup> Řada současných badatelů se obrací k různým filozofickým systémům, aby tento vztah mezi obrazem a božstvem vysvětlila (viz C. S. Peirceova semiotická distinkce mezi druhy znaků a „ontologická nerozlučnost obrazu a toho, co zobrazováno“ u H. G. Gadamera). V této přednášce se toto epifanické pouto pokusím objasnit pomocí římskokatolické teologie reálné přítomnosti (*transubstanciace*) v eucharistii. Nejsem první, kdo si tuto analogii uvědomil. V článku „Graven Image“ Jacobsen říká, že při obřadu *Mīs Pī* dochází k transubstanciaci sochy.<sup>4</sup> Karen Wilsonová v recenzi mé knihy *Born in Heaven Made on Earth* z roku 1999<sup>5</sup> poznamenává, že proměna lidského díla v božské se denně odehrává při katolické mši. Sám

---

<sup>1</sup>Asyrologické zkratky lze najít v chicagském asyrském slovníku (Chicago Assyrian Dictionary) a v knize RYKLE BORGERA, Handbuch der Keilschriftliteratur, Berlin: De Gruyter, 1967, 1975.

<sup>2</sup>Soukromé sochy božstev jsou také legitimním předmětem výzkumu (přítomnost božstva v soukromém obraze boha). Vzhledem k nepoměrně většímu množství dat oficiálních kultických obrazů se však zaměřuji na ně.

<sup>3</sup>KARL VAN DER TOORN, The Iconic Book, in KARL VAN DER TOORN, The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, Leuven: Peeters, 1997, s. 235.

<sup>4</sup>THORKILD JACOBSEN, The Graven Image, in PATRICK D. MILLER, PAUL D. HANSON and S. DEAN MCBRIDE, Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of Frank Moore Cross, Philadelphia: Fortress press \*Press?, 1987, s. 29.

<sup>5</sup>MICHAEL B. DICK a CHRISTOPHER WALKER, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia, in MICHAEL B. DICK, Born in Heaven, Made on Earth, The Creation of

jsem takové srovnání učinil již ve své knize (s. 57, pozn. 2). Berlejungová ve článku z roku 1998 tento vztah naznačuje:

Bůh a obraz spolu byli podstatným způsobem spjaté, takže božstvo bylo ve svém obraze *reálně přítomné*.<sup>6</sup>

Ještě zřetelnější byla podobnost mezi teologií kultického obrazu a eucharistií<sup>7</sup> v křesťanském středověku, kdy k liturgické funkci eucharistie v první řadě patřilo, aby se – stejně jako mezopotamský kultický obraz – vystavovala při procesích. V následující studii bych chtěl tuto analogii dále rozvinout.

Na následujících ilustracích můžeme obě „procesí“ porovnat. První obrázek je kresba „procesí“ kultických soch přejatá z kresby od Layarda, jejíž originál již neexistuje.<sup>8</sup> Druhý je z procesí Božího těla, iluminace z katalánského breviáře Martina z Aragonu z patnáctého století.<sup>9</sup>

Tato esej má čtenáři přiblížit základní prvek mezopotamského náboženství, totiž kultický obraz. Mezopotamské náboženství je od nás vzdálené

---

the Cult Image, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999, s. 55–121. Recenze Wilsonové – BASOR 19 (2000), s. 87.

<sup>6</sup>„Gott und Bild waren wesentlich miteinander verbunden, so dass die Gottheit in ihrem Bild *real präsent* war.“ in: ANGELIKA BERLEJUNG, Geheimnis and Ereignis, Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien, Jahrbuch für Biblische Theologie 13 (1998), s. 110.

<sup>7</sup>Definici římskokatolického pojetí transsubstanciacce najdeme v HENRICUS DENZINGER, ADOLPHUS SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Barcelona: Herder, 1965, dále pouze: DS. DS § 1642, Tridentický koncil, březen 1555 za Julia III., uvádí: *per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius* („Konsekrací chleba a vína se uskutečňuje proměna veškeré substance chleba v substanci těla našeho pána Krista a proměna substance vína v jeho krev“). Lutherova teologie *konsubstanciacce* by se pravděpodobně na údaje ze starověkého Blízkého východu dala uplatnit také.

<sup>8</sup>AUSTEN HENRY LAYARD, The Monuments of Niniveh from Drawings Made on the Spot, Vol. I, London, 1849, s. 65. O tomoto obrázku píše Berlejungová, viz ADELE BERLEJUNG, Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die Alttestamentliche Bilderpolemik, Orbis Biblicus et Orientalis 162, Fribourg: Universitätsverlag, 1998, s. 41–42, dále jako BERLEJUNG, Theologie der Binder. Zahrnutí tohoto obrázku zde není zcela namístě, protože to nepochybně je procesí zajatých soch, které dobyté odvázejí do zajetí. Nicméně tato kresba novoasyrských ortostatů evokuje představu procesí. Vynikající pojednání o procesích v Mezopotámii má BEATE PONGRATZ-LEISTEN, *Ina Šulmi Īrub*: Eine Kulttopographische und Ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien Im I. Jahrtausend v. Chr., Mainz am Rhein: Phillip von Zabern, 1994.

<sup>9</sup>BNF, Roth 2529, fol. 248v, Breviář Martina z Aragonu.



více než dva tisíce let. Ještě více nám ho „vzdálil“, ano démonizoval, zvyk vysmívat se modlám v Deuteroizajášovi.<sup>10</sup>

Moderní západní čtenář tedy bude stěžít kultický obraz vnímat v pozitivním světle. Proti ikonickým náboženstvím byl Západ naočkován ikonoklasmem judaismu, islámu a několika ikonoklastických křesťanských hnutí (byzantského, karolinského a reformačního). Mnoho lidí proto není schopno ocenit moderní ikonická náboženství, jako je například hinduismus. Tato esej se snaží ukázat, že snaha mezopotamského náboženství (zdokumentovaného nejlépe ze všech starověkých náboženství) „oživit“ či posvětit kultický obraz je nápadně podobná obřadním úkonům některých hlavních křesťanských náboženství. Mohou-li se stát bohem chléb a víno, proč by se jimi nemohly stát kámen a dřevo?

## Varování:

Potíže při popisu mezopotamské teologie kultického obrazu jsou nemalé. Ačkoli nesdílím úplnou skepsi ohledně naší schopnosti porozumět tomuto náboženství, jak ji zastával např. Oppenheim („Proč by se neměly psát dějiny dějiny mezopotamského náboženství“),<sup>11</sup> překážky jsou skutečně obrovské. Metodologie zvolená v této kapitole se proto na první pohled může zdát chybná. Mé prameny, archeologické i textové, jsou vzaty z různých zeměpisných oblastí a časových období. Obecné závěry, k nimž dospívám, proto vyžadují přezkoumání a jsou předběžné.

---

<sup>10</sup>Viz MICHAEL B. DICK, Second Isaiah's Parody on Making a Cult Image (Isaiah 40:18–20; 41:6–7) and the Babylonian *Mīs Pī*, in KLAUS-DIETRICH SCHUNK a MATTHIAS AUGUSTIN, „Lasset Uns Brücken Bauen...“ Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Held in Cambridge 1995, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, s. 193–202; KNUT HOLTER, Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.

<sup>11</sup>A. LEO OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, Chicago: University of Chicago, 1946, s. 172. (Viz též česky A. LEO OPPENHEIM, Starověká Mezopotámie: Portrét zaniklé civilizace, Praha: Academia, 2001) Pro tuto nemožnost uvedl dva důvody: povahu dostupných poznatků a překážky v pojmovém aparátu.

## Povaha bohů

Mezopotamští bohové jsou tělesní:<sup>12</sup> mají, stejně jako my, výšku, věk, pohlaví, přitažlivost a ve výjimečných případech i smrtelnost. Tento antropomorfismus<sup>13</sup> plyne z nejstarších sumerských před-sargonských onomastik: *dingir-a-mu* (*gu*<sub>10</sub>), *dingir-ama-gu*<sub>10</sub>, *utu-šeš*, *utu-men-su*<sub>13</sub>, „Utu má daleko sahající korunu“.<sup>14</sup> Mezopotamští bohové potřebují jídlo, pití, oblečení, šperky, očistu, cestování, hudbu, parfémy a sex. Tomu odpovídá antropomorfní kultické zobrazení a to je také východiskem pojetí *latreia* antiky na Blízkém východě. Ježíšova tělesnost, která pramení z křesťanské víry v inkarnaci, je pak nutnou podmínkou pro eucharistickou přítomnost.

Ve Starověku jsou popsána božstva, která se snaží dosáhnout jisté míry transcendence. Lidé je nezakoušejí stejně jako jiné lidské postavy (Hendelův „transcendentní antropomorfismus“).<sup>15</sup> Mardukův vzhled v *Enūma Eliš* (I,94) „bylo nemožné pochopit, obtížné si představit (*hasāsīš lā natṭā amāriš pašqa*).“ To ostatně plyne i z následujícího popisu: „čtyři byly jeho uši, čtyři oči, když pohnul rty, tu vzplanul oheň. A ty čtyři uši byly obrovské.“ (EE I 95–96) Ve chvalozpěvu Ninurtovi mají údy tohoto boha kosmické rozměry: „tvé oči, pane, jsou Enlil a Ninlil... tvá obočí jsou sluneční prstence... tvarem tvých úst, pane, je večernice.“<sup>16</sup> Podle Alasdaira Livingstona takové texty „svými těžko představitelnými popisy jen vyzdvihují nepopsatelnost božského.“<sup>17</sup> Božská přítomnost v chrámu *papāhu*, na podstavci, ve výklenku pod baldachýnem a se závěsy okolo opticky zachovávala tuto transcendenci, podobně jako ji zachovává závěsem zahalený tabernákl s hostií v římskokatolickém kostele.

---

<sup>12</sup>BURKHARD GLADIGOW, *Gottesvorstellungen*, Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998, s. 32–49.

<sup>13</sup>Možná by bylo správnější řídit se starověkými blízkovýchodními antropogonickými mýty a označit nás lidi za teomorfní.

<sup>14</sup>GEBHARD J.SELZ, *The Holy Drum, the Spear, and the Harp: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia*, in IRVING L. FINKEL a MARK J. GELLER *Sumerian Gods and Their Representations*, Groningen: Styx, 1997, s. 185–186, n 8, dále jako FINKEL a GELLER, *Summerian Gods*.

<sup>15</sup>RONALD S. HENDEL, *Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Izrael*, in KAREL VAN DER TOORN, *The Image and Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Peeters, 1997, s. 207. Dále jako HENDEL, *Aniconism and Anthropomorphism*.

<sup>16</sup>HENDEL, *Aniconism and Anthropomorphism*, s. 208.

<sup>17</sup>ALASDAIR LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford: Clarendon Press, 1986, s. 93.

## Kultický obraz

Pro archeology je vždy těžké stanovit, že nějaká socha představuje kultické zobrazení boha. Potřebovali bychom definici takové „kultické sochy“. Berlejungová popisuje kultické zobrazení jako

...hmatatelné a popsatelné znázornění hlubší skutečnosti, manifestace neviditelné reality. Takové zobrazení činí neviditelné viditelným a vede věřícího přímo ke skryté skutečnosti.<sup>18</sup>

Přívlastek „kultické“ vybízí k úvaze o funkci tohoto zobrazení. Na rozdíl od votivních obrazů, soukromých soch bohů či zobrazení monarchy bylo kultické zobrazení<sup>19</sup> středem veřejné *latreia* a znamenalo oficiální přítomnost božstva, kolem kterého se obřady odehrávaly. Kultické zobrazení tak funguje jak na horizontální (*ālu* [město] – *šeru* [pustina]), tak na vertikální rovině (*šamū* [nebesa] – *eršetu* [podsvětí]). Podél podobných os se odehrává eucharistie: nebe–země, oltář–společenství (*communio*).

Vyvinuly se jisté umělecké kanonické principy: velikost (relativní a absolutní), velké oči, sukně či oděv s volány, koruna s rohy, určitá zbraň nebo symbol (*šurrinu*, *miṭtu* nebo *kakku*) spojené s určitým božstvem.<sup>20</sup> Neměli bychom však očekávat, že se takových kultických zobrazení zachovalo mnoho. Z textů se totiž dozvídáme, že mívaly dřevěné jádro podléhající zkáze, bývaly pozlacené a oděné do drahého šatu (*šukuttu*), který ovšem zpravidla někdo brzy ukradl.<sup>21</sup> Navzdory těmto omezením však několik sošek bohů bylo nalezeno, žádnou z nich ale nelze jednoznačně zařadit do doby před třetím tisíciletím př. n. l.<sup>22</sup> Agnes Spycketová<sup>23</sup> na základě toho zpochybnila archeologické i textové důkazy, hovořící pro existenci antropomorfních kultických soch *před* novosumerským obdobím (UR III).

<sup>18</sup>BERLEJUNG, *Theologie der Bilder*, s. 6: „...die sinnhafte und beschreibbare Erscheinung einer tiefer gründenden Wirklichkeit, die Manifestation unsichtbarer Realität. Ein solches Bild macht also Unsichtbares sichtbar und führt den Betrachter geradewegs in die verborgene Wirklichkeit.“

<sup>19</sup>Je důležité si uvědomit, že obřad *Mis Pi* nebyl určen pouze pro antropomorfní „sochy“, nýbrž mohl být použit také pro jiné předměty, o nichž se mělo za to, že ztělesňují božství, jako například sluneční disk. Viz BERLEJUNG, *Theologie der Bilder*, s. 181–182.

<sup>20</sup>WILLIAM W. HALLO, *Cult Statue and Divine Image: A Preliminary Study*, in WILLIAM W. HALLO, JAMES C. MOYER a LEO G. PERDUE, *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, s. 4–5.

<sup>21</sup>HERBERT SAUREN, *Review of Spycket's Les Statues*, *Journal of Semitic Studies* 14 (1969) s. 118.

<sup>22</sup>Pro diskuzi a bibliografii viz BERLEJUNG, *Theologie der Bilder*, 1998, 35 n. s. 191.

<sup>23</sup>AGNES SPYCKET, *Les statues de culte dans les textes Mésopotamiens des origines à la Ière Dynastie de Babylone*, *Cahiers de la Revue Biblique* 9, Paris: J. Gabalda, 1968. Dále jako SPYCKET, *Les statues*.

I když archeologie argumenty Spycketové nevyvrátila, přesto se zdá raná existence takových kultických soch bohů téměř jistá.<sup>24</sup> Například záznam vojenského tažení ambiciózního *ensiho* města Ummu Lugal-zagesiho (asi 2340 př. n. l.) proti Uru-inimginovi uvádí:

V Sagubu, v chrámu bohyně Amageštin plenil (Lugal-zagesi); bohyně Amageštin oloupil o její vzácné kovy a lazurity. A hodil ji do studně.<sup>25</sup>

Tato pasáž se jasně vztahuje k její kultické soše.<sup>26</sup> Také zmínky o cestách bohů (uváděné v textech a zobrazované na pečetích), které předcházejí novosumerskému období, se zřejmě týkají jenom přepravy božského obrazu.<sup>27</sup> Amietův motiv *dieu-bateau* pochází z glyptiky<sup>28</sup> rané dynastie a pravděpodobně zachycuje přepravu kultického obrazu.<sup>29</sup> Pettinato<sup>30</sup> uvádí předsargonské sumerské názvy měsíců, jakými jsou například následující názvy z Lagaše, které se zmiňují o kultické soše.

Měsíc, ve kterém bohyně Baba jde do své nové svatyně.

To, že zde chybí sumerská fráze *alam/dùl DN* „socha DN“ (přínejmenším před obdobím Isin/Larsa, a často i po něm), by nás nemělo překvapovat, protože v mezopotamském náboženství se oběti nekladly před *sochu*, nýbrž před *boha*. Socha byla živým ztělesněním božstva,<sup>31</sup> skutečností

<sup>24</sup> „nepochybná existence kultických soch již v polovině třetího tisíciletí.“ (GEBRAHD J. SELZ, *The Holy Drum, the Spear, and the Harp: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millenium Mesopotamia*, in FINKEL a GELLER, *Summerian Gods*, s. 168, srov. pozn. 7 § 8 na s. 185–186)

<sup>25</sup> HORST STEIBLE, *Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften*, *Freiburger Altorientalische Studien* 5/I–II, Wiesbaden, 1982, Urukagina 16: 6:11–7:6

<sup>26</sup> GEBHARD SELZ, *Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Šaša: Ein Beitrag Zum Problem der Vergöttlichung*, *Acta Sumerologica (Japan)* 14 (1992) s. 246.

<sup>27</sup> HERBERT SAUREN, *Review of Spycket's Les Statues*, *Journal of Semitic Studies* 14 (1969) s. 116–119.

<sup>28</sup> PIERRE AMIET, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1961, s. 177; dále jako AMIET, *La glyptique mésopotamienne*. Tyto obrazy jsou rovněž příkladem procesí popsaných v poznámce 8.

<sup>29</sup> E. JAN WILSON, „Holiness“ and „Purity“ in Mesopotamia, *Alter Orient und Altes Testament* 237, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994. 27. Je zajímavé si povšimnout, že v tomto motivu *dieu-bateau* se nejprve objeví antropomorfní božský portrét, a až poté se objeví symbolické zobrazení (např. hvězda). Protiřečí to vývoji, který někteří badatelé předpokládali (AMIET, *La glyptique mésopotamienne*, 1980, s. 178).

<sup>30</sup> GIOVANNI PETTINATO, *Review of Spycket's Les Statues*, *Bibliotheca Orientalis* 26 (1969) s. 212; dále jako PETTINATO, *Review of Spycket*.

<sup>31</sup> PETTINATO, *Review of Spycket*, 1969, s. 213; H. SAUREN, *Review of Spycket's Les Statues*, 1969, s. 118; G. SELZ, *Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Šaša: Ein Beitrag Zum Problem der Vergöttlichung*, s. 247–248

tedy bylo božstvo, nikoli socha! Naproti tomu oběti kladené před *sochy* žijících králů a jiných smrtelníků se touto frází označovaly.<sup>32</sup>

Podobným způsobem nazývá římskokatolická mše posvěcený chléb a víno „tělem Kristovým“ a „krví Kristovou“. Podobně bývají chléb a víno neseny před věřícími v procesí. Podobně po konsekraci, když kněz pozvedá eucharistický chléb, uvádí tridentský misál: „Tělo Kristovo se pozdvihuje k bohoslužbě.“

Mezopotamské sochy byly často z dřevěného nebo živočišného jádra (v eposu o Errovi se dřevo nazývá „tělem bohů“), byly pozlacené či postříbřené a oblečené do nákladných oděvů se zlatými a stříbrnými trpytkami, ne nepodobné Pražskému jezulátku.<sup>33</sup> Bůh musel být přenosný, aby se dal o svátcích odnést do svých různých svatyní. Božství sochy se projevovalo trpytem a nádherou (*puluhtu/melammu/namurratu*), jichž se dosahovalo pomocí zlatého oděvu a trpytem okování ze vzácných kovů.<sup>34</sup> Představu, jak takové sochy vypadaly, si alespoň v novoasyrském období můžeme udělat z dopisů, které zmiňují zlato na kování a kameny namísto očí, vousů, uší atd.<sup>35</sup> O podobě takových kultických zobrazení svědčí také novoasyrský dopis jistého Mar-Issara vladaři Asarhaddonovi. Novoasyrský úředník, *alahhinu*, odpovídal za (*puttuchu naši*) kontrolu šatníku a klenotnice všech bohů (TÚG.HI.A *lubussu šukuttu ša ilâni gabbu amāru*).<sup>36</sup> Novobabylonská svatyně znala obřad *lubuštu*, při němž byli bohové pravidelně oblékáni.<sup>37</sup> Různé božské oděvy sochy vlastně vyjadřovaly různé skutečnosti či aspekty spojené s určitým bohem. Tak například oděv *šer'itu*, který na sobě při svátku Nového roku míval Marduk, symbolizoval v mýtu *Enūma*

<sup>32</sup>W. W. HALLO, *Cult Statue and Divine Image: A Preliminary Study, Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, s. 68.

<sup>33</sup>PEGGY JEAN BODEN, *The Mesopotamian Washing of the Mouth (Mis Pi) Ritual: An Examination of Some of the Social and Communication Strategies Which Guided the Development and Performance of the Ritual Which Transferred the Essence of the Deity Into Its Temple Statue*, Ph. D. Diss., Near Eastern Studies, Chicago: The Johns Hopkins University, 1998, s. 11 (dále jako BODEN, *Washing of the Mouth*)

<sup>34</sup>ELENA CASSIN, *Forme et identité des hommes et des dieux chez les Babyloniens*, in CHARLES MALAMOUD and JEAN-PIERRE VERNANT, *Le temps de la réflexion Vol. VII: Corps des Dieux*, Paris: Gallimard, 1986, s. 74.

<sup>35</sup>STEVEN W. COLE and PETER MACHINIST, in SIMO PARPOLA, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, State Archives of Assyria XIII, Helsinki: Helsinki University Press, 1998, s. 46–47.

<sup>36</sup>ERICH EBELING, *Stiftungen und Vorschriften für Assyrische Tempel*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut Für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 23; Berlin: Akademie-Verlag, 1954, 24 ii 9; KARLHEINZ DELLER, *Zur Syntax Des Infinitivs Im Neuassyrischen*, *Orientalia Nova Series* 31 (1962) s. 226–227.

<sup>37</sup>CAD L 235a.

*Eliš* vodu (Tiamat), kterou přemohl.<sup>38</sup> Existoval dokonce speciální obřad *Mīs Pī* pro renovaci bohů, kteří zcházrali.<sup>39</sup> V rozsáhlém kompendiu o znameních *šumma ālu* čteme, že fyzický vzhled boha/sochy ve veřejném procesí (*Akītu*) byl známkou toho, jaké má božstvo s městem plány.

Když Marduk na začátku roku odchází ze svatyně Esagila a má otevřená ústa, Enlil v hněvu pozvedne svůj hlas proti zemi.

Když má Marduk zavřené oči, obyvatelé země zakusí neštěstí.

Když má Marduk zasmušilý obličej, ovládne zemi hladomor.

Když má Marduk zářivý obličej, Enlil nechá navždy zářit zemi.<sup>40</sup>

## Vztah mezi kultickou sochou a božstvem

Jak Mezopotamci pohlíželi na vztah mezi kultickým obrazem a božstvem? Odpověď není jednoduchá, a jak jsem již varoval v úvodu, bude se různit jak na diachronní, tak na synchronní ose, v čase i v prostoru. Mezi badateli dnes v otázce vztahu božstva a obrazu nepanuje jednotný názor. E. M. Curtis tvrdí, že „Mezopotamci věřili, že božstvo je v kultické soše přítomno.“<sup>41</sup> Avšak R. E. Friedman roli kultické sochy vidí pouze v tom, že má věřícího „upomenout“ na přítomnost božstva, tak jak to činí obraz v křesťanském kostele.<sup>42</sup> Jak Mettinger<sup>43</sup> i Berlejungová<sup>44</sup> na výzkum kultických obrazů aplikují metody současné filozofie symbolů. Mettinger se opírá o C. S. Peirce, Berlejungová o H. G. Gadamera.

V této přednášce používám analogii římskokatolické teologie „eucharistické přítomnosti“. Pro pravoslavné a římskokatolické křesťany se chléb

---

<sup>38</sup>A. BERLEJUNG, Geheimnis und Ereignis: Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Jahrbuch Für Biblische Theologie 13 (1998) s. 126.

<sup>39</sup>Viz CHRISTOPHER WALKER and MICHAEL B. DICK, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pī Ritual, State Archive of Assyria Literary Texts 1; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, TuL 27 in Appendix, s. 226–245. Dále jako WALKER a DICK, The Induction.

<sup>40</sup>Uvádí KAREL VAN DER TOORN, The Iconic Book, in KAREL VAN DER TOORN, The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, Leuven: Peeters, 1997, s. 234.

<sup>41</sup>EDWARD M. CURTIS, Images in Mesopotamia and the Bible: A Comparative Study, in WILLIAM W. HALLO, BRUCE W. JONES and GERALD L. MATTINGLY, The Bible in the Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context III, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990, s. 42.

<sup>42</sup>RICHARD ELLIOT FRIEDMAN, Who Wrote the Bible?, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1987, s. 35.

<sup>43</sup>TRYGGVE N. D. METTINGER, No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995, s. 20–23.

<sup>44</sup>BERLEJUNG, Theologie der Bilder, s. 6–11.

a víno během eucharistického obřadu stávají reálnou přítomností nebeského Ježíše,<sup>45</sup> existují však stále ve formě chleba a vína. Tato eucharistická analogie nám pomáhá porozumět teologii starověkého blízkovýchodního kultického obrazu. Slovy eucharistické modlitby a vzýváním Ducha Svátého (v pravoslavné tradici) se chleba a víno, vytvořené lidskýma rukama, stávají Ježíšovou reálnou přítomností. Mohl bych samozřejmě použít také Lutherova pojetí *consubstanciace*. Tyto jemné akademické rozdíly mezi transsubstanciací a konsubstanciací by babylonského *āšipu* (naštěstí) nezapadly.

On (Ježíš) neřekl „toto je symbol mého těla a mé krve,“ nýbrž „toto je mé tělo“ a „toto je má krev.“ Tím nás učil, abychom nehleděli na přirozenost těch věcí, poněvadž tím, že se stanou eucharistií, promění se ty věci v tělo a krev Kristovu. (Theodor z Mopsuestie, *Výklad 26,26*, *Patrologia Graeca 66.173*)<sup>46</sup>

Rovněž tak se kultickým obřadem (*Mīs Pī*) – tím, co se při něm říká (*šiptu = legomena*) i koná (*epištu = dromena*) – stává v očích vyznavačů „práce lidských rukou“ reálnou přítomností božstva (nikoli pouze symbolem!).<sup>47</sup>

## „Reálná přítomnost“ a nebeská přítomnost

Jak již bylo řečeno, v Babylónii se oběti přinášely před samotného boha Marduka, nikoli před Mardukovu sochu! Poznáváme to v mistrovském teologickém díle Kabti-iláni-Marduka z osmého století př. n. l., v eposu o Errovi. Žalostný osud Mardukovy sochy, která skončila s obličejem pokrytým sazemi a poničeným oděvem, postihl Marduka samotného. Ten

---

<sup>45</sup>Novus Ordo Missae (1970): „...tento chléb, jež dala zem a vytvořily lidské ruce. Stane se nám chlebem života.“

<sup>46</sup>Je ironií, že sedmý ekumenický koncil v Nikaji (787) odlišuje eucharistii od ikony: „Ani náš Pán, ani apoštolové nikde neprohlásili, že nekrvavá obět podávaná knězem je ikonou či obrazem... Po konsekraci jsou tělo a krev Kristovy skutečně přítomny.“ (Acta Conciliorum 4.309, 372.)

<sup>47</sup>BERLEJUNG, *Theologie der Bilder*, s. 177 pozn. 932, má pravdu, že socha byla již bohem před *Mīs Pī*, na základě jejího božského původu. BODEN, *Washing of the Mouth*, klade důraz na to, že obraz je nejdříve hmotný, a bohem se stává. Obě mohou mít pravdu, poněvadž v obřadech může být cíle liturgie prolepticky dosaženo již na počátku. Tak se při římskokatolické eucharistii o chlebu a víně prolepticky mluví jako o „tělu a krvi Kristově“ ještě před konsekrací. Argumenty Bodenové o používání neosobního sumerského zájmena *-bi* v zakladle *én ab-na ní-bi-ta è-a* jsou však slabé. „Svědčí to o tom, že se na sochu pohlíželo jako na hmotný objekt“ (BODEN, *Washing of the Mouth*, s. 179). Jak naznačuje MARIE LOUISE THOMSEN, *The Sumerian Language: An Introduction to Its History and Grammatical Structure*, *-bi* a *-ani* se v pozdějších sumerských textech často zaměňovaly.

si svůj žalostný stav uvědomí, teprve když na něj poukáže potměšilý bůh Erra.

Co se to stalo s tvým oděvem (*šukuttu*), s odznaky tvého panování, jasnými jako hvězdy na nebi? Byl pošpiněn! Co se to stalo s korunou tvého panování, jež Echalanki rozjasnila jako Etemenanki? Její povrch je zahalen! (I 127–129)<sup>48</sup>

Epos o Errovi vysvětluje, že pokud má socha zpustošený vzhled, božstvo může svůj obraz opustit. Erra ujišťuje Marduka, že bude vládnout místo něho po dobu jeho nepřítomnosti, zatímco se jeho socha bude opravovat.

Erra otevřel ústa a promluvil k princí Mardukovi: „Dokud nevstoupíš do toho domu, princí Marduku, dokud Girra neočistí tvůj šat a ty se nevrátíš na své místo, do té doby budu místo tebe vládnout.“ (I 180).

Podobně si povšimneme, držíme-li se našeho eucharistického, teologického paradigmatu, že v roce 1443–4 si ženevský arcibiskup stěžuje na stav eucharistického chleba v kostele sv. Sixta:

Tělo Kristovo je chováno v neúčtě, rozdroleno na droby v patěné mezi prachem a červy, bez řádného ubrousku.<sup>49</sup>

Když Sinacherib odvezl v roce 689 př. n. l. Mardukovu sochu z Babylonu, znamenalo to ve skutečnosti jakýsi Mardukův asyrský exil, jak se dozvídáme z teologicky významného *Mardukova ordálu*, poprvé vydaného Zimmerem.<sup>50</sup> Čteme zde, že Marduk prohrál soudní při (*rib*, jako Ž 82?), kterou proti němu vedl bůh Aššur, načež byl deportován do Asýrie. Jak to zaznamenává kronika novoročního svátku *Akitu*:

Osm let Sinacheribovy vlády, dvanáct let Aššurbanipalovy vlády, dvacet let zůstal Bél v Aššuru.<sup>51</sup> (Kronika 1431–1433).

V jednom městě či dokonce v jedné svatyni mohlo být současně více soch (např. v Esagile v Babylonu bylo několik Mardukových soch, každá nazvaná jiným jménem, v Arbailu zase různé sochy Ištariny).<sup>52</sup> Socha tak není zaměnitelná s božstvem, dokonce ani když jde o zobrazení „reálně

<sup>48</sup>Překlad podle LUIGI CAGNI, The Poem of Erra, in GIORGIO BUCCELLATI AND MARYLYN KELLY-BUCCELLATI, Sources from the Ancient Near East, Malibu: Undena Publications, 1977.

<sup>49</sup>MIRI RUBIN, Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 44: „Corpus Christi... in frustra dispersum in pisside, macilentum, inter pulveres et inter vermes et sine corporali cum omni ignominia tenetur.“

<sup>50</sup>A. LIVINGSTONE, Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars, Oxford: Clarendon Press, 1986, s. 208–235.

<sup>51</sup>ALBERT KIRK GRAYSON, Assyrian and Babylonian Chronicles, in J. J. AUGUSTIN, Texts from Cuneiform Sources v. 5., New York: Locust Valley, 1975.

<sup>52</sup>ANDREW GEORGE, Marduk and the Cult of the Gods of Nippur at Babylon, Orientalia Nova Series 66 (1997) s. 65–70.



přítomné“. V devátém století tak král Nabú-apla-iddina mohl posvětit Šamašovu sochu obřadem *Mīs Pī, který provedl před bohem Šamašem – ma-har Šamaš* (IV 24). Tímto způsobem odlišuje sochu Šamaše od samotného božstva. Přiložený otisk z pečetního válečku z období vlády Narám-Sína (asi 2250 př. n. l.) z Girsu rovněž ilustruje vztah mezi božstvem a kultickým zobrazením, jenž je vztahem identity a rozdílnosti.<sup>53</sup> Věřící předstupuje před bohyni vegetace, za kterou, zcela nalevo, spočívá na podstavci její socha.

Podobně ani eucharistické živly nejsou totožné s Ježíšem na nebi; eucharistická přítomnost platí současně v kostelech po celém světě i v několika kaplích jediného chrámu. Na obrázku z modlitební knížky z konce 16. stol. je znázorněn podobný vztah mezi Ježíšem a eucharistií. Obrázek rozlišuje eucharistického Krista a Krista nebeského.<sup>54</sup>

S božstvem existujícím současně na mnoha místech má poněkud problém Tanja Scheerová ve své jinak vynikající analýze kultických soch v Řecku. Jestliže mohou homérští bozi být pryč, na cestách (např. Zeus v Etiopii), pak nejsou všudypřítomní.<sup>55</sup> Scheerová proto tvrdí, že kultická socha je ve skutečnosti pouze dočasným obydlím boha nebo bohyně. Ten (či ta) se čas od času může uráčit toto obydlí navštívit, nepobývá zde však trvale.

Teze o obrazu boha jakožto objektu, v němž božstvo dočasně přebývá, je ale potvrzena také pojmem ze sémantického pole „sochy“, o němž jsme již mluvili: slovem ἑδος.<sup>56</sup>

Je však problematické argumentovat řeckým paradigmatem, když chceme porozumět mezopotamské teologii, poněvadž řecké kultické obrazy neprocházely žádnou obřadní konsekrací, která by byla analogická mezopotamskému *Mīs Pī*.<sup>57</sup> Řecké slovo ἰδρυσις neodkazuje k obřadu konsekrace (jakým je *Mīs Pī*), spíše jde o akt instalování obrazu. Je rovněž riskantní z častého putování homérských bohů v Iliadě vyvozovat teologii

<sup>53</sup>MICHAEL B. DICK, The Relationship Between the Cult Image and the Deity in Mesopotamia, in Jiří PROSECKÝ, Intellectual Life of the Ancient Near East, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1998, s. 111–116.

<sup>54</sup>J. Paul Getty Museum, 84.ML.83 (Ms 3), list LV, Mše sv. Řehoře z Oficia SIMONA BENINGA (illuminator). Použití povoleno.

<sup>55</sup>TANJA SUSANNE SCHEER, Die Gottheit und Ihr Bild: Untersuchungen Zur Funktion Griechischer Kultbilder in Religion und Politik, München: Verlag C. G. Beck, 2000, s. 116–117. Dále jako SCHEER, Die Gottheit und Ihr Bild.

<sup>56</sup>SCHEER, Die Gottheit und Ihr Bild, s. 120: „Bestätigt wird die These vom Götterbild als einem Objekt in dem die Gottheit zeitweilig Platz nimmt, auch durch einen Begriff aus dem Begriffsfeld für „Statue“, der bereits kurz behandelt worden ist: das Wort ἑδος.“

<sup>57</sup>SCHEER, Die Gottheit und Ihr Bild, s. 114–115.

boží přítomnosti. Např. Diovy cesty jsou nutné jako prostředek zápletky, kterým se vysvětlují úspěchy a neúspěchy v pozemských bitvách.

Na první pohled by některé babylonské texty mohly potvrzovat podobnou tezi ohledně mezopotamských kultických obrazů. V eposu Enūma Eliš VI:52 bohové navrhují učinit z Babylonu „komnatu, jež bude naší zastávkou“ (*kummukku lu nabattani*),<sup>58</sup> jakýmsi prostředním patrem, kde by se bohové zdola i shora mohli občas setkat. Tento atypický příklad však je spíše dokladem výjimečného postavení Babylonu, jenž se stává vstupní bránou bohů. Podobně zastávají někteří badatelé názor, že jinak byla v mezopotamských kultických sochách přítomnost božstva pouze dočasná.<sup>59</sup>

Stručně řečeno, problém se smířením nebeské a pozemské přítomnosti má především moderní myšlení, ovládané strachem z logického rozporu.<sup>60</sup>

To, že je socha vyrobená, že je to kus ozdobeného dřeva (či kamene) a zároveň bůh... nám jistě připadá problematické a rozporuplné. Zřejmě to však vůbec nevádí myšlení starověkého člověka.<sup>61</sup>

V dějinách eucharistické teologie se vyskytl podobný problém. Mnozí namítali: Jak může být Kristus současně „na pravici Otce v nebesích a zároveň v eucharistii v různých kostelích na zemi?“ Obě Kristovy přítomnosti byly potvrzeny papežem Klimentem IV. v roce 1265: „...*esse vere, realiter et essentialiter corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi licet localiter sit in caelo.*“ (DC § 849). Podobnou debatu vedli také Zwingli a jistý Lutherův žák v marburské disputaci.

## Trvalost „reálné přítomnosti“

Případné zničení posvěceného chleba a vína neznamená zničení samotného Krista. Eucharistická přítomnost však trvá pouze tehdy, je-li zachován vzhled chleba a vína (*speciebus remanentibus* DS § 1101. Římskokatolická církev však – a zde vskutku máme odlišnost – tvrdí, že Ježíš eucharistii neopouští ani v takových situacích. Papež Řehoř XI v roce 1371

---

<sup>58</sup>To je zřejmě důvodem, proč se chrám nazývá *ub-šu-ukkin-na*, dvoranou shromáždění (EE VI 162); viz ANDREW R. GEORGE, *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*, in JERROLD S. COOPER, *Mesopotamian Civilizations 5*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, s. 154.

<sup>59</sup>ADELE BERLEJUNG, *Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, in KARL VAN DER TOORN, *The Image and the Book*, Leuven: Peeters, 1997, s. 46 n 3.

<sup>60</sup>Viz PAUL VEYNE, *Did the Greeks Believe in Their Myths?: An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, zejména kapitola „The Plurality and Reality of True Worlds“, s. 17–26.

<sup>61</sup>G. J. SELZ, *The Holy Drum*, s. 183.

odmítl představu, že když posvěcená hostie spadne *in aliquem turpem locum*, přestává být tělem Kristovým (*Christus ad caelum rapitur...*) a stává se opět pouhým chlebem (DS § 1101–1103).

Trvalost reálné božské přítomnosti v kultickém obrazu se zdá víc podmíněná:<sup>62</sup> zde tedy v rámci naší analogie máme největší rozdíl. Zničení kultického obrazu mělo závažné, nikoli však shodné následky, což naši snahu objasnit vztah mezi božstvem a jeho/její sochou poněkud komplikuje. Poté, co byla socha zanedbávána (epos o Errovi) nebo jí hrozilo zničení, mohl bůh svou sochu opustit.<sup>63</sup> V jednom svém královském nápise líčí Asarhaddon, jak bohové jako ptáci prchají ze svých soch: *ilū ištarātu āšib libbišu iššūriš ipparšuma elū šamamiš*. Připomíná to líčení, kdy Hospodin opouští jeruzalémský chrám v Ez 10,18n.

Spojení mezi sochou a božstvem však mohlo být zlomyslně narušeno, jak vidíme v následujícím jedinečném Aššurbanipalově textu. Když asyrský král zničil svatyně a sochy v elamských Susách, stali se z bohů duchové bez těla.

Znesvětil jsem svatyně Elamu a učinil jsem z jejich bohů a bohýní bezmocné duchy (*ilišu ištarātišu amna ana zaqiqi*) (54 vi 62–64).<sup>64</sup>

Předpokladem je zde téměř aristotelovský dualismus těla a duše, takže zničení těla (tj. kultické sochy) z božstva činí *zaqiqi*, „ducha“ bez těla. Toto vysvětlení vztahu mezi kultickým obrazem a božstvem (podobným vztahu těla a duše) bylo obzvláště rozšířené mezi pozdějšími novoplatonskými uctívači obrazů (viz Pátá řeč císaře Juliána a olympská rozmluva Dióna Chryzostoma z druhého století).<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup>Viz BERLEJUNG, *Washing the Mouth*, s. 47 pozn. 3 diskuse o podmíněnosti spojení mezi božstvem a obrazem v Mezopotámii. Naopak H. SCHUTZINGER, *Bild und Wesen der Gottheit im alten Mesopotamien* in CH. MALAMOUD A J. -P. VERNANT, *Götterbild in Kunst und Schrift, Studium Universale*, 2, Bonn: Bouvier, 1984, dává přednost pojmu rovnosti božské podstaty, poněvadž to umožňuje spojení božstva a obrazu zrušit Lambert (RIA 3 s.v. Gott B.) klade důraz na to, že jednota obrazu a božstva je podmíněná. Renger (RIA s.v. Kultbild) zdůrazňuje její nepodmíněnost.

<sup>63</sup>DANIEL BODI, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Freiburg: Universitätsverlag, 1991.

<sup>64</sup>MAXIMILIAN STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige: Bis Zum Untergange Ninivehs*, Leipzig: Zentralantiquariat, 1916, s. 55, pozn. 7 překládá „überantwortete ich dem Winde...“ neboť prý normální význam termínu *zaqiqi* (Totengeist) „gibt hier keinen befriedigenden Sinn“.

<sup>65</sup>KARL-HEINZ BERNHARDT, *Gott und Bild: Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bildverbotes im Alten Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1956, s. 29–30; JOHANNES GEFFCKEN, *Der Bilderstreit Des Heidnischen Altertums*, ARW (1916–19) s. 294–298.

V Sipparu popsal babylonský král Nabú-appla-iddina (asi 887–855 př. n. l.) svoji obnovu Šamaše.<sup>66</sup> O dvě stě let dříve, v době Simbar-Šipaka (asi 1026–1009), zničili Sutejci Šamašovu kultickou sochu. Socha tedy byla provizorně nahrazena odkazem ke slunečnímu disku (*niphu*) jako symbolickému ekvivalentu. Lidé prostě nemohli sami zhotovit boha! Jenom bohové mohli tento proces iniciovat a podporovat. Nakonec ovšem bohové umožnili zázračné zjevení repliky, která mohla sloužit jako základ pro obnovu dlouho ztraceného kultického obrazu. Král pak poručil knězi Nabúu-nádin-šumovi, aby se při zhotovování sochy řídil touto božskou šablonou, a král ji zasvětil obřadem *Mīs Pī* (IV 27).

Jak je ze zmíněného příkladu jasné, souhlas se samou existencí kultické sochy uděloval bůh. Vzhled sochy byl také boží výsadou. Dopis z Mari M. 7515 mluví o věštbě, která určila, jak bude vypadat socha božstva Lā-gamāl. Dokonce až do období Seleukovců byl pro zhotovení kultické sochy nutný božský souhlas (McEwan 1981).<sup>67</sup> Podle textu Ash. 1923.749 byli bohové Šamaš, Marduk, Zababa a Sadarnuna požádáni, aby tesaři a zlatníkům pomocí znamení naznačili svůj souhlas s tím, jak socha vypadala.

## Obřad Otevření úst uskutečňuje transsubstanciaci

Tato božská výsada nemohla být vyjádřena jasněji, než ústy krále Asarhaddona, který se snažil obnovit babylonské kultické obrazy zničené jeho otcem Sinacheribem v roce 689 př. n. l. Asarhaddon se modlí k Mardukovi, přiznává obtíže, avšak navrhuje kultické řešení:

(14.) Kdo má právo, ó velcí bohové, stvořit bohy a bohyně<sup>68</sup> na místě, kam se člověk neopovažuje vstoupit? Tento úkol obnovy (soch), který mi stále (věštbou) zadáváte, je obtížný! (15.)

<sup>66</sup>LEONARD WILLIAM KING, *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum: With an Atlas of Plates*, London: British Museum, 1912, s. 120–127 no. XXXVI (BM 91000–91002 & 91004) iv 22–28; SUBHI ANWAR RASHID, *Zur Sonnentafel von Sippar*, *Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 7 (1967) s. 297–309; IGNACE GELB, *The Date of the Cruciform Monument of Maništušu*, *Journal of Cuneiform Studies* 8 (1949) s. 348 n 12; JOHN BRINKMAN, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, Rome, 1968, s. 348, (24. 2.3), 189f (BRINKMAN argumentuje pro historicitu kamenné tabulky proti GELBOVI [srov. pozn. 1159].); RICHARD S. ELLIS, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. New Haven, 1968, s. 105; MARIE-THERÈSE BARRELET, *Figurines et Reliefs en Terre cuite de la Mésopotamie antique*, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque Archéologie et Historique, t. 85.; Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1968, s. 38f.

<sup>67</sup>GILBERT JOSEPH PAUL MCEWAN, *A Seleucid Augural Request*, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 70 (1981) s. 58–69.

<sup>68</sup>[i]t-ti man-ni DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ ba-nu-u DINGIR.MEŠ u 4iš-tar. Srov. překlad BENNA LANDSBERGERA, *Brief Des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon*, MKNAW

Je to právo hluchých a slepých lidí, kteří o sobě nic nevědí a zůstávají v nevědomosti celý svůj život? (16.) Tvoření (obrazů) bohů a bohyň je vašim právem, je ve vašich rukách; proto vás zapřísahám, stvořte je (bohy), a ať ve vaší vznešené velesvatyni (17.) je stvořeno to, co vy sami máte v srdcích v souladu s vašim neměnným slovem. (18.) Obdařte zručné (*enqūti*) řemeslníky (DUMU.MEŠ *ummāni*), kterým jste nařídili provést tento úkol, tak velkými znalostmi jako Eu, jejich stvořitele. (19.)

Naučte je zručnosti vašim vznešeným slovem; (20.) ať se všechna jejich díla zdaří dovedností Ninšikua.<sup>69</sup>

Proměny výtvaru lidských rukou v boha, ony *rites de passage*, abychom užili van Gennepora pojmenování (van Gennepe 1960), se uskutečňovaly konsekrací v obřadu běžně nazývaném *Mīs Pī*, „Umytí úst.“<sup>70</sup> Bez tohoto obřadu byla socha neživým výtvozem lidských řemeslníků: „Tato socha nemůže cítit kadidlo, pít vodu či jíst pokrm bez Otevření úst!“<sup>71</sup> – což je rčení, které připomíná Ž 135 či Jr 10,5.

## Materiály, řemeslníci a jejich stavba

Socha se skládá z posvěcených materiálů, které již mají kosmickou dispozici k manifestaci božského.<sup>72</sup> Dřevo *mēsu*, božské tělo, vertikálně spojuje tři kosmické roviny: podsvětí, zemi a nebesa:

30 jasné dřevo, (jako) pramen potoka, jenž je zrozen v čirém Nebi, se rozprostírá na čisté zemi

31 tvé větve rostou do Nebe, Enki nechá tvé kořeny pít čirou vodu z Podsvětí.<sup>73</sup>

Podobně jsou při eucharistii živly chápány tak, jakoby vznikly z mystické substance vhodné k transsubstanciaci:

---

Nieuwe Reeks 28/VI, Amsterdam, 1965, s. 21: „Wem steht es zu, o ihr grössen Götter, Götter und Göttinnen zu schaffen...?“

<sup>69</sup>Bůh Ninšiku (akkadsky Niššiku) je Ea (*AHw* 796b). K pravopisu této pozdní formy jeho jména (nezmámé v kasitské době) viz WILFRED G. LAMBERT a ALAN R. MILLARD, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 148–149. Dále jako LAMBERT a MILLARD, *Atra-Hasis*.

<sup>70</sup>Ve své studii navrhuje, že na základě kolofonií se jmenoval LUH.KA (v Aššuru, Ninive a v Siparu) nebo *an-na ni-bi-ta tu-ud-da* (v Nimrudu, Sultantepe a zřejmě v Babylóně). WALKER a DICK, *The Induction*, s. 8–9.

<sup>71</sup>STT 200:43 [*sa'-lam!*] *an-nu-u ina la pi-it pi-i qut-ri-in-na ul iṣ-ṣi-in a-ka-la ul ik-kal me-e ul i-ṣat-ti* (viz PBS xx/i Nr. 6 1–3, duplikát k STT 200:43). Text vzat z WALKER a DICK, *Induction*, s. 141.

<sup>72</sup>A. BERLEJUNG, *Geheimnis und Ereignis: Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Jahrbuch für biblische Theologie* 13 (1998) s. 110–111.

<sup>73</sup>STT 199; Walker a Dick, *Induction*, 130. Role stromu jako spojnice mezi nebem a zemí, větve v nebi, kořeny v zemi, viz G. CONTI, *Incantation de l'eau bénite et de l'encensoir et textes connexes*, MARI 8, 1997, s. 270–271.

Tento pokrm, jež žádný hlad nemůže vyhnat,  
Toto je chléb, jež duch upekł ve svatém ohni,  
Toto je nápoj, jež žádná žízeň nemůže zničit,  
Toto je víno, jež zplodil plod panenského lůna.<sup>74</sup>

Socha je boží manifestací také tím, že je ve skutečnosti vyrobena bohem řemesel Eou, nikoli pozemskými řemeslníky. Prvního dne *Mis Pi*, dvojdenního rituálu na říčním břehu, dochází k rozdělení (van Gennepeva *separace*) boha-sochy a lidských řemeslníků (*mārē ummāni*), kteří na ní pracovali v chrámové dílně (*bit mummi*). Jejich nástroje jsou zašity do těla ovce a posłány po řece, jež je panstvím boha Ey. Druhý den se ruce všech řemeslníků ováží červenou přízí a rituálně se useknou tamaryškovým mečem, zatímco řemeslníci přísahají: „Neučinil jsem tě já, to bůh Ea tě učinil.“ Kultický obraz je rituálně ustanoven jako *acheiropoietos*.

Podobně prohlásil Florentský koncil (r. 1439 n. l.), že kněz slouží eucharistii *in persona Christi loquens...* (DS § 1321). Jakákoli hříšnost lidského kněze tak není překážkou, poněvadž je to vlastně Kristus, kdo zde jedná, jak ostatně již o dvě stě let dřív, v roce 1280, zdůraznil papež Inocenc III:

Věříme, že z dobra či špatnosti kněze nepochází žádná újma či výhoda, protože se (to děje) ne zásluhou kněze, nýbrž stvořitelovým slovem a mocí Ducha svatého. (DS § 794)<sup>75</sup>

Středověké ceremoniály pečlivě popisovaly pečení eucharistického chleba:

Zdůrazňují maximální pečlivost, výběr spolehlivých a řádně oblečených sluhů, čistý stůl, naprosté ticho přerušené pouze recitací žalmů. Oheň na pečení má být klidný a tlumený.<sup>76</sup>

To je obzvlášť patrné v arménské a etiopské tradici, kde eucharistický chléb obvykle pečou kněží.

## „Zrození sochy“

Peg Bodenová (1993) ve své disertaci na Univerzitě Johna Hopkinse podala pronikavou analýzu *Mis Pi* jako příkladu rituálu proměny. Rituální obnova kultické sochy jakožto boha používá jazyk těhotenství a zrození. Sám sumerský název rituálu – Umytí úst – je zřejmě narážkou na činnost porodní báby, která po narození čistí a otvírá dýchací cesty novorozence.

<sup>74</sup>Báseň cisterciáckého básníka Matouše z Rievaulx z roku 1208 cituje MIRI RUBIN, *Corpus Christi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 26. Dále jako RUBIN, *Corpus Christi*.

<sup>75</sup>in quo nihil a bono maius nec a malo minus perfici credimus sacerdote; quia non in merito consecrantis sed in verbo efficitur Creatoris et in virtute Spiritus Sancti.

<sup>76</sup>RUBIN, *Corpus Christi*, s. 42.

Stvoření takového boha je vrcholným projevem synergie<sup>77</sup> nebes a země (Walker a Dick, *Induction*, 138:54ab: *ina šamē ibbanu ina eršeti ibbanu*), neboť socha je zhotovena pozemskými i božskými řemeslníky (Walker a Dick, *Induction*, 139:58ab: *[ša]lam [bu]nanē<sup>78</sup> ša ilī u amēli*). Role pozemských řemeslníků je ovšem v obřadu Umytí úst a v jeho zaklínadlech jasně teologicky vymezena. I když na kultickém obraze pracovali lidští řemeslníci, zůstává obraz „božím dílem“. Bohové řídí a určují: 1. výběr řemeslníků, 2. místo, 3. čas a 4. „zrození“ boha.

### 1. Výběr řemeslníků

Řemeslníci, kteří na soše pracovali, museli být pečlivě vybráni. *Ummâni mudûti* měli být jmenováni (TuL 27, řádka 18–19)<sup>79</sup> a měli dodržovat rituální čistotu. Z Asarhaddonových nápisů víme, že *mārē ummâni mudē šipri* měli být určeni samotnými nejvyššími bohy. Asarhaddon v AsBbA. § 53, 22–25 proto rozdělil věštců do skupin, „aby určili a zasvětili znalce, kteří by vykonali práci... přikázali mi vstoupit do *bīt mummi* v Aššuru... ukázali mi jména řemeslníků (vhodných) pro vykonání díla.“ Jak zdůrazňuje Berlejungová, je socha reálným významem, je od okamžiku stvoření aspoň prolepticky božská, dokonce ještě před rituálem *Mīs Pî*, který dokončí její oddělení od lidského a uvede ji do jejího domu.

### 2. Místo „znovuzrození“

Práce na soše se odehrávala v chrámu *bīt mummi* (TuL 27, řádka 10, 1', 37'), který se v BBR 31 na řádce 23 nazývá rovněž *ašar ilu innepšu* (DÛ-u), což je pravděpodobně ekvivalent Asarhaddonova „kde se tvoří bohové (*ašar nabbūt ilū innepšūma*)“ (R. Borger, Esarh. AsBba. § 53, p 88 řádka 13). Zdá se, že se část rituálu z TuL 27 z Aššuru odehrávala na místě označeném sumerogramem TÛR, který možná označuje porodní chýši.

### 3. Čas „znovuzrození“

Výroba a zřejmě i obnova kultického zobrazení se řídila jakýmsi liturgickým kalendářem. Práce se prováděla *ina ūmi magri* („v příznivý den“), což připomíná začátek jak ninivské, tak babylonské verze rituálních tabu-

<sup>77</sup>Podle BERLEJUNGOVÉ jde o „inspirative Zusammenarbeit“, viz její *Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, in KAREL VAN DER TOORN, *The Image and the Book*, Leuven: Peeters, 1997, s. 45.

<sup>78</sup>Přestože *ša ilī u amēli* znamená většinou „vzhled“ či „Gestalt“, zde zřejmě znamená „výtvar“ (z *banū* „budovat“). Sumeršské *níg.dím.dím.ma* zřejmě znamená „výtvar“ (Viz CAD NII 212). „Tvar“ by zde příliš nedával smysl. Viz IV R 25b 59, „Výtvar bohů, dílo lidí“.

<sup>79</sup>WALKER a DICK, *Induction*, s. 233

lek *Mīs Pi*, ale také Asahaddonovo znovuzasvěcení babylonských obrazů: „v příznivém měsíci, v příhodném dni...“<sup>80</sup> Čas je tedy určován jak podle kalendáře, tak pomocí věštby.<sup>81</sup>

#### 4. Zrození boha: vrcholné šipri *Ilī*

V mezopotamském obřadu tedy kultický obraz nakonec není plodem lidské zručnosti (oproti *Iz 46*), nýbrž zrodil se z bohů.<sup>82</sup> Ačkoli je to detailněji popsáno v obvyklých obřadech *Mīs Pi*, v TuL 27 o tom svědčí role bohyně zrození Bélet-ilī a její cihla (řádka 42–43, 10').<sup>83</sup> Cihla zde znamená cihlovou konstrukci, na které leží žena při porodu.<sup>84</sup> Jinde se bohyně nazývá *tibira.dingir.re.ne.ka*, „Mědiltec bohů“.<sup>85</sup> Kolem ní stojí řemeslníci, kteří zde mají funkci porodních bab. Tři žlaby krve, zmíněné na rituální tabulce z Ninive (řádka 116), odkazují pravděpodobně na krev rodící ženy. Obnova „díla božího“ se tak chápe jako „proces zrození“. Když Asarhaddon popisuje obnovu Béla, Bélije, Bábiliho, Ey a Madánua, uvádí, že se „obradně zrodili“ (*ke-niš im-ma-al-du-ma*).<sup>86</sup>

Užití slovesa (*w*)*alādu* pro zhotovování kultických soch vyvolalo mezi R. Borgerem a B. Landsbergerem spor o přesném významu (*w*)*alādu*. Borger<sup>87</sup> tvrdí, že toto sloveso znamená prostě „udělat, vyrobit“, také však „zrodit“. Proto sice tvar překládá slovem „geboren“, vždy ho ale klade do uvozovek. Naproti tomu Landsberger<sup>88</sup> tento „racionální“ přístup odmítá. Kontext prý mluví spíše pro mytičtější význam, tedy „zrodit“: „V našich pozdějších oddílech patří jeho výskyt vždy do mytologické sféry, a mělo by se zcela oddělit od výskytů slovesa *epēšu/šūpušu* („udělat“)… V zásadě se zde setkáváme s představou organického vytváření a růstu, ne s tvořením pro-

<sup>80</sup> „*ina arhi šalmi ūmi šemē*“ RYKLE BORGER, Die Inschriften Asarhadons Königs von Assyrien, Archiv für Orientforschung: Graz, 1956, § 53 27. Dále jako BORGER, Esarh.

<sup>81</sup> Viz RENÉ LABAT, Calendrier 1965:91 #31.

<sup>82</sup> J. WAGHORNŮVÁ vidí ve svém článku v mém svazku z roku 1999 Born in Heaven, Made on Earth podobné teologumenon v zasvěcovacích rituálech božího obrazu v současné jižní Indii.

<sup>83</sup> WALKER a DICK, Induction, s. 235–237.

<sup>84</sup> LAMBERT a MILLARD, Atra-Hasis, s. 153.

<sup>85</sup> THORKILD JACOBSEN, The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion, New Haven: Yale University Press, 1976, s. 107, pozn. 135. Pro literaturu o této bohyni viz ROBERT BIGGS, Šà.Zi.Ga, Ancient Mesopotamian Potency Incantations, Texts from Cuneiform Sources 2, Locust Valley, NY: J. J. AUGUSTIN, 1967, s. 45nn.; JOACHIM KRECHER, Kultlyrik, 1966, s. 199nn.

<sup>86</sup> BORGER, Esarh § 53, řádek 35.

<sup>87</sup> BORGER, Esarh § 53, řádek 35.

<sup>88</sup> B. LANDSBERGER, Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon, s. 24–25, n. 38. Viz také BORGEROVU odpověď Landsbergerovi in R. BORGER, BiOr 29(1972) s. 36.



střednictvím zázračného slova (jako v Enūma Eliš IV 26).<sup>89</sup> Kontext tedy spíše dává za pravdu Landsbergerově argumentaci. To je obzvláště patrné, když studujeme obřad *Mīs Pī*, především v babylonském ritu BM 45749.<sup>90</sup> V řádku 23 se nádoba *egubbû* staví „na cihlový podstavec bohyně Dingirmach“ (*libitti ša Dingirmah*). Tento kultický úkon připomíná podobnou pasáž z Atrachasisé, kde Mami (či Bēlit-kala-ilī) stvoří lidstvo na „cihlovém podstavci... , na kterém rodily ženy.“<sup>91</sup> Z tohoto rituálu *Mīs Pī* Ebeling vyvodil, že „se tímto procesem stává nový bůh dítětem bohyně matek.“<sup>92</sup> Představa „zrození“, skutečné teogonie, hraje tedy při výrobě mezopotamských zobrazení důležitou roli.

Ačkoli sumerské texty v souvislosti se sochami často používají znak *tu(d)*, „zrodit“,<sup>93</sup> objevuje se ještě jedna námitka. Někteří badatelé se totiž domnívají, že je třeba číst tento znak jako *ku<sub>4</sub>* (*kur<sub>9</sub>*), „vnést“. Sloveso by pak spíše popisovalo samotné uvedení sochy do svatyně. Nejrannější používání sumerogramu (Ur III) však spor jednoznačně rozhoduje ve prospěch *tu(d)* ve smyslu „zrodit“, neboť v době nejrannějších dokladů Sumerové rozlišovali mezi znakem *tu(d)* a *ku<sub>4</sub>*. Nápis na Gudeově soše A (asi 2200 př. n. l.) jasně tyto dva znaky rozlišuje:

*Ze země Maganu dovezl (Gudea) kámen esi a (z něj) zplodil sochu... přinesl ji před něj (boha) do chrámu.*<sup>94</sup>

Také zaklínadla, např. řádky 3 a 42 babylonského rituálu „Zrozen v nebesích sám ze sebe (*an-na ní-bi-ta tu-ud-da-a*),“ ukazují, že je zde míněno TU(D), „zrodit se“.<sup>95</sup> Toto dvojjazyčné zaklínadlo *an-na ní-bi-ta tu-ud-*

<sup>89</sup>Překlad M. DICK.

<sup>90</sup>WALKER a DICK, *Induction*, s. 75.

<sup>91</sup>LAMBERT a MILLARD, *Atra-Hasis*, s. 153, s. 61–62, 153.

<sup>92</sup>ERICH EBELING, *Tod und Leben Nach Den Vorstellung der Babylonier*, Berlin und Leipzig: Gruyter, 1931, s. 111.

<sup>93</sup>SPYCKET, *Les statues*, s. 37.

<sup>94</sup>Na některých nápisech je fáze *mu-na-ni-ku<sub>4</sub>* uvedena v poněkud jiné verzi, jako *mu-na-ni-DU*; DU zde znamená „uvést, instalovat“. Viz WARREN STEIBEL, *Die neusumerische Bau- und Weihinschriften 1, Inschriften des II. Dynastie von Lagaš, FAOS 9.1*, Wiesbaden, 1991, s. 4–5. Viz také podobný rozdíl v textu Urningirsu II, řádky 2,1–7.

<sup>95</sup>IRENE WINTER, *Idols of the King: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia*, *Journal of Ritual Studies* 6 (1992) s. 21, upozornila na fakt, že sumerské sloveso DĪM „řemeslně vyrábět“ je použito tam, kde jde o nástroje, stély apod. Naopak slovesa TU(D) „zrodit“ bývá prý použito tam, kde jde o „tvorbu“ soch. Na tento rozdíl však není třeba klást velký důraz , neboť mnoho zařikadel obřadu *mīs pī* hovoří o kultické soše jako o DĪM, „vyrobené“ (takto např. ninivská rituální tabulka, řádek 160 (= *STT 200:1*, Sumerian version) *én u<sub>4</sub> dingir dim-ma*, „Zařikání: den, v němž byl bůh vyroben.“ BERLEJUNG (*Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, s. 53) také namítá, že akkadština zde chybně překládá originál, který zní „v němž byla stvořena nebesa,“ nikoli so-

-*da-àm* se pronášelo po oba dny slavnosti.<sup>96</sup> V Nimrudu, Babylonu a Sul-tantepe dalo název celému rituálu, který byl pojmenován podle incipitu prvního zaklínadla z první tabulky:

1–2 Zaklínadlo: Zrozen na nebesích sám ze sebe,<sup>97</sup>

3.4 na zemi sám ze sebe zrozen.<sup>98</sup>

5.4 v nebi je úplný, na zemi je úplný.<sup>99</sup>

První verze recitovaná prvního dne se soustřeďovala na Eu jako na otce sochy. Stejně „znovuzrození“ (transsubstanciacie) předpokládá akkadská modlitba, dochovaná v textu Ninivského rituálu (NR),<sup>100</sup> nikoli v incipitu:

61 Ode dneška předstupuješ před Eu, svého otce,

62 ať se tvé srdce těší, ať mysl tvá veselá je,

63 ať otec tvůj Ea raduje se s tebou.

Tyto texty se recitují třikrát. Druhý den je obměnou zaklínadla *alam an-né ù-tu-ud-da* (NR 190), které dál vyjmenovává matky boha (např. Tigris, Bélet-ilí, Ninchursag).

Kněž pak bohu do levého ucha pošeptá následující ujištění (165–172):

Jsi započítán mezi své bratry bohů,  
ode dneška je tvůj úděl údělem božským,  
jsi započítán se svými bratry bohů,  
přístup ke králi, který zná tvůj hlas;  
přístup ke svému chrámu;  
opust zemi/horu, kde jsi byl stvořen.

Organický původ našeho zobrazení je dále posílen zaklínadlem *è-a-zu-dè è-a-zu-dè gal-a* (STT 199).<sup>101</sup> Ačkoli sloveso *è* lze spolu s Berlejungovou přeložit jako „vyjít“; máme nyní k dispozici dvojjazyčný text, který sumerské *è* čte jako akkadské *šáhu*, „růst“: *Zaklínadlo tak odkazuje na vyrůstání sochy v čistém, nebeském lese (srovnej Iz 44,14)*.

cha. Když se ale podíváme na začátek Ninivského rituálu 190, *alam ki-kù-ga-ta ù-tu-ud-da*, hovoří jasně o tom, že socha je zrozena v nebi.

<sup>96</sup>Text, jehož úvodní slova byla nalezena na babylónské rituální tabulce (WALKER A DICK, Induction, řádek 3, převzatý z STT 199, 1–12.

<sup>97</sup>Akkadský překlad zní: „nebesa byla zrozena sama ze sebe“ Všimněte si jednotného čísla *ibbani* tam, kde bychom očekávali spíše tvar plurálu *ibbanū*.

<sup>98</sup>Akkadský překlad zní „země se zrodila sama ze sebe“.

<sup>99</sup>Akkadský překlad sumerského til čteného jako idim, který zní „nebe je mým pramenem, země je mým pramenem,“ zřejmě znamenal, že nebe a země byly zdroje vod pro očišťování kněží.

<sup>100</sup>NR, tedy Ninivský rituál, viz WALKER A DICK, Induction, s. 33–67. Zde uveden s řádkováním podle pozdější kritické edice.

<sup>101</sup>WALKER A DICK, Induction, s. 115.

Teologie je nejlépe shrnuta v zaklínadle  $u_4$  *dingir dím-ma alam sikil-la šu du<sub>7</sub>-a*, které se přednášelo druhý den obřadu v chrámovém sadu. Kněz-*-āšīpu* stojí nalevo od boha a šeptá mu následující modlitbu *šu-illa* (jednu z pěti):<sup>102</sup>

- 49ab Zaklínadlo: když bůh byl stvořen, neposkvrněná socha dokončena,  
50ab bůh<sup>103</sup> se zjevil ve všech zemích,  
51ab obklopen aureolou budící bázeň, je ozdoben důstojností; důstojný, je hrdost sama<sup>104</sup>  
52ab obklopen nádherou, obdařen hrozivým vzezřením,  
53ab zjevil se s nádherou, socha jasně zářila,  
54ab byl stvořen na nebesích, byl stvořen na zemi,  
55ab tato socha byla stvořena všude v nebesích a na zemi;  
56ab tato socha vyrostla v lese cedrů-*hašūru*;  
57ab tato socha vyšla z hory, z čistého místa;  
58ab socha je výtvozem bohů a lidí;<sup>105</sup>  
69ab tato socha, kterou stvořili Ninkurra, Ninagal, Kusigbanda, Ninildu a Ninzadim,  
70ab bez obřadu „otvíráni úst“ neucítí kadidlo,  
71ab nemůže jíst jídlo, ani pít vodu.

Jako pozdní svědek tohoto teologumena vystupuje Minucius Felix, latinský autor z 2. a 3. stol. n. l., který se zmiňuje o soše jako o „zrozené“ (*nascitur*)

Říkáte, že kámen, dřevo či stříbro ještě není bohem? Kdy se tedy zrodí? Když jej odlíváme, tvarujeme, tesáme, ještě není bohem. Když je vyráběn z olova (*plumbatur*), sestavován a vztyčen (*erigitur*), stále není bohem. Když jej vyšňoříme, zasvětíme, uctíváme, hle, náhle se lidskou vůlí a zasvěcovacím obřadem stává bohem.<sup>106</sup>

Vrátím-li se k našemu modelu eucharistické transsubstanciacie, nepodařilo se mi v eucharistii najít motiv nebeského „zrození“. Snad by ale mohl být alespoň v náznaku spatřován v častých středověkých přirovnáních eucharistie k Ježíšově panenskému početí v panně Marii, která je křesťanským ekvivalentem Bélet-ilí.<sup>107</sup>

V lidové literatuře se vytvořila silná spojitost mezi eucharistickým tělem zrozeným při mši a skutečným tělem zrozeným z panenského lůna. Vznikla tak působivá představa spojující ukřižování se zrozením z Panny Marie.<sup>108</sup>

<sup>102</sup>Úplný text zaklínadla viz tabulka 3 in WALKER a DICK, *Induction*, s. 135–144.

<sup>103</sup>Akkadsky: „Bohové“

<sup>104</sup>Viz CAD E 382a.

<sup>105</sup>Nebo „má rysy bohů i lidí“

<sup>106</sup>Nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. Quando igitur hic nascitur? Ecce funditur, fabricatur, sculpsitur: nondum deus est; ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est; ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est. cum homo illum voluit et dedicavit. (Minucius Felix, *Octavius* 23).

<sup>107</sup>M. RUBIN, *Corpus Christi*, s. 142nn.

<sup>108</sup>M. RUBIN, *Corpus Christi*, s. 142

Existují středověké monstrance k vystavování hostií, ve kterých je schránka umístěna v místě lůna zobrazené Marie.<sup>109</sup> Podobnou představu vyjadřuje motiv Ježíška jako nemluvněte v eucharistické souvislosti, jak jej znázorňuje např. Zázrak dítěte, ilustrace ze 13. stol., na níž je Edwardu Vyznavači v hostii zjeveno božské dítě.<sup>110</sup>

Analogie svátostné eucharistie, kterou jsem v této práci použil, je pokusem přiblížit látku čtenáři. Moderní badatel si musí uvědomit, že to, oč starověký blízkovýchodní *āšīpu* usiloval obřadem Umytí úst, je teologicky srovnatelné s eucharistickou liturgií v římskokatolické a pravoslavné tradici. Oba rituály usilují o účinné zpřítomnění božského v hmotných sub-strátech.

Překlad Marie Čapková

**Keywords:**

Cult statue – Mesopotamia – idol – real presence of deity – Mīs Pī – Eucharist.

**Klíčová slova:**

Kultická socha – Mezopotámie – modla – reálná přítomnost božstva – Mīs Pī – eucharistie

---

<sup>109</sup>M. RUBIN, *Corpus Christi*, s. 145.

<sup>110</sup>Cambridge University Library, MS. Ee. 3. 59 fol 21r.

# Správní, ekonomické a náboženské instituce v Samaří v době perské (mezi Artaxerxem I. a Dariem III.)

*Jan Dušek, Praha*

**Summary: Administrative, economical and religious institutions in Samaria in Persian period (between Artaxerxes I and Dareios III)** The study provides recent archaeological, numismatic and epigraphic information about the history of Samaria during the Persian Period. These information are related to the references to Samaria in some Biblical texts, in the works of Josephus Flavius and other authors of the Antiquity. Thus a succinct picture of government, economic and religious institutions in Samria during the Persian period is gained, based predominantly on author's own analyses of Wadi ed-Daliyeh manuscripts.

Dějiny provincie Samaří v době perské (bývalé předexilní Izraelské království) byly dlouhou dobu ve stínu historiografie sousedního Judska. Bylo dáno skutečností, že historické prameny týkající se této perské provincie byly značně omezené, dostupné prameny se týkaly především právě Judska. Tato situace se ale začala měnit počátkem 60. let 20. století, kdy začaly přibývat důležité archeologické a epigrafické objevy týkající se právě Samaří. Mezi objevy pro dobu perskou zmíním jen ty hlavní: archeologické vykopávky E. G. Wrighta v Tell Balátaḥ v Nábulusu – starověký Šekem (60. léta),<sup>1</sup> objevy tzv. Samařských rukopisů ze 4. stol. př. Kr. v jedné z jeskyň ve Vádi Dalíje (1962),<sup>2</sup> archeologické vykopávky na hoře Geri-

<sup>1</sup>G. ERNEST WRIGHT, The Samaritans at Shechem, *Harvard Theological Review* 55 (1962), s. 357–366. EDWARD F. CAMPBELL, Shechem III: The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balátaḥ. Vol. 1: Text ; Vol. 2: The Illustrations, *American Schools of Oriental Research Archaeological Reports* 6, Boston: American Schools of Oriental Research, 2002.

<sup>2</sup>FRANK MOORE CROSS, Papyri of the Fourth Century B. C. from Dáliyeh. A Preliminary Report on Their Discovery and Significance, in DAVID NOEL FREEDMAN – JONAS CARL GREENFIELD, *New Directions in Biblical Archaeology*, New York – Garden City: Doubleday, 1969, s. 45–69; FRANK MOORE CROSS, Samaria Papyrus I: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B. C.E. Found in the Wádi ed-Dáliyeh, in Nahman Avigad Volume, *Eretz-Israel* 18, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985, s. 7<sup>a</sup>–17<sup>a</sup>; FRANK MOORE CROSS, A Report on the Samaria Papyri, in JOHN ADNEY EMERTON, *Congress Volume: Jerusalem 1986 (Supplements to Vetus Testamentum 40)*, Leiden: Brill, 1988, s. 17–26.; PAUL W. LAPP – NANCY L. LAPP, Discoveries in the Wádi ed-Dáliyeh, *The Annual of the American Schools of Oriental Research* 41 (1974); MARY JOAN WINN LEITH, Wadi Daliyeh I: The Wadi Daliyeh Seal

zim vedle Nábulusu (90. léta) pod vedením Yitzhaka Magena,<sup>3</sup> archeologické prospekce na bývalém území perské provincie Samaří, které podnikli v 80. a v 90. letech 20. stol. izraelští archeologové Adam Zertal a Israel Finkelstein.<sup>4</sup> Na závěr tohoto výčtu pak zmíním důležitou publikaci prvních mincí ražených v Samaří na konci doby perské, ve 4. stol. př. Kr.: tyto mince pocházejí převážně ze dvou pokladů: z tzv. Samařského depotu a z depotu z Nábulusu, dále pak z povrchových prospekcí a ze soukromých sbírek. Tyto mince publikovali roku 1991 a 1999 izraelští numizmatikové Ya'akov Meshorer a Shraga Qedar.<sup>5</sup>

Všechny tyto nálezy představují celkem bohatý materiál, na jehož základě, a ve spojení se starověkými literárními a historiografickými texty, je možné načrtnout v hlavních liniích dějiny provincie Samaří v době perské až po začátek doby helénistické. Důležitými starověkými texty obsahující informace k dějinám Samaří v době perské jsou biblické texty Ezdráš a Nehemjáš, a zejména 11. kniha *Židovských starožitností* Josepha Flavia.

Proto nyní představím tyto hlavní linie, a budu hovořit o správních, ekonomických a náboženských institucích provincie Samaří v době perské.

---

Impressions, Discoveries in the Judaeen Desert 24, Oxford: Clarendon Press, 1997; DOUGLAS MARVIN GROPP, Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh ; MOSHE J. BERNSTEIN, et al., Qumran Cave 4. Miscellanea, Part 2, Discoveries in the Judaeen Desert 28, Oxford: Clarendon Press, 2001; JAN DUŠEK, Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450–332 av. J.-C., Culture and History of the Ancient Near East 30 (2007).

<sup>3</sup>YITZHAK MAGEN, A Fortified Town of the Hellenistic Period on Mount Gerizim, Qadmoniot 19 (1986), s. 91–101; YITZHAK MAGEN, Mount Gerizim – A Temple City, Qadmoniot 23 (1990), s. 70–96; YITZHAK MAGEN, Mount Gerizim – A Temple City: Summary of Eighteen Years of Excavations, Qadmoniot 33/120 (2000), s. 74–118; YITZHAK MAGEN, Mount Gerizim Excavations. Volume 1: The Aramaic, Hebrew, and Samaritan Inscriptions, Judea and Samaria Publications 2, Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2005.

<sup>4</sup>ISRAEL FINKELSTEIN – ZVI LEDERMAN, Highlands of Many Cultures. The Southern Samaria Survey Sites, 2 Vols., Monograph Series of the Institute of Archaeology Tel Aviv University 14, Tel Aviv : Institute of Archaeology of Tel Aviv University Publications Section, 1997; ADAM ZERTAL, The Manasseh Hill Country Survey. Volume 1: The Shechem Syncline, Culture and History of the Ancient Near East 21.1, Boston/Leiden: Brill, 2004.

<sup>5</sup>YA'AKOV MESHORER – SHRAGA QEDAR, The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE, Jerusalem: Numismatics Fine Arts International, 1991; YA'AKOV MESHORER – SHRAGA QEDAR, Samarian Coinage, Numismatic Studies and Researches 9 (1999); YA'AKOV MESHORER – SHRAGA QEDAR, The Coins of Samaria in the Persian Period, in HANAN ESHEL – EPHRAIM STERN, The Samaritans, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2002, s. 71–81.

## 1. Správní instituce

V této sekci nejprve nastíním politický kontext provincie Samaří v Perské říši (1.1), její vnitřní politickou organizaci (1.2) a provinční správu (1.3).

### *1.1. Samaří v politickém kontextu doby perské: administrace Zaeufratí*

V kontextu doby perské spadá nejstarší zmínka o existenci provincie Samaří zhruba do poloviny 5. stol. př. Kr. Zatímco střípky z dějin Judska jsou známy již z počátku doby perské, z doby perského krále Kýra (navrátilci z exilu podle Ezd 1 atd.), v Samaří je první polovina doby perské (ca. 539–450) v temnotách a skoro nic o této době nevíme. Prameny, které máme k dispozici, spadají do doby zhruba mezi lety 450 a 332 př. Kr.

V době perské, od 5. stol. př. Kr., patřila provincie Samaří, stejně jako sousední provincie Judsko, do většího správního celku páté satrapie Perského impéria. Existence této satrapie je doložena v Hérodotových *Dějích*; podle Hérodota tato satrapie sestávala z následujících území: Sýrie, Palestina, fénická města a Kypr.<sup>6</sup> Tato satrapie se nazývala v babylónských dokumentech *ebir nāri* „Zaeufratí“, a v biblických textech je doložen aramejský (עִבְרֵי-נְהַרְרָה) i hebrejský (עִבְרֵי הַנְּהָר) ekvivalent tohoto úředního názvu.<sup>7</sup> V prvních desetiletích doby perské ale nebylo Zaeufratí samostatnou satrapií, toto území tvořilo jeden správní celek s Babylónskou satrapií. To dokazuje oficiální titul guvernéra jménem Hystanés – titul, který byl „guvernér Babylónu a Zaeufratí“. Tento guvernér byl ve funkci během prvních šesti let vlády Daria I., tedy v letech 521–515 př. Kr. Fakt, že satrapie Zaeufratí nebyla v prvních desetiletích doby perské samostatná, je rovněž patrný ze seznamů perských satrapií dochovaných v monumentálních nápisech perských králů Daria I. (521–485 př. Kr.) a Xerxa (485–465 př. Kr.). Tyto seznamy obsahují pouze Babylónskou satrapii a nikoli satrapii Zaeufratí. Zaeufratí se od Babylónu oddělilo jako samostatná satrapie někdy v době vlády Xerxa nebo později, přesnější datum zatím nelze stanovit. *Terminus ante quem* této separace je ale rok 420 př. Kr., kdy se již v oficiálním titulu babylónského guvernéra v babylónských textech neobjevuje název „Zaeufratí“.

---

<sup>6</sup> „Počinaje od města Poseidieia, které založil Amfiaráuv syn Amfilochos na rozhraní mezi Kilikií a Sýrií, až po Egypt, kromě území arabského (nebot bylo daní prosté), činila daň tři sta padesát talentů. V tomto obvodu je celá Foinikie, Sýrie, které se říká Palestina, a Kypr. To byl pátý obvod.“ (HÉRODOTOS, *Dějiny*, III, 91, překlad JAROSLAV ŠONKA, Praha: Odeon, 1972, s. 201).

<sup>7</sup> Ezd 4,10. 11.16. 17.20; 5,3,6; 6,6. 8.13; 7,21.25; 8,36; Neh 2,7,9; 3,7.

Po osamostatnění se zaeufratské satrapie od Babylóna někdy v 5. stol. př. Kr. byl guvernérem Zaeufratí Megabyzos, a jeho následníkem se koncem 5. stol. stal Bělšunu. Korespondence dvou zaeufratských úředníků s perským králem Artaxerxem (pravděpodobně Artaxerxés I. 465–424 př. Kr.) je dochována k knize Ezdáš 4,8–22. Jedná se o korespondenci kancléře Rechúma a písaře Šimšaje, kteří spolu s ostatními zaeufratskými úředníky poslali perskému králi žalobu na Judejce obnovující město Jeruzalém.

### 1.2. Vnitřní politická organizace Samaří

V době perské byla tedy provincie Samaří jednou z několika správních jednotek v rámci satrapie Zaeufratí. Jako taková měla své hlavní město, kde sídlila místní správa, a pravděpodobně byla i rozdělena na několik správních okresů, podobně jako sousední Judsko. Narozdíl od Judska, jehož rozdělení na správní okresy je doloženo v Neh 3, dále pak v Ezd 2 = Neh 7, Neh 11,25–35 a Neh 12,28–29, podobné rozdělení samařské provincie na správní regiony je nám neznámé. Můžeme se pouze domnívat, jaké asi mohlo být na základě nálezů jakýchsi vojenských pevností, které objevil během archeologických prospekcí tým A. Zertala.<sup>8</sup> Tyto pevnosti mohly být umístěny v jednotlivých správních obvodech.

Oficiální aramejský název samařské provincie v době perské byl מְרִינָה „provincie Samaří“. Tento název je doložen v tzv. Samařských rukopisech nalezených ve Vádí Dalje ze 4. stol. př. Kr. Hlavním městem této provincie bylo město/pevnost Samaří (מְרִינָה בִּירְתָּא), které je rovněž doloženo jako místo sepsání Samařských rukopisů ve standardní formulaci מְרִינָה בִּירְתָּא זִי בְּמִשְׁרֵן מְרִינָה „ve městě/v pevnosti Samaří, které je v provincii Samaří“. Jméno hlavního města Samaří je rovněž doloženo v aramejském textu v Ezd 4,10: קְרָתָא דִּי מְרִינָה „město Samaří“. Jméno samařské provincie מְרִינָה nebo מְרִינָה je rovněž doloženo na mincích ražených v Samaří ve 4. stol. př. Kr., před příchodem Alexandra (332 př. Kr.). Fakt, že se jedná o název provincie spíše než o název hlavního města, je patrný ze srovnání s judskými mincemi z téže doby, které nesou nápis *jh(w)d* – tedy název provincie a nikoli název hlavního města Jeruzaléma. Hebrejský název samařské provincie מְרִינָה je rovněž doložen v hebrejštině jednak v Neh 3,34, jednak v hebrejském nápise na bule č. 22 z Vádí Dalje.

Město Samaří bylo hlavním městem samařské provincie až do roku 331 př. Kr., kdy bylo zničeno Alexandrem Velikým během trestné výpravy

<sup>8</sup>ADAM ZERTAL, The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period. Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries, *Transeuphratène* 3 (1990), s. 9–30.



proti jeho obyvatelům.<sup>9</sup> Buď Alexandr nebo o pár let později Perdikkas založil na místě města Samaří makedonskou vojenskou kolonii a Samařané tak přišli o hlavní město.<sup>10</sup> Hlavním městem lokální populace samařské provincie se tak po roce 331 př. Kr. stalo pravděpodobně nedávno objevené město v okolí chrámu na vrcholu hory Gerizim,<sup>11</sup> nebo město Šekem na úpatí hory Gerizim, které bylo po roce 331 př. Kr. obnoveno a vrátilo se do něj po téměř sto letech obyvatelstvo.<sup>12</sup>

### *1.3. Místní správa Samaří: guvernér, prefekt, soudce*

Nejdůležitějším pramenem pro studium místní správy provincie Samaří v době perské jsou Samařské papýry z Vádí Dalíje, podstatnou roli v tomto studiu pak hrají aramejské rukopisy z Elefantine z 5. stol. př. Kr. a biblická kniha Nehemjáš.

V Samařských papýrech z Vádí Dalíje jsou doloženy tři typy úředníků lokální správy: פחה שמרון „guvernér Samaří“, סגן – funkce, kterou překládám jako „prefekt“, a דיין „soudce“. Samařské papýry jsou smlouvy, a jména těchto tří typů úředníků bývají zmíněna mezi svědky, kteří byli přítomni při uzavření dané smlouvy. Tyto tři funkce perské administrativy zřejmě představovaly lokální soudní autoritu. Stejná trojice úředníků se soudní pravomocí je doložena v aramejských smlouvách z egyptské Elefantiny z 5. stol. př. Kr. Tito úředníci jsou rovněž doloženi v době perské v Judské provincii v textech knih Ezdráš a Nehemjáš. Trojice úředníků, guvernér dané oblasti (פחה), prefekt (סגן) a soudce (דיין) pravděpodobně tvořili základ lokální perské administrativy v daném regionu. Zatímco guvernér a prefekt byli často lidé pocházející z dané oblasti, soudci byli často Peršané vyslaní do regionu centrální perskou administrativou. Tento fakt je patrný z analýzy vlastních jmen těchto úředníků.

<sup>9</sup>QUINTUS CURTIUS, Dějiny IV, VIII, 9–10.

<sup>10</sup>EUSEBIUS, Chronikon, JACQUES-PAUL MIGNE, Patrologia Graeca, vol. 19, col. 489; JERONÝM, Chronicon, in RUDOLF HELM – URSULA TREU, Eusebius Werke VIII: Die Chronik des Hieronymus / Hieronymi Chronicon, Die griechische christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin: Akademie-Verlag, 1984, s. 123; GEORGIUS SYNCCELLUS, Ecloga chronographica, in ALDEN A. MOSSHAMMER, Georgii Syncelli Ecloga chronographica, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Auctores graeci, Leipzig: B. G. Teubner, 1984, s. 17–20.

<sup>11</sup>MAGEN, Mount Gerizim – A Temple City; MAGEN, Mount Gerizim – A Temple City: Summary of Eighteen Years of Excavations; MAGEN, Mount Gerizim Excavations. Vol 1, s. 1–3.

<sup>12</sup>EDWARD F. CAMPBELL, Shechem II: Portrait of a Hill Country Vale. The Shechem Regional Survey, American Schools of Oriental Research Archaeological Reports 2, Boston: American Schools of Oriental Research, 1991, s. 97.

Nyní několik slov o každé z těchto tří funkcí, a o úřednících, jejichž existence je doložena různými historickými prameny.

### 1.3.1. פחה שמרין „gubernér Samaří“

Sídlem gubernéra Samaří bylo město Samaří. Při archeologických vykopávkách v městě Samaří v letech 1931–1935, které vedli James W. Crowfoot a Eleazar L. Sukenik,<sup>13</sup> byla na vrcholku v městě Samaří objevena souvislá vrstva uměle navezené zeminy o tloušťce zhruba 0,25 m. Kathleen Kenyonová tuto vrstvu vyložila jako pozůstatek zahrady gubernérova paláce.<sup>14</sup> Tato zahrada měla údajně gubernérovi připomínat jeho rodnou Persii a tak jej utěšovat při pobytu mimo rodnou zemi.<sup>15</sup> Tyto zahrady perských úředníků byly nazývány *pardes* „zahrada“ a jejich existence je doložena nejen v knize Nehemjáš<sup>16</sup> ale i v jiných historických pramenech. Upozorňuji však na fakt, který tehdy ještě K. Kenyonová nemohla vědět, že žádný z dosud známých gubernérů Samaří nebyl původem Peršan. Proto je dnes třeba tuto interpretaci přehodnotit.

Možný archeologický prvek související s funkcí gubernéra Samaří byl nalezen v městě Samaří: jedná se pravděpodobně o pozůstatky gubernérova trůnu, jehož podoba je známa z reliéfů z Persepolis a z nálezů v Egyptě a na jihu současného Ruska. Tyto pozůstatky trůnu jsou dnes k vidění v Izraelském muzeu v Jeruzalémě a jejich analýzu publikovala Miriam Tadmor.<sup>17</sup>

První nám známý gubernér Samaří byl Sanbalat/Sinuballit. Tento gubernér byl u moci zhruba ve 2. polovině 5. stol. př. Kr. a je doložen v různých historických pramenech. U moci byl pravděpodobně již roku 445 př. Kr., kdy Nehemjáš přišel do Jeruzaléma.<sup>18</sup> Koncem 5. stol. pak byl pravděpodobně nějakou dobu zastupován svými syny Delajášem a Šelemjášem, jak naznačuje papyrus *Cowley* 30 z Elefantine z 25. listopadu 407 př. Kr.,<sup>19</sup>

<sup>13</sup>JOHN WINTER CROWFOOT – KATHLEEN MARY KENYON – ELEAZAR LIPA SUKENIK, Samaria – Sebaste I: The Buildings at Samaria, London: Palestine Exploration Fund, 1942; JOHN WINTER CROWFOOT – GRACE M. CROWFOOT – KATHLEEN MARY KENYON, Samaria – Sebaste III: The Objects from Samaria, London: Palestine Exploration Fund, 1957.

<sup>14</sup>KATHLEEN MARY KENYON, The summit buildings and constructions, in CROWFOOT – KENYON – SUKENIK, Samaria – Sebaste I: The Buildings at Samaria, s. 91–139.

<sup>15</sup>CROWFOOT – CROWFOOT – KENYON, Samaria – Sebaste III: The Objects from Samaria, s. 3.

<sup>16</sup>Neh 2,8.

<sup>17</sup>MIRIAM TADMOR, Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria, Israel Exploration Journal 24 (1974), s. 37–43.

<sup>18</sup>Neh 2,1.

<sup>19</sup>TAD A4.7 (BEZALEL PORTEN – ADA YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Vol. 1: Letters (A), Jerusalem: Hebrew University, 1986, s. 68–71).

a nedlouho poté byl ve funkci guvernéra nahrazen, jak se zdá, svým synem Delajášem, který společně s judským guvernérem Bagavahyou/Bagohim poslal do Elefantine memorandum týkající se obnovy oltáře boha Yaho v Elefantine.<sup>20</sup>

Tento Sanbalat je jediným samařským guvernérem, jehož jméno naznačuje jiný než lokální původ. Jedná se o babylónské jméno s teoforním elementem „Sín“. V knize Nehemjáš je označován jako Sanbalat Chorónský. Přízvisko „Chorónský“, které pravděpodobně naznačuje místo odkud pocházel, by mohlo poukazovat na babylónské město Charrán, kde byl chrám Echulchul zasvěcený bohu Sínovi (známý v době neobabylónské z neobabylónských kronik, zejména z textů z doby krále Nabonida).<sup>21</sup> Dalším místem by mohlo být město Bet Chórón, které v době perské leželo při hranici mezi Judskou a Samařskou provincií, dnes Beit Ur et-Tachtá, nebo Beit Ur el-Fóqá. Dále to může odkazovat na Choronaim v Moábu, nebo na dnešní vesnici Chawara na úpatí hory Gerizim.

Podle jednoho dosti diskutovaného textu Josepha Flávia v *Židovských starožitnostech* nechal jakýsi guvernér Samaří Sanbalat postavit chrám Hospodina na hoře Gerizim v době, kdy Alexandr dobýval fénické město Týr,<sup>22</sup> tedy zhruba sto let poté, kdy byl ve funkci Samařského guvernéra Sanbalat Chorónský. Tento text vedl některé historiky k přesvědčení, že v Samaří v době perské vládla dynastie Sanbalatovců. Tuto hypotézu obhajuje v posledních desetiletích zejména Frank Moore Cross, který svou argumentaci zakládá především na Samařských rukopisech z Vádí Dálje.<sup>23</sup> Moje vlastní historická analýza těchto rukopisů ale Crossovy závěry nepotvrzuje, a spíše naznačuje, že Sanbalat, o kterém píše Josephus Flávius, byl týmž Sanbalatem, který byl samařským guvernérem ve 2. polovině 5. stol. př. Kr. Tuto mou analýzu potvrzují i nedávné vykopávky na místě bývalého chrámu Hospodinova na hoře Gerizim, o nichž se ještě zmíním.

Jak jsem již řekl, nástupcem Sanbalata Chorónského ve funkci guvernéra byl někdy koncem 5. století př. Kr. pravděpodobně Sanbalatův syn Delajáš, jak je patrné z aramejských rukopisů z Elefantine. Tento Delajáš, syn Sanbalata, guvernér Samaří po svém otci, byl dle mého výkladu vlastníkem

<sup>20</sup>TAD A4.9 (PORTEN – YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 1: Letters (A), s. 76).

<sup>21</sup>Jiří PROSECKÝ, *Královské knihy staré Mezopotámie*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995, s. 140–143.

<sup>22</sup>JOSEPHUS FLÁVIUS, *Židovské starožitnosti XI*, s. 310–324.

<sup>23</sup>CROSS, *Papyri of the Fourth Century B. C. from Dáljeh. A Preliminary Report on Their Discovery and Significance*; FRANK MOORE CROSS, *A Reconstruction of the Judean Restoration*, *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), s. 4–18.

pečeti otištěné na bule č. 22 a připevněné na Samařském papyru č. 16. Navrhují datovat tento text na základě paleografické analýzy do 1. poloviny 4. století př. Kr. Delajáš, syn Sanbalata, byl tedy guvernérem Samaří pravděpodobně v 1. třetině 4. století př. Kr.

Posledním dosud známým guvernérem Samaří v době perské byl [A/Cha]nanjáš, jehož jméno a titul jsou uvedeny mezi svědky v Samařském rukopise č. 7 ze 4. března 354 př. Kr.

### 1.3.2. 𐤒𐤍 „prefekt“

V Samaří v době perské jsou nám známi pouze dva prefekti, a ti jsou doloženi pouze v Samařských rukopisech. Jedním z nich je prefekt Chanan, doložený v rukopise č. 11, který jsem datoval na základě paleografické analýzy zhruba do 1. poloviny 4. stol. př. Kr. Tím druhým prefektem je Isjatón, jehož jméno má typicky fénickou formu, a proto je možné, že pocházel z některého z fénických měst. Tento rukopis byl napsán pravděpodobně okolo roku 350 př. Kr. Obchodní styky mezi samařskou provincií a fénickou oblastí jsou doloženy zejména archeologickými nálezy. Kromě těchto dvou zmínek o prefektech v Samařských rukopisech není tento úřad v Samaří jinak doložen, a proto jejich konkrétní úloha v místní správě zůstává poměrně nejasná.

V aramejských textech z 5. stol. z Egypta se tato funkce rovněž objevuje, ale ani tyto texty příliš neobjasňují funkci prefektů v místní správě. V těchto textech pocházejících z Egypta se slovo 𐤒𐤍 nejčastěji objevuje v souvislosti možnosti podat stížnost na porušení nějaké konkrétní uzavřené smlouvy, a 𐤒𐤍 „prefekt“ tak má v těchto textech úlohu v lokálním soudnictví (spolu s guvernérem a soudcem). Druhý smysl, který je doložen pro výraz 𐤒𐤍 v textech z Egypta, je „představený“ určité skupiny lidí. V jednom dopise z Elephantine je doložen výraz 𐤒𐤍 𐤍𐤓𐤁𐤀 „představený truhlářů“.<sup>24</sup> Tento výraz jasně naznačuje, že význam slova !gs mohl mít i obecnější smysl mimo kontext místní správy.

Funkce 𐤒𐤍 „prefekt“ je doložena i v biblických textech týkajících se doby neobabylónské a perské, je tedy možné že úřad prefektů v místní správě existoval v Palestině již v době neobabylónské, a perská administrativa tento systém přejala. Např. v Jr 51 se několikrát objevuje 𐤒𐤍 v jednom syntagmatu spolu s 𐤁𐤓𐤀 „guvernéř“. Podle knihy Nehemjáš, v textech týkajících se Nehemjášova působení v Jeruzalémě ve 2. pol. 5. stol., se pak objevuje

<sup>24</sup>TAD A6,2.9 (PORTEN – YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Vol. 1: Letters (A), s. 96–101).

výraz סגניו „prefekti“ v plurálu, což by mohlo naznačovat, že zatímco guvernér byl v dané provincii jen jeden, prefektů mohlo být více.

### 1.3.3. דיין „soudce“

Úřad soudce (דיין) je dvakrát doložen v Samařských rukopisech. Jedná se o rukopisy č. 2 a 3. Oba rukopisy jsou z poloviny 4. stol. př. Kr. (rukopis č. 2 je z přelomu let 352/351 př. Kr.), a v obou případech se jedná o téhož soudce. Tím je člověk s perským jménem Vahudata, toto jméno v překladu znamená „dobrý zákon“.

Konkrétní funkce soudce není v rukopisech blíže specifikována. Nicméně jak aramejské texty z Elefantine, tak biblická kniha Ezdráš, obsahují svědectví o tom, že pravděpodobně existovaly minimálně dvě kategorie soudců. V aramejských textech z Elefantine se objevují dvě různá syntagmata: דיני מלכה „královští soudci“ a דיני מדינה „provinciální soudci“. Je možné, že královští soudci byli soudci dosazení centrální perskou administrativou, a jejich úlohou bylo dohlížet na aplikaci královského zákona či králových vyhlášek. Funkce královských soudců v perském administrativním systému je doložena v Hérodotových *Dějínách*:<sup>25</sup> tito královští soudci měli za úkol vysvětlovat zákony a nařízení a měli rozsuzovat spory mezi Peršany. V případě, že spáchali nějakou nespravedlnost, mohli být popraveni. Tito královští soudci tedy byli jakýmsi dohlížeteli na aplikaci králova zákona. Oproti tomu funkcí דיני מדינה „provinciální soudci“ doloženou v textech z Elefantine bylo pravděpodobně dohlížet na dodržování lokálního zákona. Rozdíl v těchto dvou kategoriích soudců je patrný i z textu v Ezd 7,25, kdy je Ezdráš pověřen perským králem, aby ustanovil doslova „soudce a soudce, kteří budou soudit všechen lid v Zaeufrati“.<sup>26</sup> V tomto textu by שפטין mohli odpovídat lokálním soudcům, zatímco דיני by mohli být spíše soudci královští.

Perský soudce Vahudata, jehož existence je doložená Samařskými papiry okolo roku 350 př. Kr., by tak pravděpodobně patřil do kategorie královských soudců. Nicméně rozdíl mezi těmito dvěma kategoriemi soudců není zatím v Samaří v době perské jasně doložen.

<sup>25</sup> HÉRODOTOS, *Dějiny* III,31; V,25; VII,194.

<sup>26</sup> שפטין ודינין דיילתון דאנין לבליעקה די בעבר נהרה.

## 2. Ekonomické instituce

Co se týče ekonomických institucí fungujících v provincii Samaří v době perské, naše vědomosti se v posledních letech rozšířily hlavně v oblasti fungování plateb. Dostupné prameny se týkají především způsobu placení ve 4. století př. Kr., před příchodem Alexandra do Palestiny. Chtěl bych upozornit na jistý paradox v doložených způsobech placení v Samaří ve 4. stol.: v Samařských papyrech jsou veškeré transakce placeny váženým stříbrem. Tyto dokumenty se vztahují pouze ke 4. století př. Kr, to jest k době, kdy se začaly v Samaří razit první mince. Vystává tedy otázka, jestli tyto dva systémy – systém platby váženým stříbrem a systém platby mincemi – byly komplementární či nikoli. Nejprve se tedy zmíním o počátcích ražby mincí v provincii Samaří (2.1.), pak se dotknu otázky po úřední moci, která razila první samařské mince (2.2), a nakonec se zmíním o platbách váženým stříbrem (2.3.).

### 2.1. Počátek ražby mincí

Co se týče samařských mincí ze 4. stol. př. Kr., dnes máme k dispozici publikace dvou korpusů, které vydali Y. Meshorer a S. Qedar v roce 1991 a 1999.<sup>27</sup> Dílčí analýzy samařských mincí pak v posledních letech publikoval i švýcarský numizmatik L. Miltenberg.<sup>28</sup> Miltenberg polemizoval s Meshorerem a Qedarem v otázce přisouzení některých mincí provincii Samaří, a já sdílím spíše Miltenbergovu pozici, podle které jsou samařskými mincemi explicitně pouze ty, které nesou název provincie Samaří, a ty mince, které sice jméno provincie nenesou, zato ale patří do stejné série jako mince s názvem Samaří.

Nejstarší datovatelné mince ze Samaří nesou dva nápisy: na rubu je řeckým písmem napsáno jméno Farnabazovo, a na lici je jméno provincie Samaří. Farnabazos byl satrapou v Daskyleiu v Kilikii a razil mince se svým jménem v městě Tarsos v letech 380–372 př. Kr. Meshorer a Qedar navrhuje, že tyto mince byly raženy samařským guvernérem, který platil daň Farnabazovi. To ale není moc logické. Souhlasím s Meshorerem a Qedarem v tom, že tyto mince s Farnabazovým jménem razil právě Farnabazos.

---

<sup>27</sup> MESHORER – QEDAR, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*; MESHORER – QEDAR, *Samaritan Coinage*.

<sup>28</sup> LEO MILTENBERG, *Yehūd und šmryn: Über das Geld der persischen Provinzen Juda und Samaria im 4. Jahrhundert*, in PETER SCHÄFER, *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für MARTIN HENGEL zum 70. Geburtstag*. Band I: *Judentum*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, s. 119–146.

Ještě zbývá určit okolnosti, za jakých tyto mince mohly být raženy s Farnabazovým jménem právě v Samaří.

Farnabazos razil mince v Tarsu za vojenskými účely: platil jimi žoldáky v perské armádě. Podle mého názoru mohly být tyto dosud nejstarší známé samařské mince raženy Farnabazem v letech 380–373 př. Kr. rovněž ve vojenském kontextu. Farnabazos jakožto generál perské armády měl svůj hlavní stan v Akku na severu Palestiny, odkud podnikal útoky na Egypt. O těchto událostech píše Diodorus Sicilský ve své *Historické knihovně* XV, 41, 3. V Akku a v jeho okolí tehdy sídlila Farnabazova armáda, a v této oblasti se i stavěly lodě a vyráběly zbraně. Do tohoto obchodu mohla být zapojena i samařská provincie, a právě v Samaří možná Farnabazos razil mince, které sloužily k úhradě vykonaných prací.

## *2.2. Kdo razil mince*

Numizmatikové, kteří se věnovali zkoumání starověkých mincí z oblasti Palestiny, hlavně tedy v tomto případě Y. Meshorer, S. Qedar a L. Mil- denberg, mají zato, že mince byly raženy samařskými guvernéry. Moje analýzy nicméně tuto hypotézu nepotvrdily. Ačkoli mnoho samařských mincí nese vlastní jména, téměř žádné neodpovídá doloženým jménům samařských guvernéřů.

Jedním z hlavních argumentů Meshorera a Qedara k prosazování hypotézy, že samařské mince razili guvernéři, byla mince č. 55 jejich korpusu (1999), jejíž nápis četli jako  $\text{סנבאל}$  a vyložili jej jako vlastní jméno samařského guvernéra „Sanbalat“. Podle mého názoru je ale třeba číst poslední konsonant v nápisu nikoli jako  $\text{ל}$ , ale jako  $\text{ב}$ . Na minci je tedy jiné jméno:  $\text{סנאבא}$ . Jedná se o jméno Sín'abí „Sín je můj otec“ doložené v aramejské a akkadské onomastice. Žádný guvernéř Samaří, který by se takto jmenoval, není znám.

Jednoznačnými autoritami v oblasti ražení samařských mincí se zdají být pouze Farnabazos, satrapa v Daskyleiu, a Mazdaj, satrapa celého Zaeufratí, jehož jméno je rovněž doloženo na některých samařských mincích. Ostatní vlastní jména na samařských mincích by mohla být, podle teorie francouzského historika a epigrafika A. Lemaira, jmény razičů mincí, jako např. mince se jménem Menbigí, který byl razičem mincí.

## *2.3. Systém platby váženým stříbrem*

Mince se tedy v Samaří razily s velikou pravděpodobností již v letech 380–373 př. Kr., nicméně platby v Samařských rukopisech z let 370–332 př. Kr. se prováděly za pomoci váženého stříbra. Stříbro bylo podle Sa-

mařských rukopisů váženo ve dvou jednotkách: šekel a mina. Jedná se o babylónské jednotky běžně používané ještě ve 4. stol. Podle mých analýz tyto dvě jednotky odpovídají hmotností jednotkám babylónským, tj. 1 šekel váží 8,4 g, a 1 mina, která je 60násobkem šekelu, váží 504 g. Narozdíl od babylónské praxe ale v Samařských rukopisech nikde není určena kvalita váženého stříbra, kterým se platí.

Tato dvojí praxe plateb, mincemi a váženým stříbrem, tedy koexistovala v Samaří v poslední fázi doby perské. Proto je třeba si položit otázku, jestli tyto dva systémy spolu nějak souvisely či nikoli? Například podle dokumentů z Elefantine je možné zjistit, že váhová jednotka šekel, která byla základní jednotkou pro vážení stříbra v 5. stol. př. Kr. v Egyptě, byla o něco těžší než babylónský šekel, a vážila 8,7 g. Odpovídala tak jedné attické didrachmě, tedy polovině tetradrachmy. Ve fénických městech pak jeden šekel v některých případech odpovídal váze jedné stříbrné attické tetradrachmy (17,4 g). V Samaří se mi ale nepodařilo nalézt žádný vztah mezi systémem váženého stříbra a ražených mincí. To je také dáno tím, že dosud publikované samařské mince ze 4. stol. jsou převážně mince malé hodnoty (obol, hemiobol, čtvrtobol), a z těchto malých mincí je velice těžké posoudit váhu jedné drachmy či tetradrachmy, která by případně mohla odpovídat váze šekelu.

### 3. Náboženské instituce

V současné době nemáme příliš mnoho informací týkajících se náboženských institucí Samaří v době perské. Je nicméně možné alespoň datovat stavbu Hospodinova chrámu na hoře Gerizim (3.1), a jsou známy některé dílčí informace o kněžstvu, které tento chrám spravovalo (3.2). Zatím není znám doklad, který by jasně dokazoval, že kromě Hospodina byla v Samaří v době perské na oficiální úrovni uctívána i jiná božstva, ačkoli jsou některá doložena v samařské ikonografii a v onomastice (3.3).

#### 3.1. Chrám

Jediným nám známým chrámem, který existoval v Samaří v době perské, byl Hospodinův chrám na hoře Gerizim. Podle Josepha Flávia (*Starožitnosti* XI,302–312) byl tento chrám postaven samařským guvernérem Sanbalatem na konci doby perské, v době Daria III. (335–332 př. Kr.). Tato Josephova zpráva o stavbě chrámu na hoře Gerizim byla v posledních desetiletích hojně diskutována zejména v souvislosti s rukopisy z Elefantine a z Vádí Dalíje, kde je Sanbalatovo jméno doloženo: historikové se přeli,



jestli byl tento chrám postaven ve 2. polovině 5. století, v době Sanbalata z knihy Nehemjáš, nebo o sto let později, v době nějakého jiného guvernéra Sanbalata, možná doloženého Josephem Fláviem. Zastáncem nízké datace stavby chrámu, tedy datace do 4. stol. př. Kr., byl v poslední době zejména Frank Moore Cross.<sup>29</sup>

Nedávné vykopávky Y. Magena na vrcholu hory Gerizim ale dokázaly, že tento chrám fungoval již ve 2. polovině 5. stol. př. Kr.<sup>30</sup> Tuto dataci potvrzují i moje vlastní chronologické analýzy textu Josepha Flávia, svědectví rukopisů z Elefantine, z Vádí Dalje a svědectví biblických knih Ezdráš a Nehemjáš. Magen datoval založení chrámu na hoře Gerizim zhruba do 5. stol., já v souvislosti s výsledky mých chronologických analýz navrhuji jako možné rozmezí založení tohoto chrámu léta 423–407 př. Kr., kdy byl perským králem Darius II. Podle mého názoru Josephus Flávius omylem datoval stavbu chrámu na hoře Gerizim o sto let později, protože ji zaměnil s velice důležitou přestavbu chrámu na hoře Gerizim po roce 332 př. Kr., kdy byl chrám kompletně přestavěn a kdy v jeho bezprostředním okolí bylo postaveno město. Tato přestavba chrámu a stavba města v jeho okolí, stejně jako obnovení starého Šekemu na úpatí hory Gerizim po r. 332 př. Kr. pravděpodobně souvisela s tím, že Samařané ztratili své správní centrum v městě Samaří, kde byla po r. 332 založena makedonská kolonie.

### 3.2. Kněží

O samařských kněžích, kteří sloužili v chrámu na hoře Gerizim toho moc nevíme. Tzv. *Samaritánské kroniky* sice obsahují seznamy velekněží tohoto chrámu i pro dobu perskou,<sup>31</sup> ale tyto kroniky nejsou spolehlivým historickým dokumentem a proto je potřeba jejich svědectví brát se značnou rezervou.

Jediným pramenem týkajícím se kněží v chrámu na hoře Gerizim je opět text 11. knihy *Židovských starožitností* Josepha Flávia. Podle Josephova svědectví byli velekněží v chrámu nahoře Gerizim sádokovští kněží – byli odnoží této jeruzalémské dynastie. Podle Josepha Flávia se jeden člen sádokovské dynastie, který se jmenoval Manassés, oženil s dcerou samař-

<sup>29</sup>CROSS, Papyri of the Fourth Century B. C. from Dáljeh. A Preliminary Report on Their Discovery and Significance; CROSS, A Reconstruction of the Judean Restoration.

<sup>30</sup>MAGEN, Mount Gerizim – A Temple City: Summary of Eighteen Years of Excavations; MAGEN, Mount Gerizim Excavations. Volume 1.

<sup>31</sup>ELKAN NATHAN ADLER, Une nouvelle chronique samaritaine, *Revue d'Études Juives* 44 (1902a), s. 188–222; ELKAN NATHAN ADLER, Une nouvelle chronique samaritaine (suite), *Revue d'Études Juives* 45 (1902b), s. 70–98; ELKAN NATHAN ADLER, Une nouvelle chronique samaritaine (fin), *Revue d'Études Juives* 46 (1903), s. 123–146.

ského guvernéra Sanbalata. Této události se pravděpodobně týká i text v Neh 13,28.<sup>32</sup>

Historická platnost tohoto Josephova svědectví zůstává nejistá, nicméně nelze vyloučit možnost, že velekněží v chrámu na hoře Gerizim patřili k odpadlé větvi sádokovské velekněžské dynastie z Jeruzaléma.

### 3.3. Uctívání Bohů v Samaří („pohanská“ ikonografie a onomastika, v souvislosti s 2Kr 17)

Posledním bodem, o kterém krátce pojednám, je otázka, zda kromě Hospodina/Jahveho byli v Samaří oficiálně uctíváni i jiná božstva. Literární prameny o uctívání jiných bohů v provincii Samaří v době perské neříkají vůbec nic.

Jistým vodítkem může být analýza vlastních jmen doložených v epigrafických dokumentech z provincie Samaří: nejbohatší materiál v tomto ohledu obsahují Samařské rukopisy z Vádí Dalíje. Největší skupina jmen v těchto dokumentech je tvořena jahvistickými jmény. Dále tyto dokumenty obsahují jména s teoforními elementy El, Ab, Šamaš, Sahar, Bel, Baga, Sín, Nabu, Šalman, Ba'al, Isis, Ilahi a Qós, a reflektují tak, kromě obecně západosemitských jmen, onomastiku arabskou, aramejskou, hebrejskou, babylónskou, fénickou, egyptskou, perskou a idumejskou. S těmito danostmi je ale třeba zacházet poměrně opatrně a musíme se vyvarovat unáhlených závěrů ohledně uctívání cizích božstev v Samaří: někteří z těchto lidí s cizími teoforními elementy ve jménu nebydleli zcela jistě v Samaří, ale cestovali. To se týká především obchodníků s otroky, jejichž jména jsou většinou jiná než jahvistická.

Přítomnost nejahvistických náboženských prvků v provincii Samaří v době perské je patrná i z ikonografických motivů na bulách, kterými byly zapečetěny Samařské rukopisy.<sup>33</sup> Na těchto bulách se často objevují různá mytická zvířata jako např. okřídlení koně, okřídlení býci, okřídlené sfingy nebo škorpióni s lidskou hlavou. Zvláštní kategorii v těchto bulách z Vádí Dalíje tvoří buly s řeckými motivy: na těch je znázorněn např. Hermés, Héraklés, Perseus, satyr, Erós, Niké a Achilles. Některé z těchto motivů jsou znázorněny i na samařských mincích z této doby, o kterých jsem již hovořil.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> „Jeden syn nejvyššího kněze Jójady, syna Eljašibova, byl zetěm Sanbalata Chorónského. Toho jsem od sebe odehnal.“

<sup>33</sup> LEITH, Wadi Daliyeh I.

<sup>34</sup> MARY JOAN WINN LEITH, Seals and Coins in Persian Period Samaria, in Lawrence H. SCHIFFMAN, *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, s. 691–707.

Zdůrazňuji, že přítomnost těchto cizích náboženských elementů v Samaří neznamená, že tato různá božstva byla v Samaří i uctívána. V případě cizích elementů v onomastice se může jednat o přistěhovalce, kteří se usadili v Samaří, a v případě ikonografie se může jednat o pouhé přejímání motivů rozšířených v tehdejší Palestině. Přítomnost těchto motivů v Samaří nemusí nutně poukazovat na kult cizích božstev.

## Chronologie perské provincie Samarií v letech 450–332 př. Kr.

<i>Událost</i>	<i>Gouvernér</i>	<i>Prefekt</i>	<i>Soudce</i>	<i>Velevník</i>
<b>Artaxerxés I.</b> 465–424 př. Kr.	Sanbalat Chorónský (ca. 2. pol. 5. stol.)			
Stavba Hospodinova chrámu na hoře Gerizim (mezi 423–407?)				
<b>Darius II.</b> 423–404 př. Kr.				Manassés (konec 5. stol.?)
<b>Artaxerxés II.</b> 404–359 př. Kr.	Raženy nejstarší samaršské mince (mezi 380–373)	Delajáš, syn Sanballata (ca. 1. třetina 4. stol.)	Chanan (ca. 1. pol. 4. stol.)	
<b>Artaxerxés III.</b> 359–338 př. Kr.		[A/Cha]naniáš (ca. 354)	Isjatón (ca. 350)	Váhudata (ca. 350)
<b>Arsés</b> ( <b>Artaxerxés IV.</b> ) 338–336 př. Kr.				
<b>Darius III.</b> 336–332 př. Kr.	Zničení města Samarií (332)			

## Bibliografie

### ELKAN NATHAN ADLER

- Une nouvelle chronique samaritaine, *Revue d'Études Juives* 44 (1902a), s. 188–222.
- Une nouvelle chronique samaritaine (suite), *Revue d'Études Juives* 45 (1902b), s. 70–98.
- Une nouvelle chronique samaritaine (fin), *Revue d'Études Juives* 46 (1903), s. 123–146.

### DIODORUS SICILSKÝ

- L. CHARLES SHERMAN (vyd.), *Diodorus Siculus: Library of History, Books XV. 20–XVI.65*, Loeb Classical Library 389, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001.

### EDWARD F. CAMPBELL

- Shechem II: Portrait of a Hill Country Vale. The Shechem Regional Survey, *American Schools of Oriental Research Archaeological Reports* 2, Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Shechem III: The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balátaḥ, Vol. 1: Text; Vol. 2: The Illustrations, *American Schools of Oriental Research Archaeological Reports* 6, Boston: American Schools of Oriental Research, 2002.

### FRANK MOORE CROSS

- Papyri of the Fourth Century B. C. from Dâliyeh. A Preliminary Report on Their Discovery and Significance, in D. N. FREEDMAN – J. C. GREENFIELD (vyd.), *New Directions in Biblical Archaeology*, New York – Garden City: Doubleday, 1971, s. 45–69.
- A Reconstruction of the Judean Restoration, *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), pp. 4–18.
- Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B. C. E. Found in the Wâdiéd-Dâliyeh, in Nahman Avigad Volume, *Eretz-Israel* 18, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985, s. 7–17.
- A Report on the Samaria Papyri, in J. A. EMERTON (vyd.), *Congress Volume: Jerusalem 1986*, VTSup 40, Leiden: Brill, 1988, s. 17–26.

JOHN WINTER CROWFOOT – GRACE MARY CROWFOOT – KATHLEEN MARY KENYON

- Samaria – Sebaste III: The Objects from Samaria, London: Palestine Exploration Fund, 1957.

JOHN WINTER CROWFOOT – KATHLEEN MARY KENYON – ELEAZAR LIPA SUKENIK

- Samaria – Sebaste I: The Buildings at Samaria, London: Palestine Exploration Fund, 1942.

JAN DUŠEK

- Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450–332 av. J.-C., *Culture and History of the Ancient Near East* 30, Leiden – Boston: Brill, 2007.

ISRAEL FINKELSTEIN – ZVI LEDERMAN (vyd.)

- Highlands of Many Cultures. The Southern Samaria Survey Sites, 2 Vols., Monograph Series of the Institute of Archaeology Tel Aviv University 14, Tel Aviv: Institute of Archeology of Tel Aviv University Publications Section, 1997.

GEORGIUS SYNCCELLUS

- ALDEN A. MOSSHAMMER (vyd.), *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Auctores graeci, Leipzig: Teubner, 1984.

DOUGLAS MARVIN GROPP

- Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh; M. BERNSTEIN, et al., *Qumran Cave 4. Miscellanea, Part 2, Discoveries in the Judaean Desert* 28, Oxford: Clarendon Press, 2001.

HÉRODOTOS

- JAROSLAV ŠONKA (přel.), *Hérodotos: Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*, Praha: Odeon, 1972.

JERONÝM

- RUDOLF HELM – URSULA TREU (vyd.), *Eusebius Werke VIII: Die Chronik des Hieronymus/Hieronymi Chronicon*, Die griechischen christli-

chen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 3. vyd., Berlin: Akademie – Verlag, 1984.

JOSEPHUS FLAVIUS

- RALPH MARCUS (vyd.), *Josephus: Jewish Antiquities: Books IX–XI*, Loeb Classical Library 326, 7. vyd., Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995.

KENYON, KATHLEEN MARY

- The summit buildings and constructions, in JOHN WINTER CROFT – KATHLEEN MARY KENYON – ELEAZAR LIPA SUKENIK, *Samaria – Sebaste I: The buildings at Samaria*, 1942, s. 91–139.

PAUL W. LAPP – NANCY L. LAPP (vyd.)

- Discoveries in the Wâdiéd-Dâliyeh, *The Annual of the American Schools of Oriental Research* 41, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1974.

MARY JOAN WINN LEITH

- Wadi Daliyeh I: The Wadi Daliyeh Seal Impressions, *Discoveries in the Judean Desert* 24, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Seals and Coins in Persian Period Samaria, in LAWRENCE H. SCHIFFMAN etc. (ed.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalem, 2000, s. 691–707.

YITZCHAK MAGEN

- A Fortified Town of the Hellenistic Period on Mount Gerizim, *Qadmoniot* 19 (1986), s. 91–101 (hebrejsky).
- Mount Gerizim – A Temple City, *Qadmoniot* 23 (1990), s. 70–96.
- Mount Gerizim – A Temple City: Summary of Eighteen Years of Excavations, *Qadmoniot* 33 (2000), s. 74–118 (hebrejsky).
- Mount Gerizim Excavations, Vol. 1, *The Aramaic, Hebrew, and Samaritan Inscriptions, Judea and Samaria Publications* 2, Jerusalem, 2005.

YA'AKOV MESHORER – SHRAGA QEDAR

- The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE, Jerusalem: Numismatics Fine Arts International, 1991.
- Samaritan Coinage, *Numismatic Studies and Researches* 9, Jerusalem: Israel Numismatic Society, 1999.

- The Coins of Samaria in the Persian Period, in H. ESHEL – E. STERN (vyd.), *The Samaritans*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2002, s. 71–81.

LEO MILDENBERG

- Yehûd und šmryn: Über das Geld der persischen Provinzen Juda und Samaria im 4. Jahrhundert, in PETER SCHÄFER (vyd.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band I: Judentum, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, s. 119–146.

BEZALEL PORTEN – ADA YARDENI

- *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Vol. 1: Letters (A)*, Jerusalem: Hebrew University, 1986.

JIŘÍ PROSECKÝ

- *Královské knihy staré Mezopotámie*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995.

QUINTUS CURTIUS

- HENRY BARDON (vyd.), *Quinte-Curce: Histoires. Tome I: Livres III–IV*, in *Belles lettres* 164, coll. latine, 5. vyd., Paris, 2003.
- JOHN C. ROLFE (vyd.), *Quintus Curtius: History of Alexander, Books I–V*, in *Loeb Classical Library* 368, 5. vyd., Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992.

MIRIAM TADMOR

- *Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria*, *Israel Exploration Journal* 24 (1974), s. 37–43.

GEORGE ERNEST WRIGHT

- *The Samaritans at Shechem*, *Harvard Theological Review* 55 (1962), s. 357–366.
- *Shechem. The Biography of a Biblical City*, New York – Toronto: McGrawHill Book Co., 1965.

ADAM ZERTAL

- *The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period. Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries*, *Transeuphratène* 3 (1990), s. 9–30.



- The Manasseh Hill Country Survey, Vol. 1: The Shechem Syncline, Culture and History of the Ancient Near East 21.1, Leiden-Boston: Brill, 2004.

**Keywords:**

Samaria, government of – Persian Period – Josephus Flavius – Israel, archeology of – Wadi ed-Dalyieh, texts of.

**Klíčová slova:**

Samaří, správa – perské období – Josephus Flavius – Izrael, archeologie – Vádí Darje, texty.

# „Zákon Boha tvého a zákon krále“ (Ezd 7,26): Mojžíšova Tóra jako akreditační dokument židovského společenství doby Ezdrášovy?

*Petr Sláma, Praha*

**Summary: The Law of your God and the Law of the King: The Torah of Moses as an accreditation paper of the Jewish community in the time of Ezra?** Two and half decades ago the hypothesis of the imperial authorisation of the Jewish Torah has been presented by Swiss scholar Peter Frei. According to the hypothesis the general framework for the emergence of the Jewish Torah was the practice of Persian empire to collect and promulgate local legal collections of subdued nations as parts of Persian imperial law. The suggestion provoked several waves of discussion. Taking the discussion into consideration, the basic idea of the hypothesis, according to which the shape and structure of the Torah does mirror external political and ideological circumstances of the post exilic Jewish community, seems to be quite helpful in attempts to grasp the general thrust of Pentateuch.

## 1.

Cílem této studie je představit a kriticky zhodnotit hypotézu o perské říšské autorizaci židovské Tóry („učení“ či „zákona“), jak ji v 80. letech předložili švýcarský historik Peter Frei a německý starozákoník Klaus Koch.<sup>1</sup> Některé závěry této hypotézy mají přímé důsledky nejen pro porozumění biblickým knihám, které období perské nadvlády v Levantu tematizují (Ezdráš-Nehemjáš, Ester, Daniel), ale také pro další části Bible, zejména pro Pentateuch. Hypotéza nabízí kontext, v němž se Pět knih Mojžíšových mohlo mezi skupinami vyznavačů Boha JHVH (čti: Hospodina), skupinami velmi geograficky, kulturně a politicky rozrůzněnými, domoci dominantního postavení. Hypotéza je lákavá tím, že nabízí vysvětlení, z jakých (a hypotéza poví: vnějších) příčin se v Pentateuchu „na jednom svitku“ setkávají tak rozporné a protikladné teologické důrazy, jak na různých místech Pentateuchu znějí (za mnoho dalších uvedme alespoň rozdíly v ustanovení svátku Pesach: podle Ex 12,22 slavit doma, podle Dt 16,5n

---

<sup>1</sup>PETER FREI a KLAUS KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; dále jako FREI a KOCH.

v chrámě). Hypotéza bývá nejčastěji spojována se jménem Petera Freie, poukazy ukazující stejným směrem se objevují již v dílech starších historiků a starozákonníků.<sup>2</sup> Důsledky této hypotézy mají vliv na letitou starozákonní diskusi o vzniku Pentateuchu, zdůrazněme však hned v úvodu, že otázka, na níž je hypotéza iranologa Petera Freie odpovědí, nezní „proč a jak vznikl Pentateuch?“, nýbrž „existovala v perské říši praxe úředního autorizování místních náboženských zvyklostí?“

## 2.

Představa, že je Pentateuch spojením různých dříve nezávislých pramenů či tradic, ať již předávaných ústně nebo i písemně, má v dějinách starozákonní teologie své místo již od nástupu novověku. V polemice se skepti Barucha Spinozy pokud jde o Mojžíšovo autorství knihy Genesis<sup>3</sup> předložil francouzský lékař Jéan Astruc na základě střídajícího se pojmenování Božího (JHVH a Elohim) a na základě opakovaných dublet (např. zprávy o stvoření nebo příběhy zapírání manželek praotci) model čtyř původních pramenů, které prý právě Mojžíš spojil do jednoho celku.<sup>4</sup> Představa nezávislých pramenů Pentateuchu bývá ovšem spojena především s prací o sto let mladšího Julia Wellhausena.<sup>5</sup> Podle Wellhausena je Hexateuch (doslova „šestidílka“, podle souhlasu přetrvávajícího až do počátku 20. století – a v příkrém rozporu s židovskou tradicí – řadí za pět Mojžíšových také ještě knihu Jozue) pocházejí nejstarší dva prameny, tzv. jahvista a tzv. elohista, ze starší doby královské (9.–7. stol.a.), deuteronomista z doby po pádu severního království (konec 8. stol.a.) a kněžský spis až z doby exilně-epoexilní (od 6. stol. dál). V průběhu následujícího půldruhého století se

---

<sup>2</sup>Otcem hypotézy je spíše klasik německého dějepisceví starověku EDUARD MEYER, *Die Entstehung des Judenthums: Eine historische Untersuchung*, Halle: Max Niemeyer, 1896. Na s. 65n MEYER píše o Zákonu, zmiňovaném v knize Ezd: „Zavedení takového zákoníku je možné jedině tehdy, pokud k němu dojde, je-li říšsky sankcionováno a stává-li se královským zákonem.“

<sup>3</sup>BENEDIKT SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* Continens Disertationes aliquot, quibus Ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, et Rei Publicae Pace posse concendi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse, (nejprve anonymně) Hamburg 1670; česky jako *Traktát theologicko-politický...* (přel. JOSEF HRŮŠA), Praha: Tribuna 1922, s. 175: „Ze všech těchto míst nad polední slunce jasněji vysvítá, že Pentateuch nebyl napsán od Mojžíše, nýbrž od někoho, kdo žil mnoho set let po něm.“

<sup>4</sup>JEAN ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux...* (nejprve anonymně) Brussels 1753.

<sup>5</sup>JULIUS WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Georg Reimer, 1866.

tento model dočkal souhlasu, odmítnutí i různých modifikací. Sociologizující přístupy zamění časovou osu za společenskou škálu; za jednotlivými, kdysi chronologicky navazujícími, prameny spatří soudobé zájmové skupiny. Někdejší konsensus v otázce povahy a datace jednotlivých pramenů je ovšem dnes zcela v troskách. Jako velmi omezený společný jmenovatel mnoha starozákonních přístupů tak zůstává přesvědčení, že je Pentateuch knihou pracně dosaženého kompromisu. Jde dozajista o kompromis spočívající v přepracování starších látek, ale také o kompromis lidí velmi různého vztahu ke kultu a k moci, lidí obediencie jeruzalémské, gerizímské a možná některých dalších. Hovoříme-li o kompromisu, pak ti, kdo jej nalézají, mají cosi společného, cosi, co je nutí slevit ze své stoprocentní představy a s druhými se dohodnout. V tomto smyslu platí, že je tvar Pentateuchu, případně dalších částí Starého zákona, záležitostí povýtce ekleziologickou: je odpovědí na otázku, kdo k nám patří a kdo nikoli.<sup>6</sup> Hypotéza říšské autorizace nabízí kontext vzniku Pentateuchu, vysvětlující jeho kompromisní povahu. Tímto kontextem je prý období Artaxerxovo, kdy z králova pověření do Jeruzaléma přichází „kněz Ezdráš, znalec zákona Boha nebes“, aby naň, tedy na „Judsko a Jeruzalém, dohlédl podle zákona tvého Boha, který je ve tvé ruce.“<sup>7</sup> Hypotéza naznačuje možnost (nikterak násilně, jak jí bývá vyčítáno), že tímto „zákonem“ je právě Pentateuch či nějaká jeho ještě ne definitivní podoba.<sup>8</sup>

### 3.

Svou hypotézu přednesl Peter Frei na konferenci *Švýcarské společnosti pro orientální starověká zkoumání* již v roce 1982, o dva roky později pak vyšla spolu s textem dalšího účastníka konference, Klausem Kochem.<sup>9</sup> Frei vychází z tvrzení, že „dříve nebo později musel každý dobyvatel konsolidovat dobytá území a své násilím získané vládě dát nějakou trvalejší podobu. To bylo možné jedině tehdy, pokud byly do jisté míry respektovány také

---

<sup>6</sup>BERND JØRG DIEBNER, *Ekklesiologische Aspekte einer Kanon-Hermeneutik: der Hebräischen Bibel (TNK)*, *Dilheimer Blätter* 14 (1996), s. 15–32. Podobně vidí okolnosti vzniku Pentateuchu také JEAN-LOUIS SKA, *Persian Imperial Authorisation: Some Question Marks*, in JAMES WASHINGTON WATTS, *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorisation of the Pentateuch*, Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2001, s. 161–182. K jeho důrazům viz níže 3. 2.3.

<sup>7</sup>Ezd 7,14: *לְבָרְכָא עַל־יְהוָה וְלִירְשָׁלַיִם בְּרַת אֱלֹהֵי דִי בְרִדָּךְ*

<sup>8</sup>Takto čte text *prima facie* také PIERRE BRIANT, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, s. 583nn.

<sup>9</sup>PETER FREI, *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*, in FREI a KOCH, s. 7–43; KLAUS KOCH, *Weltordnung und Reichsidee im alten Iran*, in FREI a KOCH, s. 45–116.

zájmy podmaněných [...] Bylo snazší zajistit si vládu, pokud se podařilo legitimizovat ji, vzbudit v poddaných loajalitu či dokonce ochotu ke spolupráci<sup>10</sup> Těto loajality dosáhli prý Peršané – řečeno soudobým jazykem – dodržením zásady subsidiarity: „Podstatný díl [správy] musel být přenechán podmaněným. Bylo také třeba angažovat příslušníky podmaněného obyvatelstva ochotné ke spolupráci do středních či dokonce do vyšších pozic v rámci systému.“<sup>11</sup> Frei spatřuje souvislost mezi tím, jak dlouho se ta či ona říše udrží, a mezi ochotou její vládnoucí vrstvy podělit se s podmaněným o správu říše. Právě achajmenovská Persie je prý, vedle Říma, ukázkou platnosti této teze. V publikaci z roku 1982 uvádí Frei následující doklady toho, jak se perská ústřední moc dělí s podmaněnými kulturami o správu říše, resp. jak bere za svou („autorizuje“ či – jak ironicky v nadpise článku uvádím „akredituje“) jejich agendu.

### 3.1.

Trojazyčná stéla z letónské svatyně v Lýkii na jihozápadním pobřeží dnešního Turecka, objevená v roce 1973, stanoví lykijsky, řecky a aramejsky (oficiálním jazykem perské říše), že v Xanthu (aramejsky Orna), jednom z center Lýkie, se zřizuje svatyně dvěma božstvům sousední Kárie. Ustanovení je výsledkem porady xanthuské obce. Aramejské znění ovšem na závěr (na řádku 19) uvádí, že Peršany ustanovený správce satrapie, Kárijec Pixodaros, „to zapsal jako zákon.“ Frei sice připouští, že rozhodnutí xanthuské obce je také projevem přehnané loajality radních, kteří nápad zřídit kárijské svatyně odečetli ze rtů svého kárijského nadřízeného. Přesto případ – s poukazem na obdobné případy níže – považuje za příklad perské autorizace lokálního kultu.

### 3.2.

Ze zprávy egyptského démotického textu<sup>12</sup> z 3. stol. a.<sup>13</sup> se dozvídáme o kodifikaci egyptského práva, kterou nařídil perský král Dareios I. v letech 519–503. Kodifikaci prý vedla komise domácích expertů; pořídila ji ve dvou jazycích: démoticky a „asyrským písmem“, tedy aramejsky. Zpráva

---

<sup>10</sup>PETER FREI, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in FREI a KOCH, s. 8.

<sup>11</sup>Dtto, s. 9

<sup>12</sup>Hláskové písmo, kterým je zejména v 6. a 5. stol. v Egyptě vystřídán hieroglyfický způsob zápisu.

<sup>13</sup>WILHELM SPIEGELBERG, Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothéque Nationale zu Paris; nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Textes, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914, 30nn

odpovídá zmínce helénistického historika Diodora Sicilského, podle něhož byl Peršan Dareios považován za šestého egyptského zákonodárce.<sup>14</sup> Podobným směrem jako zpráva Démotické kroniky a zmínky Diodorovy ukazuje také hieroglyfický nápis na naoforním (skříňku nesoucím) torzu sochy egyptského úředníka Udžahoresneta, nacházející se dnes ve Vatikánském museu. V tomto autoreferátu z období Dareiovy vlády vypráví jeho autor, někdejší faraónův lékař a admirál námořnictva a posléze přeběhlík k Peršanům, jak mu po dobytí Egypta perský vladař Kambýses vrátil titul dvorního lékaře a učinil jej správcem hieropole v Sajích. Udžahoresnet za to vladaři zkomponoval egyptské jméno a zasvětil jej do tajů tamního Neitina chrámu. Dosáhl toho, že Kambýses nařídil, aby ze Sají byli vypuzeni všichni cizinci, aby byl očištěn chrám a znovuzavedeny služby kněží, kteří budou své sváteční povinnosti vykonávat „jako vždy předtím.“ A na řádce 30 vysvětluje: „Jeho svatost tak učinila, neboť jsem jí pověděl o všech těch užitečných věcech, které dříve vykonávali všichni velcí králové kvůli velikosti tohoto chrámu, jenž je věčným příbytkem všech bohů.“<sup>15</sup> Po Kambýsesově smrti, v souvislosti s níž Udžahorresnet opustil své město, se do něj na příkaz Dareiův navrácí s rozkazem znovuobnovit „dům života“, shromáždit výchovu jeho aristokratických žáků a finančně zabezpečit fungování správy města (ř. 43–45). Udžahoresnetova verze událostí je v napětí s obrázkem, který kreslí Hérodotos: podle něj v Egyptě Kambýses „vykonal, co měl v úmyslu. Jakmile vstoupil do Amasiova [zesnulého faraóna, otce Kambýsesem poraženého Psametika] paláce, ihned rozkázal vynést Amasiovu mrtvolu z hrobky ven, a když se tak stalo, dal ji... všelijakými jinými způsoby hanobit... a spálit... Kambýses tedy nařídil něco, co není v obyčeji u jedněch ani u druhých.“<sup>16</sup> Tento rozpor plyne jistě především z různých perspektiv a loajalit obou autorů; vůdčím motivem Udžahoresnetova nápisu je samozřejmě ospravedlnit vlastní dezerci. Přesto lze připustit, že Udžahoresnetova i Hérodotova zpráva popisují z různých perspektiv jedno a totéž turbulentní období, během něhož Egypt vojensky ovládli Peršané, provedli radikální čistku v řadách místní elity, ale – a to je důležité a ani Hérodotova zpráva to nevyklučuje – některé, samozřejmě

<sup>14</sup>DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca Historica*, Leipzig: C. H. F. Hartmann, 1867–1868, kniha I, kap. 7

<sup>15</sup>Text v německém překladu je uveden v EBERHARD OTTO, *Die biographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit*, Leden: J. C. Brill, 1954, s. 169–173. Volně přístupné znění anglického překladu je na <http://www.livius.org/w/wedjahorresne/wedjahorresne.htm>

<sup>16</sup>HÉRODOTOS, *Dějiny aneb Devět knih navaných Músy*, Praha: Academia, 2003, III,16, s. 172–3.

ty loajální, domácí síly, texty a instituce pak autorizují k zajištění nyní již propersky orientovaného kultu.

### 3.3.

Doklady o praxi státní autorizace v otázkách náboženských uvádí Frei také z oblasti mimobiblického židovství, z doby o sto let pozdější. Zmiňuje tzv. Pesachový dopis představitelům židovské vojenské kolonie v egyptské Elefantině.<sup>17</sup> Dopis patří mezi papyry z 5. stol.a., které byly objeveny na přelomu 19. a 20. století v oblasti egyptského Asuánu a znamenaly průlom ve znalostech exilního židovstva. Papyry jsou překvapivě tím, že diskutují o otázkách, které mají být podle Pentateuchu již dávno rozhodnuty. Právě fakt, že se o nich přesto diskutuje, prozrazuje, že Pentateuch ještě zdaleka neznámá definitivní autoritu. Odesílatelem je podle vlastních slov (blíže neznámý) Chananjáš v roce 419 a. Ponecháme-li stranou vlastní instrukce dopisu, týkající se svátku Pesach, povšimneme si v naší souvislosti zejména toho, že je zde zmíněna instrukce adresovaná perskému satrapovi Egypta Aršamovi, týkající se náboženské záležitosti židovské diaspory, odeslaná prý perským králem Dareiem II. Jak to odpovídá Freiově hypotéze, ústřední perská moc zde potvrzuje náboženské ustanovení. Zde ovšem Frei popřává sluchu také námitce, podle níž právě poškozený třetí a část čtvrtého řádku obsahují tematický předěl – a list obsahuje dvě samostatné zprávy: 1) Zprávu o nějakém Dareiově nařízení Aršamovi a 2) Chananjášovu instrukci o slavení Pesachu. Jenomže vešlo by se do chybějícího prostoru řádku a půl sdělení, které by obnášelo zcela nové téma, na které by navíc pesachová instrukce navazoval značně obtížně?

### 3.4.

V tomto kontextu pak čte Frei biblickou zprávu o Ezdrášově vyslání do Jeruzaléma v Ezd 7, zejména aramejskou část ve verších 12–26. Tento údajný Artaxerxův dopis pověřuje „znalce zákonů Boha nebes“ Ezdráše, aby vedl výpravu židovských navrátilců do Jeruzaléma (vv 12–15), přiděluje mu prostředky k přestavbě (16), a k provozu kultu v „domě Boha nebes“ (17), nařizuje finanční správě satrapie, aby byla Ezdrášovi ku pomoci (20–23), personál chrámu osvobozuje od daní (24) a Ezdráše pověřuje, aby v satrapii vybudoval systém soudů (25–27). Zvláštní pozornost zasluhuje

---

<sup>17</sup>Nejdůležitější texty elefantinské kolekce jsou v anglickém překladu dostupné in: WILLIAM W. HALLO a K. LAWSON YOUNGER, *The Context of Scripture III.: Archival Documents from the Biblical World*, Leden-New York-Köln: J. C. Brill, 2002. Tam na s. s. 116 je uveden Pesachový dopis. Původní znění uvádí ARTUR E. COWLEY, *Aramaic Papyri of The Fifth Century*. B. C. Edited with translation and notes, Oxford: Clarendon Press, 1923, s. 54–55.

závěrečná sankční pasáž dopisu: tresty hrozí všem, kteří by nezachovávali „zákon tvého Boha a zákon královský.“<sup>18</sup>

### 3.5.

Jako možný doklad praxe říšské autorizace uvádí Frei také závěrečné verše knihy Ester. Tento židovsko-helénistický román z perského prostředí není samozřejmě historickou zprávou a nepochází z období, které popisuje. Přesto je možné, že zachycuje vzpomínku na některé aspekty perské vlády. Na závěr příběhu o dramatické záchraně Židů díky odvaze královny Ester sepisuje Mordokaj tyto události a obesílá jimi Židy „ve všech krajinách krále Achašveroše“. (Est 9,20) Listem jim přikazuje, aby na památku událostí slavili svátek Purím, a Židé „kvůli všemu, co bylo v té listině řečeno, co přitom viděli a co je postihlo, ustanovili a přijali pro sebe a pro své potomstvo ..., že neopomenou slavit tyto dny...“ (v. 27) Text pak pokračuje: „Také královna Ester, dcera Abíchajilova, psala s Židem Mordokajem ještě jednou, aby dodala váhy ustavující listině o Purím. Dopisy poslali všem Židům do všech sto dvaceti sedmi krajin Achašverošova království... Esteriným výrokem bylo stanoveno Purím a bylo zapsáno do knihy“ (vv 29–32). Jak již bylo řečeno, v žádném případě nejde o historický záznam okolnosti vzniku svátku Purím, královna Ester není známa z perských análů a není ani známo, že by takovým způsobem postupovaly manželky perských mocnářů. Kdyby ovšem obecný vzorec, podle něhož vyšší či dokonce nejvyšší mocensko-politická instance autorizuje v perské říši náboženskou instituci podmaněné komunity rozptýlené po celé říši, nepřipadal židovským posluchačům v jejich vzpomínce na Persii alespoň plausibilní, musel by závěr svitku Ester vypadat jinak.

### 3.6.

V roce 2000 předložil Peter Frei svůj text ve značně rozšířené verzi v rámci panelu uspořádaného k tématu na konferenci Society of Biblical Literature v americkém Nashville. Předložil zde některé další doklady pro svou

---

<sup>18</sup>Proti příliš rychlému závěru, že tedy ústřední postavení Zákona, Tóry, v některých směrech poexilního židovství má svůj počátek právě během těchto událostí ovšem připomeňme mj. i skutečnost, že v aramejském textu je použito termínu významově sice blízkého slovu *tóra*, přesto však svébytného, totiž *dat*., fráze tedy zní דָּתָא דְּתוֹרָה Uvedená slova lze chápat jako odkaz ke dvěma typům práva, jednak k právu specificky náboženskému, jednak ale k nějaké formě všeobecně platného práva perské říše. Druhá možnost je, že zde perské centrum přijímá Ezdrášovu interpretaci židovského zákona za svou a potvrzuje ji. Ezdrášovi je v úvodu listu řečeno: „jsi vyslán, abys dohlédl na Judsko a na Jeruzalém podle zákona svého Boha, který máš v ruce“ (v. 14). Rozhodnutím centra je tento partikulární Ezdrášův „zákon tvého Boha“ povýšen na říšský zákon, stává se „zákonem královským.“



hypotézu. V rámci panelu i mimo něj ovšem zazněly k hypotéze některé vážné námitky. Příspěvky panelu vyšly jako samostatná publikace SBL.<sup>19</sup> Po přejeme jim sluchu níže (3.2.1.–3.). Zde také zmiňme další dva Freiovy doklady. Jednak démotickou kopii dopisu egyptského satrapy Ferendata kněžím Chnumova chrámu v Elefantině,<sup>20</sup> připomínající ustanovení „faraona Dareia“, které prý je třeba mít na mysli při volbě velekněží. Jednak Hérodotovu zmínka (VI,42), že sardský satrapa Artafernés vyzval iónská města, „aby k němu poslala posly, a přinutil je uzavřít perským prostřednictvím dohodu všech Iónů, podle které se měli podrobit společnému řádu a upustit od vzájemného drancování...“<sup>21</sup>

#### 4.

Tolik tedy jednotlivé argumenty Petera Freie. Společným rysem uvedených příkladů je především fakt jejich zápisu, který má dané ustanovení uchovat pro budoucnost. Je to zřejmě právě myšlenka, že „co je psáno, to je dáno,“ spíše než představa jakési královské neomylnosti, co je v pozadí zmínek o „zákonech médských a perských,“ mezi něž jednou zapsáno, má pravidlo zajištěnu trvalou platnost (Est 1,19; Da 6,9). Oproti Freiovi je jistě třeba zdůraznit, že se perská velmocenská politika navenek i dovnitř řídila také ještě mnoha dalšími faktory než jenom ohledem na takto zpečetěné zákony. V jednotlivých případech se také liší míra iniciativy perského centra a představitelů podmaněných komunit. Platí však, že i tam, kde iniciativa vychází od perské ústřední moci, je potřeba spojence či kolaboranta, který z domácích zdrojů připraví podklady (např. Udžahoresnet). Model, původně snad aplikovaný Peršany k pacifikaci Egypta, se během 5. století mohl nejen centrální moci či jejím představitelům, satrapům, ale naopak také loajálním představitelům podmaněných společenství, začít jevit jako vhodný nástroj k zabezpečení stability těchto společenství. Práce na písemném formulování dokumentů, které budou napříště pro daná společenství konstitutivní,<sup>22</sup> zde mohly dostat zřetelný impuls.

<sup>19</sup>JAMES WASHINGTON WATTS, *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorisation of the Pentateuch*, Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2001 (dále citováno jako WATTS 2001).

<sup>20</sup>Znění kopie je uvedeno in: WILHELM SPIEGELBERG, *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates, des Satrapen Darius' I., mit den Chlum-Priestern in Elephantine*, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1928, 605–611.

<sup>21</sup>HÉRODOTOS, *Dějiny aneb Devět knih nazvaných Músy*, Praha 2003, s. 339.

<sup>22</sup>FREI (FREI, 25) upozorňuje, že jak v aramejském textu latoonského nápisu při zmínce o poradě xanthuské obce, tak v Da 7,8, kde říšští vládcové a satrapové naléhají na Darjavéše,

## 5.

Freiova hypotéza zůstala v 80. letech svou působností omezená na starý kontinent. Mezi stoupence hypotézy jakožto vhodného rámce vysvětlujícího složitou kompoziční strukturu Pentateuchu se s různou mírou s časem spíše přibývajících výhrad přihlásili Rainer Albertz, Erhard Blum, Frank Crüsemann, Thomas Römer; ve Spojených státech o něco později např. Jon L. Berquist. K zapřísáhlým odpůrcům hypotézy patří Eckart Otto a Udo Rütersworden.<sup>23</sup> Nový život hypotézy s přibaleným varováním modifikujících a kritických hlasů znamenal již zmíněný panel SBL v roce 2000.<sup>24</sup> Dalším mezníkem v dějinách působení hypotézy byla mezinárodní konference SBL v Edinburku v roce 2006,<sup>25</sup> při níž se k rozhovoru přidali další badatelé, zájímaví po letech vyhraněných pozic spíše umírněné stanovisko.

## 5.1.

Pozoruhodné doplnění i korekturu Freiovy hypotézy představují práce Američanky Lisbeth S. Friedové. Ve stati přímo reagující na Freiovu hypotézu<sup>26</sup> si všímá skutečnosti, že v Persii existuje podvojná dělba moci. V čele říše samozřejmě stojí vladař a jeho dvůr. V čele jednotlivých satrapií stojí vladařem ustanovený satrapa či *pecha*, na úrovni provincií a měst pak jím pověřený zástupci. Míru kvality jejich rozhodování vyjadřuje ter-

---

aby potvrdil, na čem se „uradili,“ je použito reflexivního tvaru slovesa אָרַד, aramejského kognátu hebrejského אָרַד, „radit se,“ charakteristický zřejmě pro tuto fázi budovatelských snah podmaněných elit.

<sup>23</sup>Uvádíme zde díla jmenovaných autorů, v nichž se k hypotéze vyslovují. RAINER ALBERTZ, *Die Exilszeit*: 6. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart: Kohlhammer, 2001; FRANK CRÜSEMANN, *Le Pentateuque, une Tora prolégomenes a l'interprétation de sa forme finale*, in ALBERT DE PURY et al. (ed.), *La Pentateuque en Question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible á la lumiere des recherches récentes*, Genève: Labor et Fides, 1991, s. 339–360; ERHARD BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990 (dále jako BLUM 1990); THOMAS RÖMER, *Dieu obscure: Le sex, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides, 1996, česky v překladu JANA DUŠKA jako *Skrutý Bůh: Sex, krutosti a násilí ve Starém zákoně*, Jihlava: Mlýn 2006; hypotézu Römer používá k vysvětlení redakční fixace Pentateuchu na str. 24; JON LAURENCE BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.

<sup>24</sup>Příspěvky panelu přináší zmíněný sborník WATTS 2001.

<sup>25</sup>Příspěvky konference vydali GARY N. KNOPPERS a BERNARD M. LEVINSON ve sborníku *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007. Za upozornění na tuto práci (a její zapůjčení) děkuji pražsko-lausannskému kolegovi Janu Rücklovi.

<sup>26</sup>LISBETH S. FRIED, *You Shall Appoint Judges: Ezra's Mission and the Rescript of Artaxerxes*, in WATTS, *Persia and Torah*, s. 63–89.

mínem *mišarum*, spravedlivost, nestrannost. Paralelně s nimi působí v říši soudcové (a policie), ustanovení opět vladařem. Na rozdíl od prvně jmenovaného systému státní správy, na němž mohly místní elity příležitostně mít podíl, zůstává moc soudní výlučně v rukou Peršanů.<sup>27</sup> Právě tyto soudce přijel perský úředník Ezdráš ustanovit (srov. Ezd 7,25). Tito soudcové mají soudit podle svého nejlepšího svědomí, tedy s „přirozeně-právním“ ohledem na kosmický řád (akkadsky *kittum*, pl. *kinatu*, hebrejským ekvivalentem je právě slovo *dat*) – ale nikoli podle psaných sbírek zákonů. Cílem Dareiovy kodifikace zákonů Egypta (viz 2.2.2), Babylóna i dalších podmaněných kultur, tedy podle Lisbeth Friedové nebylo nabídnout soudcům sbírku aplikovatelných zákonů, ale představit filosofický, vědecký a politický ideál světa a práva. Podle Friedové to platí i v případě kazuistických formulací, které se obdobných textech vyskytují: i přesto tyto texty zůstávají ideálním vzorem, nikoli konkrétním soudcovskou příručkou. Friedová se Freiové hypotéze vrací také v práci *The Priest and the Great King*.<sup>28</sup> V navázání na izraelského sociologa Šmuele N. Eisenstadta rozlišuje v dějinách bádání o Persii tři názory na způsob vlády Achajmenovců: podle některých šlo o způsob místně-samosprávných vlád jen volně podléhajících ústředí, podle jiných o vládu kupující si elity, podle posledních o vládu byrokratickou. Zatímco první dvě charakteristiky počítají s tím, že Achajmenovci kvůli zvládnutí tak rozsáhlého území zapojovali místní elity a jejich tradice do správy říše, přičítá byrokratický model rozhodující roli perským úředníkům, jejichž prvotním (a z hlediska perské moci jediným) úkolem je zajistit fungování státu. Friedová nevyklučuje, že se do tohoto úřednického systému tu a tam dostali také příslušníci místních elit, oproti předchozím dvěma modelům ale trvá na tom, že to rozhodně nebylo pravidlo a záviselo to vždy především na zájmech vládní moci. Na druhou stranu ale tento model počítá s kodifikací místních tradic jako jakýchsi odlesků kosmického řádu. Tento závěr, podle něhož Peršané v Egyptě, v Babylóně – a možná také v Judsku – nekodifikují příručky praktického soudnictví, ale sbírku fixující „vědecký“ obraz světa dané komunity, odpovídá charakteru Pentatetuchu vlastně mnohem lépe než model Freiův.

---

<sup>27</sup> K tématu distribuce moci v Perské říši viz tak studii JANA DUŠKA, *Správní, ekonomické a náboženské instituce v Samaří v době perské*, z tomté čísla SAT, s. 91.

<sup>28</sup> LISBETH S. FRIED, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.

## 5.2.

Poměrně příkrého odmítnutí se Freiova hypotéza dočkala ze strany egyptologa Donalda B. Redforda.<sup>29</sup> Jeho kritika se ovšem netýká celku, ale té části hypotézy, která argumentuje tím, že Dareios údajně kodifikoval, pro budoucnost zachránil a autorizoval egyptské právo. Redford podrobně charakterizuje povahu egyptského náboženského a právního myšlení. Představuje svébytnou archaizující náladu 25. a 26. sajské dynastie. V oblasti správy země i v oblasti umění jsou náhle žádoucí vzory staré říše, dochází k jazykovému a pravopisnému znovupřipodobnění starším vzorům. Usnesení vládařů, zachycená často na jejich posmrtných pomníčích jsou sepisována a katalogizována. „Egypt vstoupil do poslední čtvrtiny 6. stol.a. s právním systémem, který musel být ten nejsofistikovanější na světě.“<sup>30</sup> A jakoby sdílel odpor starých Egyptanů ke všemu cizímu, ptá se Redford rozhorleně, co že si s takto propracovaným systémem vůbec mohl počnout Dareios, „jehož předkové terpve nedávno odložili bederní roušku“<sup>31</sup> a který mohl jen stěžít rozumněť finesám tohoto systému. Jím kodifikovaná forma egyptského práva je proto nanejvýš druhořadou uživatelsky přátelskou replikou. Dareia nepovažuje za egyptského zákonodárce, nýbrž za někoho, kdo pořídil „překlad do aramejštiny, nového jazyka imperiální administrace a regulace, týkajícího se těch částí egyptské společnosti, které produkují bohatství.“

## 5.3.

Jak jsme již zmínili výše, k přímluvcům hypotézy říšské autorizace nebo nějaké její zevšeobecňující modifikace, která ale pracuje s představou vnějšího politického a kulturního tlaku, který by byl podnětem k pospojování různých tradic do jednoho dokumentu, patří tübingský starozákonník Eduard Blum. Ve své habilitační práci, upravené v roce 1990 do knihy *Studien zur Komposition des Pentateuch*, spojuje hypotézu o říšské autorizaci Tóry se svou komplexní vizí vzniku Pentateuchu i celého starozákonního kánonu. Blum přitom vychází ze studie Martina Notha, nazvané skromně *Überlieferungsgeschichtliche Studien*.<sup>32</sup> Oč méně napovídá název Nothovy práce, o to důležitější hypotéza v ní byla vyslovena. Stalo se tak

---

<sup>29</sup>DONALD B. REDFORD, The So-Called 'Codification' of Egyptian Law Under Darius I, in WATTS 2001, s. 135–159.

<sup>30</sup>DONALD B. REDFORD, The So-Called 'Codification' of Egyptian Law Under Darius I, in WATTS 2001, 153.

<sup>31</sup>REDFORD, tamtéž.

<sup>32</sup>MARTIN NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle: Max Nimeyer, 1943.

ovšem ke konci 2. světové války (v roce 1943) a hypotéza tak více než jedno desetiletí takřka nezbudila pozornost. Noth ve své studii postuluje existenci tzv. deuteronomistického dějinného díla, národního eposu, popisujícího vzestup a pád jeruzalémské monarchie a v rámci židovského kánonu tedy spojujícího knihu Sd, obě knihy Samuelovy a obě Královské (knihu Jozue tehdejší bádání často spojuje s pěti Mojžíšovými do tzv. Hexateuchu). Tato „Deuteronomistická dějprava“ (v němčině *Deuteronomistisches Geschichtswerk*, zkracováno jako DtrG) je podle mnoha badatelů 2. poloviny 20. stol. nejstarším epickým literárním útvarem uvnitř Bible vůbec. Toto dílo je později doplněno o teoretické pojednání,<sup>33</sup> jež tvoří základ dnešní knihy Deuteronomium. Na těchto předpokladech tedy Blum staví svou rekonstrukci vzniku Pentateuchu. Odmítá klasickou hypotézu starozákonních pramenů, jak ji formuloval Wellhausen,<sup>34</sup> a namísto ní postuluje v navázání na jen nepatrně starší práce Martina Roseho a Johna Van Seterse<sup>35</sup> dvě základní kompozice, z nichž je prý utvořen Tetrateuch. Jednak jde o starší epické dílo, které je jakýmsi zrcadlovým obrazem DtrG, promítnutým ovšem dozadu. Blum tento epos nazývá DK („deuteronomistická kompozice“, přílišnému sepětí s deuteronomisty jakožto konkrétní socio-teologickou skupinou, o jejíž existenci se stále vede spor,<sup>36</sup> se Blum vyhýbá důsledným použitím zmíněné šifry DK). Toto dílo vypráví o praotcích, o povolání Mojžíše, vysvobození z Egypta a o putování lidu Izraele po poušti. Blum sice připouští, že se v jednotlivých textech setkáváme s látkami staršími a kdysi možná svébytnými, celková osnova eposu o vysvobození Izraele je ale dílem teologů z okruhu deuteronomistického myšlenkového podhoubí. O něco mladší je podle Bluma v dnešním Pentateuchu kněžská vrstva, tedy látky, které vznikají zčásti nezávisle na DK, z větší části ale jako polemika s ní nebo jako její revize. Blum tuto vrstvu nazývá PK („kněžská kompozice“); pokud jde o Pentateuch, jsou to právě literáti z okruhu PK, kteří měli Pentateuch naposledy v ruce. Svou předlohu (DK) totiž dále rozvíjejí, připojují k ní předdějiny (Gn 1–11) a mnoho dalších částí. Otázkou však je, proč uchovávají i množství tradic,

<sup>33</sup>Ovšem, toto pojednání napořád – příznačně pro židovství – míří k praxi.

<sup>34</sup>JULIUS WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: G. Reimer, 1866

<sup>35</sup>MARTIN ROSE, *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich: Theologischer Verlag, 1981; JOHN VAN SETERS, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville: John Knox Press 1992.

<sup>36</sup>Viz např. skeptický hlas ERNSTA-AXELA KNAUFA *Does “Deuteronomistic Historiography” (DtrH) Exist*, in ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI, *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 388–398.

kteří jsou jejich důrazům cizí. Blum na tuto otázku nabízí vysvětlení interní a externí. Podle prvního byly důrazy DK stěžejší potlačitelné proto, že se mezi laickou populací těšily značné popularitě.<sup>37</sup> Přemýšlí ale také o vnějších faktorech a právě zde uvádí Freiovu hypotézu říšské autorizace jako „zdůvodněnou hypotézu, podle níž byl Pentateuch, resp. jeho podstatná část, jak ji představuje právě kněžská kompozice (PK), autorizován perskými úřady jako říšské právo, platné pro *ethnos* Židů.“<sup>38</sup> Blum pokračuje: „Ať již k tomu vyšla iniciativa od kohokoli, je zřejmé, že k tomu byly perským úřadům z židovské strany poskytnuty *předlohy*. Z ostatních zmínek říšské autorizaci plyne, že přitom šlo a) o *písemnou* kodifikaci práva, jež tímto mělo začít platit, že přitom ale bylo třeba b) *směrodatné* předlohy, která ovšem musela být – jak to plyne ze samotné povahy věci – v rámci židovství konsensuální.“<sup>39</sup>

#### 5.4.

Skeptické stanovisko starozákonní *teologie* shrnuje v příspěvku z roku 2001 Jean Louis Ska.<sup>40</sup> Postupně se zastavuje u Freiových dokladů říšské autorizace a ukazuje, že ani v jednom případě se místní zákon perskou intervencí nestává skutečně všeobecně platným zákonem říšským; maximálně jde o akreditaci dílčí instituce s omezenou regionální platností. Proti argumentu elefantinskými dopisy namítá: „Jak by perské úřady v Zaeufratí mohly povolit či dokonce povzbuzovat znovuvybudování svatyně, která je v rozporu se (zejména deuteronomistickými) normami, které údajně předtím v Pentateuchu vyhlásily jakožto *říšský zákon*?“<sup>41</sup> K tvrzení o totožnosti „zákonu Boha tvého a zákona krále“ (Ezd 7,26) s Pentateuchem Ska poznamenává, že poněkud udivuje rozdíl v sankcích neposlušným tohoto zákona, uvedených v tomto verši jedné straně, a v sankcích, s nimiž počítají knihy Pentateuchu. Poukazuje na značný podíl narativních látek v Pentateuchu, který prý nezapadá do modelu, jenž v Pentateuchu vidí především autorizovaný *zákon*. Jako zásadní námitku ovšem Ska uvádí skutečnost, že klíčová místa Pentateuchu opakovaně zdůrazňují Hospodina jako žárlivě výlučného dárce Zákona, což je důraz, jenž by měl vzbudit nelibost cizích úřadů, stejně jako např. rozsáhlá území, zaslíbená Abrahamovu potomstvu v Gn 15,18 (území „od řeky Egyptské až k řece veliké,

---

<sup>37</sup>BLUM 1990, s. 339–345.

<sup>38</sup>BLUM 1990, s. 356.

<sup>39</sup>BLUM 1990, s. 356, kurzívou uvádí autor.

<sup>40</sup>JEAN LOUIS SKA, Persian Imperial Authorisation: Some Question Marks, in: WATTS 2001, s. 161–182.

<sup>41</sup>Op. cit. s. 166.

řece Eufratu“ se značně překrývá se západní částí území Perské říše). Na rozdíl ode všech Freiových příkladů zde v případě Pentateuchu není kompletní aramejský překlad, na nějž by se vlastně autorizace měla vztahovat. K těmto námitkám je možné přidat často se ozývající kritiku toho, že se Frei ve své hypotéze převážně opírá o nejmladší texty, které vznikaly až v helénistické době.

### 5.5.

Ve studii, která obhlíží diskusi až do poloviny prvního desetiletí 21. století, Konrad Schmid hypotézu v mnohém bere v ochranu.<sup>42</sup> Především odmítá kritiku toho, co Frei ve skutečnosti netvrdí, totiž že by Peršané uchovávali ústřední archiv všech místních autorizovaných zákonků a že by tedy absence dokladů o takovém archívu znamenala vyvrácení hypotézy (takto zde v minulém odstavci Ska, Schmidt se dále vyrovnává s kritikou Eckarta Otta a Josefa Wiesehöfera). „Prameny skutečně svědčí o tom, že perské úřady mnoha různými způsoby místní normy autorizovaly. Tyto procesy autorizace nemusely nutně vést ke vzniku a udržování ústředních archívů, neznamenaly, že by se v případech jednotlivých autorizací perský král nasazoval osobně, ani to, že by Peršané tyto procesy iniciovali.“ Schmid ovšem poněkud oslabuje Blumův argument, podle něhož rozporuplnost důrazů poukazuje k vnějšímu faktoru kanonizace. Podobně rozporuplné jsou např. také důrazy knihy Jeremiáš. Spíše než jako vnější podnět ke spojení dříve nezávislých kompozic, spatřuje Schmid perský vliv tam, kde se z takto vzniklé literární kompozice stává „svěbytná kanonická entita.“<sup>43</sup> Kanonizaci ovšem vysvětluje další z autorů nejnovějšího sborníku, David M. Carr, jako důsledek rozšiřování gramotnosti v období druhého chrámu, které předpokládá vzdělavatelnou infrastrukturu – a také jasně stanovené studijní *curriculum*.<sup>44</sup> Zatímco v něm původně převládají spíše mudroslovné tóny, s postupujícím kněžsky zabarveným sebepojetím exilního Izraele, které v zemi Izraele usiluje o dominanci, vystupuje do popředí jeho zákonné rysy.<sup>45</sup> „Etnografické průzkumy ukázaly, že jde o problém ty-

<sup>42</sup>KONRAD SCHMID, *The Persian Imperial Authorizations as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate* (dále jako SCHMID 2007), in KNOPPERS a LEVINSON 2007, s. 35.

<sup>43</sup>SCHMID 2007, s. 35.

<sup>44</sup>DAVID M. CARR, *The Rise of Torah* (dále jako CARR 2007), in KNOPPERS a LEVINSON 2007, s. 39–56. Koncept vzdělavatelného kontextu vzniku biblického kánonu CARR předkládá ve své monografii *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York: Oxford University Press, 2005.

<sup>45</sup>Jednotlivé fáze poexilního uspořádání v provincii Jehud líčí ve své učebnici s přihlédnutím k nejnovější historiografické a archeologické debatě ANGELIKA BERLEJUNG, *Geschichte*

pický pro všechna společenství navrátilců. Vyžadují vnější moc k tomu, aby na místě získaly kontrolu a nahradily dosavadní vůdce. Také v tomto případě byla zřejmě Perská podpora klíčová pro to, aby navrátilcům v Jehudu zajistila politické postavení.<sup>46</sup>

## 6.

Ze zpětného pohledu více než čtvrt století můžeme říci, že je hypotéza ve své původní podobě – představující Pentateuch jako Peršany autorizovaný, pro tuto autorizaci pořízený a v centrálním registru perských zákonů uložený zákoník platného práva – neudržitelná. Jak jsme ale viděli v diskusi, kterou hypotéza vyvolala, některé dílčí závěry hypotézy svou platností nepozbyly. Jak ve své studii doložila Lisbeth Friedová, cílem Dareiovy kodifikace egyptského práva nebylo nabídnout soudcům aplikovatelnou sbírku zákonů, ale představit filosofický, vědecký a politický ideál světa a práva dané komunity. Tentýž motiv byl pravděpodobně rozhodující při vzniku Pentateuchu. Jakožto „oficiální národní archiv/knihovna“<sup>47</sup> v sobě spojuje narativní i právní texty. Podobně to ve své práci ukazuje Erhard Blum: kompozici Pentateuchu s jeho vystopovatelnou narativní, starší vrstvou DK, která je součástí pozdější kněžské kompozice PK, odpovídá nejlépe slovu *tóra*, zákon. Ne ale ve smyslu přísné dichotomie mezi historiografií a zákonem, nýbrž s dobře rabínským poukazem k tomu, že právě důmyslné propojení příběhů a zákonných ustanovení vyjadřuje identitu Izraele jako výlučný smluvní vztah mezi Hospodinem a jeho lidem, zakotvený v zákonu.<sup>48</sup> Smyslem takto pojatého zákona je zachovat identitu kolem ní soustředěného společenství, a to zejména v době politické nestability. Tato nestabilita měla i svou nitrožidovskou frontu; jak ukázal David M. Carr,

---

und Religionsgeschichte „Israels“: Historischer Abriss, in JAN CHRISTIAN GERTZ, *Grundriss der* *Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, s. 144–172. Termínu „říšské autorizace“ se ve svém pojednání vyhýbá. Opatrně zvažuje jednotlivé scénáře poexilního vývoje v perské provincii Jehud. Zmiňuje počáteční očekávání, chovaná jak mezi navrátilci, tak na straně perské moci, spojovaná s příslušníky davidovské dynastie. Dominantní silou se ovšem stává kněžstvo. Jeho představitelé jsou ve své snaze splnit Peršany přidělený úkol spravovat poexilní společenství odkázání na podporu jejich jednotlivých částí. Proto jsou připraveni ke kompromisu, jak ho ve své teologické pluralitě ztělesňuje právě Pentateuch.

<sup>46</sup>CARR 2007, s. 54–55.

<sup>47</sup>JEAN LOUIS SKA, *Persian Imperial Authorisation: Some Question Marks*, in WATTS 2001, s. 170.

<sup>48</sup>BLUM, *Komposition 192*. Na s. 199 uvádí: „Jestliže se D(euteronomističtí) tradenti nespojili s obecným poukazem k Mojžíšovu přikázání, nýbrž uvádějí Knihu smlouvy (Ex 21–23) v plném znění, pak se tím především vyjadřuje pozitivní věcný zájem o obsah těchto právních tradic.“



stal se patrně tento dokument efektivním nástrojem, kterým si po návratu do Judska zajistilo převahu společenství navracených exulantů. Role perské ústřední moci zde může být velmi rozmanitá: může být sponzorem takové kodifikace, může ale působit jen zprostředkovaně. Třeba tím, že podobnou kodifikaci iniciovala jinde (např. v Egyptě) a odtud se v mnoha odstínech myšlenka oficiální národní knihovny jako jednoho z výrazných faktorů identity mohla rozšířit i do sousedních kulturních a kultických okruhů. Nebo tím, že k prosazení svých zájmů mezi podmaněným společenstvím vyzdvihne jeho loajální a vzdělanou elitu, v jejímž středu se kodifikační práci tohoto typu bude dařit. Ať už byla role ústřední perské moci jakákoli, její působení může napomoci vysvětlit některé aspekty toho, že materiál tak žánrově, tématicky i teologicky různorodý, jakým Pentateuch je, dnes tvoří jednu autoritativní sbírku. Jednotlivé důrazy i jejich vzájemný vztah však napořád zůstávají vlastním úkolem starozákonní teologie, jemuž lze dostát především studiem této sbírky samotné.<sup>49</sup>

**Key words:**

Torah, emergence of – Imperial authorisation – Ezra – Persian empire – Second Temple Judaism.

**Klíčová slova:**

Vznik Tóry, imperiální autorizace Tóra, Ezdráš, Perská říše, židovství druhého chrámu.

---

<sup>49</sup>Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu GAAV č. IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ.



### III. Metodologické studie



# Biblia Hebraica quinta editio: Nová řešení starých problémů v kritické edici textu Hebrejské bible

*Martin Prudký, Praha*

**Summary: Biblia Hebraica quinta editio: New Solutions to Old Problems in the Text-Critical Edition of the Hebrew Bible** The text-critical project of Biblia Hebraica quinta (BHQ) is reviewed and presented and illustrated with reference both to the internal tradition of previous editions of Biblia Hebraica (BH<sup>1</sup> 1906; BH<sup>2</sup> 1925; BH<sup>3</sup> / BHK 1937; BH<sup>4</sup> / BHS 1977), and to alternative projects (Biblia Hebraica Leningradensia, Hebrew University Bible Project, The Oxford Hebrew Bible etc.). Basic problems of text-critical editing of the Hebrew Bible are presented and the particular choices made by the editors of BHQ are discussed – especially questions regarding the choice and diplomatic presentation of the source text (editorial approach to the particular manuscript). Specific features of the presentation of the text-critical apparatus, the Masorah and the text-critical commentaries are discussed and documented on the basis of examples. Overall the recent BHQ edition is evaluated to be a marked advance in publishing the Hebrew Bible text. In a quite comfortable form it offers its users good access to the problems of textual tradition. Thanks to its well-structured and well-presented system of abbreviated information and evaluative notes it enables the reader to gain an informed overview and to make well-considered choices when dealing with text-critical problems.

## 1. Úvod

V roce 2004 vyšel první svazek nové kritické edice textu Hebrejské bible – *Biblia hebraica quinta editio*.<sup>1</sup> Od té doby byly z celkem 22 plánovaných vydány ještě další tři svazky.<sup>2</sup> Tato již několik let avizovaná edice svým záměrem na jedné straně navazuje na vydavatelskou tradici spojovanou se „značnou“ *Biblia hebraica*, na druhé straně se v kritickém vymezení pokouší na této cestě dosáhnout podstatně dokonalejší úrovně v ohledu

---

<sup>1</sup>ARIAN SCHENKER (ed.), *Biblia Hebraica Quinta: General Introduction and Megilloth*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004; standardní zkratkou **BHQ**.

<sup>2</sup>DAVID MARCUS (ed.), *Ezra and Nehemiah*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006; CARMEL MCCARTHY (ed.), *Deuteronomy*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007; JAN DE WAARD (ed.), *Proverbs*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

materiálním i metodologickém. Svůj záměr i způsob zpracování přitom musí kriticky vymezit mezi řadou jiných projektů současnosti, které usilují o zpřístupnění „originálního znění“ textů Hebrejské bible / Starého zákona.<sup>3</sup> Tato edice bezesporu znamená podstatný skok ve zpřístupnění textové tradice Bible odborné veřejnosti a již proto si zaslouží důkladnější představení. Její význam je však také v tom, že i zpětně vrhá světlo na dosavadní standardní kritická vydání a umožňuje je kriticky posoudit. Každý teolog, hebraista, judaista či badatel kteréhokoli oboru, v němž zkoumání Hebrejské bible hraje důležitou úlohu, je touto edicí stavěn před *otázky po podobě a po povaze textu*, s nímž počítá jako východiskem a základnou své odborné práce (tzv. „originální text“ bible). Kromě těchto otázek ovšem edice současně nabízí také mnoho podkladů a nástrojů k vyhledávání a ověřování možných odpovědí. Plurál je zde na místě – právě na rozdíl od jednodušších edic, které na kritický aparát buď zcela rezignují či jej nabízejí jen výběrově, poskytuje BHQ zevrubný vhled do problematiky textové tradice, doložených variant a jejich relativní závažnosti, čímž umožňuje utvářet si podstatně poučenější vlastní názor.

Zajisté platí, že biblistika – nemluvě o teologii jako celku – je velmi širokou a vnitřně diferencovanou oblastí, v níž se uplatňuje řada vědních disciplín. Sotva kdo může dnes pomýšlet na to, že by byl expertně vzdělán ve všech oblastech jejího interdisciplinárního koridoru. Právě proto je však dobré být alespoň solidně uveden do základních otázek v každé z jednotlivých oblastí, znát povahu a problematiku příslušného materiálu, jakož i nástroje a postupy, jak příslušná disciplína své otázky zpracovává. V tomto smyslu lze říci, že textová kritika má nezastupitelnou roli v tom, že uvedením do problematiky podoby a povahy textové tradice chrání badatele bible před zjednodušujícími přístupy, mj. před fundamentalismem. Pro běžnou práci je přitom nesmírně důležité mít po ruce kvalitní edice a kompendia zprostředkující příslušný materiál a zpřístupňující podstatné informace.

Dříve než se v tomto světle budeme zabývat klady a zápory nové edice, uveďme si ve stručném nástinu jak dosavadní tradici kritických vydání

---

<sup>3</sup>Terminologická poznámka: V následujícím textu se přikláním k užívání termínu *Hebrejská bible* jako označení kanonické sbírky textů bible antického židovstva v její hebrejsko-aramejské podobě (tzv. Tenach), jíž se v křesťanském prostředí obvykle říká *Starý zákon*. Činím tak nejen proto, že se biblistika v posledním půlstoletí otevřela badatelům nekřesťanské provenience a nutně proto upravila svou křesťansky formovanou terminologii (mj. „Starý zákon“; srv. též např. titul ROLF RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 1996), ale zejména proto, že v pojednávané souvislosti – problematice kritického vydání hebrejsko-aramejské verze biblického textu – se jedná o označení věcně výstižné (srv. též „značku“ ediční řady *Biblia hebraica*).

v edici *Biblia hebraica*, tak ostatní z relevantních vydavatelských počínů dnešní doby. V tomto kontextu nám vyniknou základní otázky, před nimiž editoři „původního textu“ Hebrejské bible v dnešní době stojí, i specifické rysy řešení zvolených v projektu *Biblia hebraica quinta*.

## 2. Dosavadní edice Hebrejské bible

Počátek novodobých edic Hebrejské bible je třeba hledat v éře humanismu, který přinesl nový zájem o studium starověkých textů v původních jazycích, a v době počátků knihtisku, kdy se vydavatelé na zcela nové metodologické úrovni ptali po podobě textu, jenž má být publikován a šířen. Bible pochopitelně patřily mezi první tištěné knihy vůbec;<sup>4</sup> tisky hebrejské mezi nimi vynikaly a v řadě případů byly již před rokem 1500 vybaveny doplňkovým aparátem aramejských překladů (targúmů) a příslušných komentářů rabínských autorit.<sup>5</sup>

Přelomovou edicí Hebrejské bible se v této průkopnické době stala tzv. *první Rabínská bible*, kterou vydal vlámský tiskař Daniel Bomberg v Benátkách v letech 1516–1517. Její text spolu s Bombergem připravil k vydání Felix Pratensis (Felice da Prato, zemřel 1539), velmi vzdělaný syn rabína,<sup>6</sup> který v dospělosti konvertoval a vstoupil do řádu augustiniánů. Jeho editorský počín je možné označit za první textově-kritické vydání Hebrejské bible. Felix Pratensis si vytkl za cíl zpracovat a vydat korektní text, jenž by byl zbaven chyb a porušení, jež obsahovaly pozdně středověké rukopisy. Provedl tedy srovnání rukopisné evidence, kterou měl k dispozici (v kolekci byly nejspíše zastoupeny rukopisy různých masoretských škol<sup>7</sup>),

---

<sup>4</sup>Johann Gutenberg se svými společníky vydal tiskem latinskou Vulgátu ve dvou svazcích v letech 1452–1454. Latinská Bible je mezi prvotisky (do r. 1500) vůbec nejčastěji vydávanou knihou. Mezi prvotisky patří také řada překladů Bible do evropských jazyků – němčiny, francouzštiny, italštiny, ale češtiny nebo katalánštiny. Podrobněji viz VLADIMÍR KYAS, *Česká bible v dějinách národního písemnictví*, Praha: Vyšehrad, 1997, 124n.

<sup>5</sup>Tak např. vydání Žaltáře (1477 v Boloni?), Proroků (Soncino 1485–1486), Tóry (Lisabon 1491, celého Tenachu (Soncino 1488; Neapol 1491–1493; Brescia 1494). Viz ERNEST WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1973, 42.

<sup>6</sup>Znalec hebrejštiny, řečtiny i latiny a klasické literatury; ještě před svou konverzí ke křesťanství přeložil do latiny knihu Žalmů (*Psalterium ex Hebraeo ad Verbum Translatum*, Benátky 1515).

<sup>7</sup>Srv. WÜRTHWEIN, *Der Text Des Alten Testaments*, 27n a 170–171. K problematice masoretské tradice textu, jednotlivých směrů a variant viz podrobně EMMANUEL TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2001; stručně a přehledně FILIP ČAPEK, *The Text of the Hebrew Bible: Perspectives in Textual Criticism*, in *Religio* 9 (2001), 67–78.

a kriticky vyhodnotil odchylky. U podoby textu, pro niž se na základě své analýzy a komparace rukopisů rozhodl, uvedl na okraji i nejdůležitější odlišná čtení (varianty z rukopisů); reprodukoval také opravy textu, které navrhuje masoretská tradice (*qeré/ketív* a *puncta extraordinaria*).<sup>8</sup>

### *Bombergiana*

Na jeho koncepci navázal a k podstatnému zdokonalení ji přivedl Jakob ben Chajim, židovský uprchlík z Tunisu. Ten pro Daniele Bomberga připravil druhé vydání Rabínské bible (v Benátkách 1524–1525), jež se pro svou kvalitu a vliv na dlouhá staletí stalo uznávaným standardem kritického vydání Hebrejské bible (tzv. *Bombergiana*). K textově-kritickým poznámkám, textovým variantám a masoretským návrhům na odchylná čtení, jež s mírnými úpravami převzal z prvního vydání, zpracoval Jakob ben Chajim zcela nově zejména rozsáhlý masoretský materiál (malou, velkou i finální masoru), a to opět na základě srovnání řady rukopisů. Na základě takto získaného materiálu masory pak zpětně prověřil podobu textu a vytvořil tím relativně koherentní celek, jehož jednotlivé složky – konsonantní text, vokalizace, akcenty a masora – si vzájemně odpovídaly.<sup>9</sup> Důkladností zpracování a vlivem své koncepce se *Bombergiana* široce a dlouhodobě prosadila jako jedna z nejdůležitějších novověkých edic; její zpracování podoby hebrejského textu, jak byla obecně známa z pozdně středověkých rukopisů (tzv. *textu receptu*), se prosadilo jako nový standard, *textus receptus* éry knihtisku. Text této edice se stal základem běžných vydání Hebrejské bible v následujících staletích a v mnoha případech se tak uplatňuje dodnes.<sup>10</sup>

### *Biblia Hebraica*

Devatenácté století znamenalo pro biblistiku novou éru mimořádného rozvoje, který souvisel jak s řadou archeologických a epigrafických nálezů, tak s utvářením metodologie biblistiky jako vědního oboru v rámci humanitních věd (filologie, dějin literatur a kultur starověkého Orientu, historiografie starověkého Izraele a jeho náboženství aj.). Ke konci 19. století

<sup>8</sup>Tj. navržené opravy textu z tradice masoretů. K jevu viz předmluvu ke kterékoli edici *Biblia hebraica*.

<sup>9</sup>V tomto ohledu se mnohé moderní edice metodicky prohřešují, včetně BHS; viz níže.

<sup>10</sup>Zejména v židovském prostředí je tato podoba textu stále „standardem“ tištěných vydání (např. Koren Publishers, Jerusalem; KTAV Publishing House, Jersey City; též L. Ballenberger, Praha 1932 aj.); ovšem také v křesťanském prostředí, zejména jako základ prvního a druhého vydání v moderní edici *Biblia hebraica* (1906 a 1913; viz níže) a jako „standardní text“ Britské a zahraniční biblické společnosti, jak jej pro vydání v roce 1908 prosadil Chr. D. Ginsburg (2. vydání 1926, reprinty dodnes; srv. WÜRTHWEIN, *Der Text Des Alten Testaments*, 45).



pak můžeme zaznamenat řadu pokusů o vytvoření syntézy či alespoň bilanční shrnutí dosavadního bádání v encyklopedických dílech. V oblasti bádání o textu Hebrejské bible se o takovou bilanci a přehlednou prezentaci výsledků dosavadní práce pokusil lipský starozákonník Rudolf Kittel (1853–1929), který se svými spolupracovníky připravil jednosvazkové příruční vydání textu Hebrejské bible vybavené kritickým aparátem (*Biblia hebraica*, vyd. v Lipsku 1906; zkratkou BH).<sup>11</sup>

Text tohoto vydání je převzat z Bombergiany. Textově kritický aparát je umístěn na spodním okraji strany a kromě odchylek zachycených Jakobem ben Chajimem zpracovává řadu dalších variant, zejména z materiálu, který shromáždil Benjamin Kennicott (1718–1783),<sup>12</sup> a z historicko-kritických a komparativních studií, které přineslo biblické bádání moderní doby a jehož konkrétní textově-kritické podněty zůstávaly dosud rozptýleny v monografických studiích či biblických komentářích. Koncept, který R. Kittel pro vydání zvolil, byl velmi úspěšný. Jeho publikace se záhy stala standardní edicí pro vědeckou práci i akademickou výuku a její název – *Biblia hebraica* – se stal v pravém slova smyslu značkou.

V následujících dvou dekáдах se Kittelova bible dočkala řady reprintů. Ve dvacátých letech převzalo vydávání tohoto díla Württemberské biblické nakladatelství ve Stuttgartu, jež o edice biblických textů pečuje dodnes, včetně vědeckých vydání v původních jazycích.<sup>13</sup> Druhé, mírně opravené vydání zde R. Kittel publikoval v roce 1925.<sup>14</sup>

Třetí vydání, jež vyšlo v roce 1937, přineslo zásadní zlom.<sup>15</sup> Na základě nového vyhodnocení dostupných rukopisů a edic textu Hebrejské

---

<sup>11</sup>RUDOLF KITTEL (Hrsg.), *Biblia Hebraica*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906. Ke zveřejnění příprav projektu a formulování jeho zásad využil akademickou přednášku při slavnosti dne reformace, jež pak několikrát vyšla tiskem; viz RUDOLF KITTEL, *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel*, Studien und Erwägungen, Leipzig: Edelmann, 1901.

<sup>12</sup>BENJAMIN KENNICOTT (ed.), *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford: Clarendon, 1776–1780. Kennicott se svými spolupracovníky v tomto rozsáhlém díle excerpoval textové odchylky z více než 600 hebrejských rukopisů, 52 tištěných vydání a 16 samaritánských kodexů. Ovšem vzhledem k tomu, že se v naprosté většině jednalo o rukopisy velmi pozdní, je hodnota shromážděných odchylek významná spíše pro dějiny středověké transmise textu, než pro textově kritické bádání o Hebrejské bibli.

<sup>13</sup>Později bylo toto nakladatelství několikrát transformováno. Od roku 1981 rozvíjí svou vydavatelskou činnost v rámci Německé biblické společnosti – *Deutsche Bibelgesellschaft* (viz <http://www.dbg.de>).

<sup>14</sup>RUDOLF KITTEL (Hrsg.), *Biblia Hebraica*, Stuttgart: Die Württembergische Bibelanstalt, 1925 (zkratkou BH<sup>2</sup>).

<sup>15</sup>RUDOLF KITTEL a PAUL KAHLE (Hrsg.), *Biblia Hebraica*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1937 (zkratkou BH<sup>3</sup> nebo BHK).

bible<sup>16</sup> se R. Kittel rozhodl učinit základem své kritické edice nejstarší úplný dochovaný text Hebrejské bible, tzv. *Leningradský kodex*,<sup>17</sup> který sice patří k relativně pozdním, nicméně vynikajícím rukopisům ben-Ašerovské větve masoretů.<sup>18</sup> Nové vydání bylo připraveno týmem spolupracovníků, který spolu s R. Kitteltem vedli Otto Eißfeldt, Albrecht Alt a Paul Kahle. Posledně jmenovaný zcela nově zpracoval aparát masory.<sup>19</sup>

*Biblia hebraica* tedy ve svém třetím vydání (BH<sup>3</sup>/BHK) publikuje text zpracovaný na základě konkrétního rukopisu, jehož kvalita je dle mínění vydavatelů vyšší než u dosud autoritativního *textu receptu*. Ediční zpracování textu převzatého z rukopisu L 19<sup>A</sup> konkrétně znamená, že vydání přesně reprodukuje konzonantní znění textu a až na ojedinělé výjimky také podobu vokalizace, přízvuků a prvků členění textu (konce veršů, setumy, petuchy, sidry); do textu doplňuje číslování kapitol a veršů. Grafická podoba textu, a to včetně členění poetických pasáží, je dílem editora.

Běžnému způsobu, zavedenému ve většině tisků Hebrejské bible, je přizpůsobeno také řazení knih – sbírku Spisů (třetí část kánonu) otevírá kniha Žalmů a uzavírají knihy Paralipomenon. Jedná se typ řazení knih v kánonu, jenž je běžný v rukopisech babylonské provenience.<sup>20</sup> Leningradský

---

<sup>16</sup>Podstatné byly zejména studie P. Kahleho o masoretských rukopisech, o jejich typologii, vztazích a relativní hodnotě; viz PAUL E. KAHLE, *Masoreten des Ostens: die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1913; PAUL E. KAHLE, *Masoreten des Westens*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1927–1930; PAUL E. KAHLE, *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien*, Giessen: A. Töpelmann, 1928.

<sup>17</sup>Jedná se o kodex, který je ve vlastnictví Ruské národní knihovny v Petrohradě (evidován pod signaturou EBR. I B 19a). Vzhledem k tomu, že se v dějinách bibliistiky stal „pojmem“ ze třicátých letech 20. stol., je tradičně uváděn pod jménem *Leningradský kodex* (obvyklou zkratkou: L 19<sup>A</sup>). Jakkoli někteří autoři v posledních letech v souvislosti s politickými změnami v Rusku mění názvosloví rukopisu na (*codex*) *Petropolitanus*, ukazuje většinový proud publikací (včetně zásadních edic, jako např. faksimile), že tradiční název je vnímán jako neutrální. Ani edice BHK se v této věci neliší, užívá tradiční označení rukopisu a zavádí pro něj zkratku M<sup>L</sup>.

<sup>18</sup>Podle údajů v kolofonu jej napsal Samuel ben Jakob v Káhiře roku 1008 (J. E. Revell uvádí přepočtený letopočet na rok 1010). M. Goshen-Gottstein počátkem 60. let vehementně popíral, že by tzv. *codex leningradiensis* (L 19<sup>A</sup>) představoval genuinní ben-ašerovský rukopis; dle jeho mínění se jednalo o text pozdní, smíšený, jenž byl do ben-ašerovského profilu druhotně upraven. Jeho mínění se však neprosadilo. Viz studii E. J. Revella o vztahu L 19<sup>A</sup> k ostatním masoretským rukopisům mezi předmluvami vydání faksimile: DAVID N. FREDMAN, E. JOHN REVELL a VICTOR B. LEBEDEV, *The Leningrad Codex: A Fascimile Edition*, Grand Rapids/Leiden: Eerdmans/Brill 1998, xxix–xlvi.

<sup>19</sup>Vytvořil pro něj zjednodušený systém zkratk a údaje doplnil na příslušných místech tak, aby tvořily konzistentní systém (i tam, kde v rukopise údaj chybí). Viz předmluva k BHK.

<sup>20</sup>Hermeneuticky se zde uplatňuje exilní perspektiva (srv. 2Pa 36,23 jako „poslední slovo“ bible). Vnější autoritou pro toto uspořádání je pořadí uvedené v seznamu v talmudickém traktátu *Baba Bathra* 14b.

kodeks však patří k alternativnímu typu, běžnému u rukopisů z oblasti Izraele, u nichž Spisy začínají knihami Paralipomenon a končí knihou Ezdráš. Vzhledem k tomu, že ediční tradice, do níž Biblia hebraica vstoupila a od prvního vydání převzala, navazovala na většinový trend, nereprodukuje BHK pořadí knih podle L 19<sup>A</sup>, nýbrž je upravuje do tradiční podoby.

Text je na každé stránce doplněn dvěma odstavci kritického aparátu – jeden uvádí výběr ze známých variant z rukopisů, edic a starověkých překladů, druhý připomínkuje zvláštnosti textu a nabízí jeho opravy či úpravy, jak je navrhnou moderní badatelé. Na podobě tohoto aparátu, zejména na jeho druhém odstavci se zřetelně ukazuje přístup a koncepce textově-kritické práce editorů. Je pro ně charakteristické, že návrhy na opravu textu, s nimiž přicházejí biblisté moderní doby, jsou považovány za stejně závažné, ne-li důležitější než reálné varianty doložené textovou tradicí. V předmluvě tento hodnotící princip vyjadřuje R. Kittel těmito slovy:

„V zájmu snadnějšího přehledu je kritický aparát rozložen do dvou oddílů. Pouhé varianty a méně důležité poznámky jsou zapsány v horním aparátu..., skutečné změny textu a to, co je obecně důležitější, je v aparátu spodním...“<sup>21</sup>

Koncept dvou odstavců aparátu vychází vstříc představě, že by v textově kritickém vydání textu měl být zpracován, resp. sumarizován nejen soupis doložených růzností (horní odstavec), nýbrž i komentář k textu (spodní odstavec). Problematičnost tohoto konceptu se ukazuje u míst, kde editoři navrhnou úpravy textu, aniž by byl jeho tvar porušen a aniž by byly doloženy varianty ve smyslu navrhovaných úprav. Poznámek tohoto typu jsou přitom v aparátu BHK stovky! Editoři pro tyto originální návrhy na úpravu textu zavedli zkratky *prp* (*proponit*, navrhuje se), *prps* (*propositum*, navrženo, návrh) a *firt* (*fortasse*, snad), v týchž případech však užívají i zkratku *l* (*lege*, čti).

Jako příklad extrémního uplatnění tohoto přístupu je možné uvést opravy navrhované v knize Ezechiel, kde je v desítkách případů navrhováno zaměnit předložku לַ (‘el) za אַ (‘al).<sup>22</sup> Jakkoli je možné hodnotit frazeologickou vazbu, jíž se tyto případy týkají, z jazykového hlediska jako neobvyklou, jedná se o lingvistickou, nikoli textově-kritickou problematiku. Uváděné fráze se v ezechielských textech vyskytují opakovaně a je proto možné je hodnotit jako určitý jazykový (nářečový?) svéráz; v rukopisech přitom obvykle nejsou zaznamenány žádné varianty opravňující korekturu textu.<sup>23</sup> Spolu s řadou dalších oponentů tohoto pojetí textové kritiky se do-

<sup>21</sup> BHK, V.

<sup>22</sup> Srv. např. Ez 2,6c; 3,15a; 6,10b.13a; 7,6b.7a.12a.13a.13c.18a.26a; 10,1a aj.

<sup>23</sup> Srv. však Ez 6,2a.

mnívám, že poznámky tohoto typu (např. k neobvyklé frazeologii) patří do studií či komentářů k pojednávaným textům (tj. do sekundární odborné literatury), nikoli však do aparátu textově kritické edice – a už vůbec ne v podobě návrhu na opravu textu (*sic!*).

Masora je u edice BHK zpracována nově, ba přímo novátorsky. Paul Kahle ji „rekonstruoval“ na základě řady rukopisů ben-ašerovského typu. Její podobu ovšem velmi důkladně editorsky přepracoval, údaje doplnil a zharmonizoval. Na jedné straně tím vznikl relativně koherentní systém masoretských poznámek, který se díky standardizovaným zkratkám poměrně snadno čte, na druhé straně vzniká u takto zpracovaného aparátu otázka po jeho vztahu k reálnému tvaru masory leningradského kodexu. V některých případech v důsledku editorských zásahů dokonce vznikly nové problémy. Například výše uvedená úprava pořadí biblických knih způsobila, že masoretská poznámka u Ž 130,2, která označuje střed třetí části biblického kánonu, tj. střed Spisů,<sup>24</sup> se stává údajem zcela absurdním – vyskytuje se totiž hned v první knize této kanonické sbírky.<sup>25</sup>

Edice BHK se pro několik generací uživatelů stala nejen standardním vydáním Hebrejské bible, nýbrž vydáním v akademickém prostředí zcela dominantním,<sup>26</sup> takže příjmení jejího hlavního editora se pro mnohé biblisty stalo synonymem Hebrejské bible, a to zcela mezinárodně.

### *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

Od roku 1967 začala po jednotlivých sešitech vycházet *Biblia Hebraica* „nové generace“, podle místa vydání označená jako Stuttgartská – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Hlavními editory projektu byli Karl Elliger a Wilhelm Rudolph, pro zpracování biblických knih však byli stanoveni jednotliví editoři. V roce 40. výročí vydání „zlomové“ BHK pak byla edice dokončena a bylo publikováno jednosvazkové vydání celé Hebrejské bible.<sup>27</sup>

Text této edice je stejně jako u BHK zpracován podle L 19<sup>A</sup>. Vydavatelé proklamují, že je text zpracován důsledně podle „poslední ruky“ rukopisu L 19<sup>A</sup>; výslovně tak chtějí korigovat přístup Kittelův, který připouštěl

<sup>24</sup>Údaj malé masory u Ž 130,2 הַצִּי הַכְּתוּבִים (ch'ci ha-ketúbim, střed Spisů) pochopitelně platí pouze tehdy, má-li sbírka Spisů tzv. babylonské pořadí knih; viz výše.

<sup>25</sup>Srv. JAMES R. ADAIR, Review of D. N. Freedman, *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition* (Grand Rapids: Eerdmans 1998), in *A Journal of Biblical Textual Criticism* 3 (1998), [<http://rosetta.reltech.org/TC/vol03/Freedman-et-al-ed1998rev.html>; 7. 3. 2009], odst. 8.

<sup>26</sup>V letech 1937–1974 vyšla BHK v celkem 14 vydáních.

<sup>27</sup>KARL ELLIGER a WILHELM RUDOLPH (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Editio funditus renovata*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

odstraňovat v textu „zjevné písařské chyby“.<sup>28</sup> Pořadí knih (Spisů) je opět upraveno podle běžného způsobu tištěných edic Tenaku.

Aparát masory pro BHS zpracoval Gérard E. Weil, opět zcela nově, totiž důsledně podle Leningradského kodexu (L 19<sup>A</sup>). Tím je dosažena značná míra koherence všech úrovní textových informací masoretské tradice – konsonantního textu, jeho vokalizace, znaků pro členění a přednes textu i kritického aparátu (malá a velká masora).<sup>29</sup>

Textově kritický aparát editorů je také zpracován zcela nově. Editoři měli oproti vydavatelům BHK k dispozici mnohem více srovnávacího materiálu z rukopisů, a to včetně části Rukopisů od Mrtvého moře (zejména svitků Izajáše z první Kumránské jeskyně),<sup>30</sup> i z oblasti starověkých překladů a verzí (např. velkou kritickou edici Septuaginty<sup>31</sup>). Na druhé straně došlo mezitím v biblistice také k epistemologickým a metodologickým změnám, jež editory vedly k větší opatrnosti při uplatňování návrhů na úpravu či opravu textu. Nicméně i v BHS se poměrně často vyskytuje typ textově kritických poznámek, v nichž editor navrhuje čist text jinak (pod zkratkami *prp*, *frt* a *l*), aniž by pro navrhovanou opravu uvedl reálně doloženou variantu.<sup>32</sup>

<sup>28</sup>Viz KARL ELLIGER a WILHELM RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Editio Funditus Renovata*, IV a způsob řešení problému Iz 2,15a v BHK a BHS. Proklamovaná zásada důsledné reprodukce podoby textu L 19<sup>A</sup> však není v BHS zcela dodržena, dílčí úpravy ortograficky kuriózních tvarů lze i v této edici nalézt, a to i u míst, která jsou zcela zřetelná a z hlediska čitelnosti nepředstavují žádný problém (viz níže, příklad Rt 2,2 v BHQ).

<sup>29</sup>Velká masora (*massora magna*) je v základním vydání zachycena jen formou indexových odkazů (*Mm*), její text byl vydán jako samostatný svazek: GÉRARD E. WEIL (ed.), *Massorah Gedolah*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1971.

<sup>30</sup>O biblických rukopisech patřících ke svitkům od Mrtvého moře (Kumránu) a o jejich významu pro textovou kritiku Hebrejské bible viz např. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*; EUGENE ULRICH, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids/Leiden: Eerdmans/Brill 1999; PHILLIP R. CALLAWAY, *The Qumran Scrolls and Textual Reconstruction*, in J. ANDREW DEARMAN a M. PATRICK GRAHAM (eds.), *The Land I Will Show You*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 278–286; SIEGFRIED KREUZER, *Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments: Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts*, in *Theologische Literaturzeitung* (2002); CASEY D. ELLEDGE, *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, Atlanta: SBL 2005. Česky viz zejména STANISLAV SEGERT, *Synové světla a synové tmy*, in STANISLAV SEGERT, ROBERT ŘEHÁK a ŠÁRKA BAŽANTOVÁ (překl.), *Rukopisy Od Mrtvého Moře*, Praha: Oikoymenh, 2007, 13–223 a nově JAN DUŠEK, *Odkrývání tajemství rukopisů od Mrtvého moře*, in Segert et al., *Rukopisy Od Mrtvého Moře*, 225–279.

<sup>31</sup>Edice *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Litterarum Gottingensis editum*, dosud 24 svazků, vydává Vandenhoeck & Ruprecht v Göttingen (1931–).

<sup>32</sup>Srv. např. Gn 19,18a.18b. Ovšem navzdory obecnější zdrženlivosti sdílí i BHS výše kritizovanou tendenci BHK sériově opravovat frazeologii předložkových vazeb אֵל (*el*) a אֱל (*al*) v knize Ezechiel; viz např. Ez 6,2a.2b.9d.11c a mnohá další místa. Kvantita tohoto typu po-

Celkově představuje BHS oproti předchozí edici opět významný pokrok. Má přehlednější grafické zpracování, vynikající tiskovou kvalitu a nabízí výrazně kvalitnější a lépe zpracovaný materiál k podobě textu Hebrejské bible a jeho možným variantám. Aparátu BHS je ovšem možné kriticky vytknout, že uživatelům obvykle neumožňuje samostatně hodnotit váhu odchylek, protože většinou uvádí jen varianty (svědky odlišného čtení, proti rukopisu L 19<sup>A</sup>), neviduje však svědectví podpůrná. Edice BHS se také setkala s výtkou, že způsob zpracování textové kritického aparátu není u jednotlivých biblických knih jednotný. Nejenže editoři při svém vyhodnocení neužívají se stejnou soustavností tytéž textové svědky a jazykové verze (pokud jsou k daným knihám k dispozici), ale ani ve výběru důležitých odchylek, vyhodnocování variant či předkládání návrhů na řešení textových problémů zřejmě nesdílejí tytéž zásady.

Nicméně, i při pokračující diskusi o jednotlivostech i o zásadách textové kritické edice Hebrejské bible a při pokračující souběžné práci na projektech, které by měly přinést ještě lepší edici, prosadila se *Biblia Hebraica Stuttgartensia* od počátku osmdesátých let 20. století jako základní kritická edice textu Hebrejské bible pro akademickou práci.

Dříve než se budeme zabývat další generací v ediční linii *Biblia Hebraica*, představme si alespoň stručně některé publikační projekty, které v poslední době zpřístupnily text Hebrejské bible podle jiných edičních zásad a představují tak vůči BH vědomou alternativu.

### *Biblia Hebraica Leningradensia (BHL)*

Průruční vydání Hebrejské bible se stručným aparátem představuje *Biblia Hebraica Leningradensia* (BHL), kterou v roce 2001 vydal Aron Dotan.<sup>34</sup> Jak již název naznačuje, je základem edice text tzv. leningradského kodexu (L 19<sup>A</sup>), podobně jako u BHK a BHS. Záměrem edice je nabídnout masové vydání Bible pro židovské prostředí, vydání „pro školu a dům“.<sup>35</sup> Vy-

---

známek (navrhovaných oprav) se u jednotlivých knih ovšem značně liší. Konceptně sice BHS opouští sporné členění aparátu BHK na dva odstavce, nicméně údaje obojího typu – doklady různocnění a vlastní návrhy na úpravy textu – ve svém aparátu zachovává.<sup>33</sup>

<sup>34</sup> AARON DOTAN (ed.), *Biblia Hebraica Leningradensia*, Peabody, MA: Hendrickson, 2001.

<sup>35</sup> V předmluvě autor svůj záměr formuluje takto: „We have produced here an edition of one of the oldest masoretic witnesses of the complete Hebrew Bible, in a format ideal for the scholar, teacher, and student. It is our special aim, however to produce an accurate Bible suitable for Jewish ritual use as well. Therefore, though keeping to the text of the Leningrad manuscript, we are occasionally obliged to deviate from it for the sake of customs and conventions that have become rooted in our nation since the time the manuscript was written“ (s. X–XI). Dále pak autor ve své předmluvě také zmiňuje, že výtiskem tohoto vydání Bible bývají opatřeni i rekruti izraelské armády při nástupu vojenské služby.

davatel proto text edičně zpracoval (odstranil „očividné písarské chyby“, doplnil chybějící značky konců verše, sjednotil způsob vokalizace některých vlastních jmen apod.),<sup>36</sup> údaje masory omezil na nutné minimum (*qeré/ketív, sidry*) a knihu opatřil řadou prvků, jež souvisejí s užíváním biblického textu v židovské tradici. Textové varianty z jiných rukopisů nabízí pouze ve stručném soupisu v příloze (Appendix A).

Edice prozrazuje zvláštní autorův zájem o problematiku přízvuků (*ta'amim*, kantilačních značek). Jeho edice založená na rukopisu L 19<sup>A</sup> obsahuje více než pět tisíc odchylek v akcentech oproti vydání BHS. Zdá se, že podoba textu v oblasti vokalizace a kantilace navazuje v edicích *Biblia Hebraica* na druhé vydání Rabínské bible (tzv. *Bombergianu*), nikoli přímo na L 19<sup>A</sup>.<sup>37</sup>

Celkově se jedná o vydání, jež je svým pojetím zacíleno spíše na praktické užití jako „osobní Bible“ v židovském prostředí, nikoli vydání studijní či vědecké. Jakkoli nabízený aparát není příliš důkladný, představuje tato edice pozoruhodnou možnost srovnání s vydáním BHS v řadě detailů.

#### *Hebrew University Bible Project (HUBP)*

Podstatnou alternativu vůči tradici pěstované v edicích *Biblia Hebraica* chce nabídnout projekt založený již v šedesátých letech Moshe H. Goshen-Gottsteinem a jeho spolupracovníky na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě – *The Hebrew Univeristy Bible Project (HUB)*.<sup>38</sup> Alternativu oproti BH představuje jak volbou rukopisné základny, tak podrobností zpracování.

Základem této edice je text tzv. alepského rukopisu, *Codex Aleppensis*. Tento rukopis z poloviny 10. stol. pochází také z ben ašerovské větve masoretských rukopisů (jeho punktaci a masoru nejspíše do připraveného konzonantního textu vepsal Áron ben Moše ben Ašer). Oproti rukopisu L 19<sup>A</sup> je psán očividně pečlivěji a dle zmínky v kolofonu sloužil jako text vzorový, jako referenční autorita pro posuzování problémů a nejistých míst

<sup>36</sup>K editorskému zpracování textu podrobněji viz recenze: JAMES A. SANDERS, Review of A. Dotan (ed.), *Biblia Hebraica Leningradensia* (Peabody 2001), in *Bible Review* 17 (2001), 40n; TIMOTHY G. CRAWFORD, review: A. Dothan (ed.), *Biblia Hebraica Leningradensia* (Peabody 2001), in *A Journal of Biblical Textual Criticism* (2001), zvl. 3n a MICHAEL P. O'CONNOR, Review of A. Dotan (ed.), *Biblia Hebraica Leningradensia* (Peabody 2001), in *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001), 716–718.

<sup>37</sup>Viz TIMOTHY G. CRAWFORD, review: A. Dothan (ed.), *Biblia Hebraica Leningradensia* (Peabody 2001), pozn. 4.

<sup>38</sup>Prezentace zásad projektu a několika ukázek byla publikována již v roce 1965: MOSHE H. GOSHEN-GOTTSTEIN (ed.), *The Book of Isaiah: Sample edition with introduction*, Jerusalem: The Magnes Press, 1965.

v jiných rukopisech. Svou kvalitou i statutem svého původního účelu tak tento rukopis představuje mimořádně kvalitní základ pro novodobou kritickou edici textu. Fatálním problémem je ovšem poškození tohoto rukopisu, k němuž došlo za války v roce 1947 a jež znamená ztrátu bezmála 40 % celkového textu Bible (mj. téměř celý text Tóry).<sup>39</sup> U chybějících částí bude tedy nezbytné založit edici na jiných rukopisech (nejspíš opět L 19<sup>A</sup>), čímž se problematizuje zásada koherentní podoby všech součástí textu dosvědčené konkrétním rukopisem.

Způsobem zpracování představuje HUB vskutku maximalisticky pojaté vydání typu *editio critica maior*. Text předlohy je převeden do tisku bez edičních úprav včetně veškerého aparátu masory (malé, velké i finální). Textově-kritický aparát má ambici zahrnout veškerý dostupný materiál. Pro přehlednost je aparát členěn do pěti odstavců. První uvádí varianty antických verzí, druhý prezentuje materiál rukopisů od Mrtvého moře (Kumrán) a citáty v rabínské literatuře; třetí odstavec zachycuje odchylky v konsonantním textu ve středověkých rukopisech Bible, čtvrtý odchylky pravopisné, variace ve vokalizaci a akcentech. Pátý odstavec nabízí vlastní textově-kritický komentář a sumarizované poznámky editorů, jež mohou uživatele orientovat v problematice textu. Všechny aparáty jsou uvedeny ve dvou sloupcích, hebrejsky a anglicky.

Tento maximalistický ediční koncept i snahu o excelentní vydavatelské provedení je třeba vysoce ocenit. Druhou stranou takto pojaté edice je ovšem mimořádný nárok na pracovní kapacitu specialistů, takže projekt postupuje velmi pomalu. Dosud byly publikovány texty tří Velkých proroků – knih Izajáše, Jeremjáše a Ezechiele.<sup>40</sup> V rámci přípravných prací projektu ovšem byly připraveny k publikaci také edice faksimile Alep-

---

<sup>39</sup>Dodnes není zcela jasné, zda bylo oněch 193 chybějících stran (z původního rozsahu 487) tohoto unikátního a vzácného rukopisu opravdu zničeno při napadení alepské synagogy v prosinci 1947, nebo zda byly části kodexu v této době zcizeny. Údajné zničení ohněm totiž nepotvrzují stopy na zbytku kodexu, nadto budí podezření, že se dva z chybějících listů po letech záhadně objevily (jeden v roce 1982, druhý 2007).

<sup>40</sup>MOSHE H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Book of Isaiah*, Jerusalem: Magnes Press 1975–1993; C. Rabin, S. Talmon a E. Tov (eds.), *The Book of Jeremiah*, Jerusalem: Magnes Press, 1997; MOSHE H. GOSHEN-GOTTSTEIN, SHMEMARYAHU TALMON a GALEN MARQUIS (eds.), *The Book of Ezekiel*, Jerusalem: Magnes Press, 2004.



ského rukopisu,<sup>41</sup> tzv. Bombergiany<sup>42</sup> a některých dalších významných pramenů.<sup>43</sup>

#### *Keter Yerushalayim / Jerusalem Crown*

V prostředí jeruzalémské Hebrejské univerzity bylo připraveno také jednosvazkové vydání Hebrejské bible založené na Alepském kodexu – *Keter Yerushalayim* či *Koruna Jeruzaléma*.<sup>44</sup> Na jedné straně je tato edice vzdáleným ohlasem prací na HUBP, na druhé se blíží typu publikace BHL. Základem vydání je text Alepského kodexu; v částech, které chybějí, je text převzat z kodexu Leningradského. Biblický text je po formální stránce edičně zpracován do podoby obvyklé u tisků Rabínské bible – pořadí knih je upraveno podle běžného standardu, do textu jsou vepsány mezinadpisy tradičního členění textu (*sedarim a parašijot*); tam, kde chybějí, jsou do textu doplněny značky konců verše, doplněno je i číslování kapitol a veršů. Z masoretského aparátu jsou převzaty pouze poznámky *qeré/ketiv*, žádný další textově kritický aparát připojen není.<sup>45</sup>

#### *Miqraot Gedolot Ha-Keter*

Podobným projektem, ovšem většího rozsahu, je mnohosvazkové vydání Rabínské bible, jehož hlavním editorem je Menache Cohen z Bar-Ilan univerzity v Tel Avivu – *Miqra'ot Gedolot Ha-Keter*.<sup>46</sup> Na rozdíl od výše zmíněné Koruny Jeruzaléma zpracovává také masoru; v částech, kde je Alepský kodex zachován, podává masoretský aparát v plnosti podle jeho verze. Jinak však toto vydání neobsahuje žádný textově kritický aparát, nezazna-

<sup>41</sup>MOSHE H. GOSHEN-GOTTSTEIN, (ed.), *The Aleppo codex. Part One*, Jerusalem: Magnes Press, 1976.

<sup>42</sup>JAKOB BEN HAYIM BEN ISAAC IBN ADONJAH a MOSHE H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Biblia rabbinica: a reprint of the 1525 Venice edition edited by Jacob ben Hayim ibn Adoniyah*, Jerusalem: Makor Publishing, 1972.

<sup>43</sup>Např. Samaritanus – YITSHAK BEN-ZVI a SHMEMARYAHU TALMON, *Sefer ha-Shomronim, Yerushalayim: Yad Yitshak Ben-Tsevi*, 1970, 730.

<sup>44</sup>NAHUM BEN ZVI (ed.), *Keter Yerushalayim, Yerushalayim*, Bazel: Keren Mishpahat Karger 2000. Vydání bylo připraveno k 75. výročí založení Hebrejské univerzity v Jeruzalémě. Termín *keter* (koruna) je převzat z tradičního hebrejského označení Alepského kodexu *Keter 'aram cova* (tj. Koruna Aleppa; *'aram cova* je hebrejské jméno pro syrské město Aleppo).

<sup>45</sup>Viz recenzní článek JAMES A. SANDERS, *Review of N. Ben Zvi (ed.), Jerusalem Crown: The Bible of the Hebrew University of Jerusalem (2000)*, in *Review of Biblical Literature* (2004), [<http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=4090>; 7. 3. 2009] a článek YOSEF OFER, *The preparation of the Jerusalem Crown edition of the Bible text*, in *Hebrew Studies* 44 (2003), 87–117.

<sup>46</sup>MENAHEM COHEN (ed.), *Miqra'ot gedolot ha-Keter*, Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1992n. Dosud vyšlo 9 svazků jednotlivé biblické knihy či jejich části.

menává variace či odchylky rukopisů ani jinak neumožňuje vhléd do problematiky dějinných proměn textu.<sup>47</sup>

### *Oxford Hebrew Bible*

Zcela odlišnou alternativu představuje ediční projekt, který na britské univerzitě v Oxfordu rozvíjí Ronald S. Hendel; pracovníčně bývá nazýván *The Oxford Hebrew Bible* (OHB).

Hendel volí principiálně jiný koncept – místo vydání textu podle jednoho z dostupných rukopisů (kodex Leningradský či Alepský) či tradiční autority (*textus receptus*) předkládá text eklektický, vytvořený na základě analýzy a vyhodnocení doložených podob textu a jejich variant. Tento koncept odpovídá moderním edicím řeckého textu Septuaginty a Nového zákona. Dosud však byla publikována pouze část týkající se počátku knihy Genesis.<sup>48</sup>

V první části své knihy Hendel předkládá robustní teoretický a metodologický základ. Patří k němu především uplatňování genealogického modelu při hodnocení textových verzí, nikoli modelu statistického. Z podrobného vyhodnocení variant podob textu dochází k závěru, že starověké podoby hebrejského (judského), řeckého a samařského textu představují tři různé „recenze“ (Septuaginta tedy není /jen/ překladem či řeckou edicí Hebrejské bible); tyto tři „recenze“ přitom představují nejen všechny typy, jež se nám dochovaly, nýbrž s nejvyšší pravděpodobností všechny typy, které tehdy existovaly.

V rámci daného přístupu pak nemůžeme mluvit o textových „odchylkách“, protože žádná z podob textu není brána za normativní. Hendel předpokládá, že uplatněním genealogického modelu při vyhodnocování variantních čtení by mělo být možné se do značné míry přiblížit původnímu znění textu – „aproximaci originálu v nejzazší rozumné míře“.<sup>49</sup> Dů-

---

<sup>47</sup>Viz např. recenze MARC Z. BRETTLER, Review of M. Cohen (ed.), *Miqraot Gedolot Ha-Keter*, vol. 4: Isaiah (Ramat Gan 1996), in *Hebrew Studies* 40 (1999), 314–315; MAYER I. HILLMER, Review of M. Cohen (ed.), *Miqraot Gedolot Ha-Keter*, vol. 4: Isaiah (Ramat Gan 1996), in *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004), 121–122 a S. DAVID SPERLING, Review of M. Cohen (ed.), *Miqraot Gedolot Ha-Keter*, vol. 4: Isaiah (Ramat Gan 1996), in *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004), 281–283.

<sup>48</sup>RONALD S. HENDEL, *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition*, New York: Oxford University Press 1998. Srv. recenzi LEONARD J. GREENSPOON, Review of R. S. Hendel (ed.), *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition* (New York 1998), in *Review of Biblical Literature* 3 (1999), [[http://www.bookreviews.org/pdf/8\\_108.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/8_108.pdf)]; 7. 3. 2009] a recenzní článek MELVIN K. H. PETERS, A New Critical Edition of the Book of Genesis, in *Hebrew Studies* 40 (1999), 251–257.

<sup>49</sup>HENDEL, *The Text of Genesis 1–11*, 114 (citováno dle Greenspoona).

ležitým prostředkem ke sledování dějinných proměn textu se přitom stává vyhodnocení řeckých překladů, které byly pořízeny z předmasoretské doby hebrejského textu a přitom překládají velmi doslovně.

Zda se autorův přístup prosadí a zda se jeho edice stane základnou pro nový pohled na dějiny textu Hebrejské bible, nelze na základě publikované částky hodnotit.<sup>50</sup> Rozhodně je Hendelův přístup pozoruhodnou alternativou vůči dosud dominantnímu modelu vydávání textu Hebrejské bible. Oprávněnost jeho celkového přístupu i přesnost jeho práce v jednotlivých případech textové kritických problémů bude bezpochyby důkladně prověřena především ve chvíli, kdy i ostatní velké projekty (zejména HUBP a BHQ) dospějí ke zpracování textu Gn 1–11.

### 3. Projekt Biblia hebraica quinta

Další projekt, *Biblia Hebraica editio quinta* (zkratkou BHQ), jehož zásady byly poprvé veřejně představeny v létě 1998 na kongresu Mezinárodní organizace pro studium Starého zákona v Oslu, sice svým názvem programově navazuje na edice *Biblia Hebraica*, zdaleka však není jen aktualizací BHS. Je to dáno už tím, že se na utváření projektu nepodílela jen Německá biblická společnost ve Stuttgartu, nýbrž více institucí.

Editori BHS, jejich spolupracovníci a následovníci sice po dokončení své publikace nadále pracovali na korekturách, dílčích úpravách a doplňcích,<sup>51</sup> připravovali však jen další „opravené vydání“ BHS. Základní zřetel jejich práce sledoval další informace o různosti v textové tradici. Účelem připravované edice bylo prostředkovat nejnovější materiál uživatelům.

---

<sup>50</sup>Srv. ovšem zásadní polemiku JAMESE A. SANDERSE: R. S. Hendel, The most original Bible text, how to get there: Combine the best from each tradition, in *Bible Review* 16 (2000), 28–39, resp. JAMES A. SANDERS, The most original Bible text, how to get there: Keep each tradition separate, in *Bible Review* 16 (2000), 40–49; z recenzí srv. např. SAUL LEVIN, Review of R. S. Hendel (ed.), *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition* (New York 1998), in *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), 265–267; JAMES C. VANDERKAM, Review of R. S. Hendel (ed.), *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition* (New York 1998), in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 318 (2000), 90–91 a R. W. L. MOBERLY, Review of R. S. Hendel (ed.), *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition* (New York 1998), in *Journal of Theological Studies* 51 (2000), 188–190.

<sup>51</sup>V roce 1997 vyšla *Bibla Hebraica Stuttgartensia* s tiráží, jež uvádí, že se jedná o 5. vylepšené vydání (5. verbesserte Ausgabe). Spolu se skutečností, že i edice BHK byly po roce 1937 (BH<sup>3</sup>) dále číslovány a do roku 1971 dospěly až k 16. (opravenému a vylepšenému) vydání, to v ediční posloupnosti BH vytváří roztomile zmatený stav. Titulní označení *editio quinta* je proto na místě chápat nikoli výčtově, nýbrž druhově – v rovině velkých „generačních“ proměn BH, a tedy i jako výraz ambice přinést vydání podstatně přepracované.

Mezitím však již od 60. let zrál jiný projekt, vytvořený na půdě Spojených biblických společností (United Bible Societies). Jeho základním úřelem nebylo přispívat k řešení otázek textové kritiky, nýbrž vytvořit textový komentář k hebrejskému textu, který by byl praktickou pomocí překladatelům Bible. Základní přístup zde měl jinou perspektivu: vycházel od nesnází dnešních překladatelů a od jejich otázek přistupoval k pojednávání textu a jeho problémů. Tento projekt – nazvaný *The Hebrew Old Testament Text Project* (HOTTP) – původně vznikl z iniciativy Eugena A. Nidy, který již dříve spolupracoval na různých typech příruček pro překladatele řeckého textu Nového zákona. Z expertů na textovou kritiku Hebrejské bible na něm mimo jiné spolupracovali Dominique Barthélemy, Norbert Lohfink, W. McHardy, Alexander Hulst a James A. Sanders.<sup>52</sup> V osmdesátých letech tato skupina dospěla k rozhodnutí připravit jednosvazkové kritické vydání Hebrejské bible.

V roce 1991 se zástupci Německé biblické společnosti a Spojených biblických společností rozhodly své projekty spojit a nové kritické vydání Hebrejské bible připravit společně.<sup>53</sup> Projekt řídí sedmičlenná komise hlavních editorů, přípravou edice konkrétních biblických knih jsou jednotlivě pověřeni přední odborníci. Projekt vyniká nejen tím, jak mezinárodně pestrý je okruh jeho spolupracovníků, nýbrž i tím, že kritickou edici biblického textu připravují křesťanští a židovští biblisté společně. Nositel projektu, křesťanská biblická společnost, je v tomto případě zcela zřetelně garantem odbornosti, nikoli patronem konfesijního přístupu.

BHQ má být publikována nejprve po jednotlivých svazcích, a to v pořadí, jak budou edičně připraveny. Nakonec je plánováno příruční vydání ve dvou svazcích – v jednom svazku obsahujícím text a aparát, v druhém textový komentář.

První svazek (číslovaný jako 18. z celkem 22 předpokládaných) vyšel v roce 2004. Kromě obsáhlého obecného úvodu, seznamů značek, symbolů a zkratk, glosáře k masoře a ostatních kapitol, jež se týkají edice jako celku, obsahuje texty knih tzv. svátečních svitků – Rút, Písne písní, Kazatele, Pláče a Ester.<sup>54</sup> Kritická edice textu zahrnuje jednak text a veškerou

---

<sup>52</sup>Výsledky své práce publikovala komise koncem sedmdesátých let v pěti obsáhlých svazcích; viz DOMINIQUE BARTHÉLEMY (ed.), *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* (5 vols.), Stuttgart: United Bible Societies, 1979–1980.

<sup>53</sup>Titul tuto spolupráci vyjadřuje elegantní formulí *Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato... communiter ediderunt...* (následuje sedm jmen hlavních editorů).

<sup>54</sup>ADRIAN SCHENKER, *Biblia Hebraica Quinta: General Introduction and Megilloth*. Z nej důležitějších recenzí sv. RICHARD D. WEIS, *Biblia Hebraica Quinta and the Making of*

masoru podle Leningradského kodexu, jednak kritický aparát ve spodní části téže strany, jenž uvádí svědky textové podoby a tradice textu, nadto pak ještě komentář editorů k vybraným případům aparátu, překlad velké masory a komentář k obtížným či pozoruhodným údajům malé i velké masory.<sup>55</sup> Do dnešní doby vyšly další tři svazky – texty knih Ezdráše–Nehemjáše (sv. 20), Deuteronomia (sv. 5) a Přísloví (sv. 17).<sup>56</sup>

V následujících odstavcích stručně představíme a pojednáme šest základních součástí či rysů edice; přínos zvoleného řešení budeme srovnávat především s edicí BHS, která je v našem prostředí dosud nejužívanějším „standardem“.

### Grafická úprava stránky

Základním tvarem strany je jednosloupcový tisk, který v horní polovině uvádí biblický text, ve spodní části nejprve velkou masoru a pod ní kritický aparát; na vnějším okraji je tištěna malá masora. V okraji u hřbetu – nikoli v textu samém jako předchozí edice! – je uvedeno obvyklé číslování kapitol a veršů.<sup>57</sup>

Podobně jako ostatních edic Hebrejské bible (kromě faksimile) vydavatelé nenapodobují grafické rozvržení textu na tiskové straně; počty písmen na řádcích a počty řádků na jednotlivých stranách se řídí potřebou nynější grafické úpravy pro tisk, nikoli rukopisnou předlohou. Proto i znaky pro členění odstavců (*setumy*, *petuchy*) jsou uváděny po způsobu dřívějších vydání BH, nikoli podle grafické podoby rukopisu. Celkově je grafické řešení velmi přehledné a blízké úpravě BHS.

Některé rysy grafické podoby rukopisu L 19<sup>A</sup> však edice BHQ přece jen napodobuje výrazněji než BHS – především v masoře, ale i v základním textu.<sup>58</sup> Stejně jako u předchozích edic BH jsou i v BHQ oddíly textů, jež

Critical Editions of the Hebrew Bible, in *A Journal of Biblical Textual Criticism* 7 (2002), [http://rosetta.reltech.org/TC/vol07/Weis2002.html; 5. 11. 2005] a JAMES A. SANDERS, Review of A. Schender (ed.), *Biblia Hebraica Quinta* (Stuttgart 2004), in *Review of Biblical Literature* 2 (2005), [http://www.bookreviews.org/pdf/4725\_4867.pdf; 7. 12. 2005].

<sup>55</sup> Překlad masory a její komentář je tištěn jako zvláštní oddíl knihy. V souborné edici má tvořit samostatný svazek – podobně, jako je tomu u kritického vydání řeckého textu Nového zákona doplněného svazkem *A Textual Commentary on the Greek New Testament* ve čtvrté revidované edici *United Bible Societies' Greek New Testament*.

<sup>56</sup> MARCUS, *Ezra and Nehemiah*; MCCARTHY, *Deuteronomy*; DE WAARD, *Proverbs*.

<sup>57</sup> Ukázka titulní strany, úvodních tří stran textu *Deuteronomia* (Dt 1,1–36) a souvisejících stran komentáře k masoře je zveřejněna na [http://www.bibelonline.de/media/products/dokument\\_5265.pdf](http://www.bibelonline.de/media/products/dokument_5265.pdf).

<sup>58</sup> Srv. např. sloupcové psaní výčtu jmen v Ezd 2,43–57 a 7,54–59 (v BHS není provedeno), podobu malé masory u Rt 3,3–4 (zvětšené *nún*), grafiku textu v Dt 6,4 (zvětšená písmena) či tzv. *nun inversum*.

editor považuje za poetické, členěny stichograficky. Oproti dřívější praxi, kdy o rozdělení textu mohl editor na základě vlastního úsudku rozhodnout i v rozporu s logikou masoretských přízvuků, platí ovšem pro BHQ zásada konformity s masoretským frázováním.<sup>59</sup> Tuto snahu o větší přesnost v reprodukci svérázu textu, a to i v rovině grafického uspořádání, je třeba přivítat.

### Text

Text BHQ je v zásadě „diplomatickou prezentací“ textu Leningradského rukopisu (L 19<sup>A</sup>; v edici BHQ uváděn jako M<sup>L</sup>).<sup>60</sup> Za touto tezí se skrývá pravidlo reprodukovat konsonanty, vokalizaci a akcenty, jakož i značky členění textu důsledně a bez oprav podle rukopisu L 19<sup>A</sup> – a to i tam, kde se dle mínění badatelů jedná o zjevnou nekonsistenci, chybu či porušení textu. Na rozdíl od dřívějších edic (včetně BHS) nemají být takové případy upravovány, nýbrž jen vydavatelem poznamenány v aparátu (případně diskutovány v textovém komentáři). Do textu nejsou vkládány ani žádné další znaky či značky – ani obvyklé číslování kapitol a veršů, ani písmena indexů odkazujících do kritického aparátu. V prostoru vlastního textu se tedy vyskytují právě jen ty znaky, které obsahuje rukopis M<sup>L</sup>. V případě, že již tento rukopis obsahuje písařskou opravu a vzniká problém variantního čtení (tzv. čtení první ruky, resp. poslední ruky), rozhoduje o podobě textu editor *ad hoc*; variantní čtení, případně další svědkové všech doložených variant jsou přitom uvedeny v aparátu, případně i v komentáři.

Text je pro edici kontrolován pomocí elektronických databází,<sup>61</sup> jakož i zevrubně ověřen na základě barevných fotografií rukopisu M<sup>L</sup>, které nově pořídilo West Semitic Research Center z univerzity v Los Angeles.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup>Viz např. ukázkou s textem Pís 1,1–3,1 [http://www.bibelonline.de/media/products/dokument\\_5278.pdf](http://www.bibelonline.de/media/products/dokument_5278.pdf).

<sup>60</sup>ADRIAN SCHENKER, *Biblia Hebraica Quinta: General Introduction and Megilloth, General introduction*, VI. Ediční tým důkladně vážil i možnost vydání eklektického textu, argumenty proti tomuto řešení uvádí předmluva na str. VIII–IX.

<sup>61</sup>Zejména autoritativní databázi Westminster Theological Seminary Hebrew Morphology Database z dílny A. Grovese a D. Wheelera (základní informace: <http://www.wts.edu/resources/alangroves/grovesprojects.html>).

<sup>62</sup>Oproti černobílým fotografiím P. Kahleho z třicátých let 20. st. jsou tyto fotografie podstatně dokonalejší, lze z nich rozpoznat i některá místa dříve považovaná za sporná či nečitelná. Z této práce bylo pořízeno také vydání faksimile uvedeného rukopisu: FREEDMAN et al., *The Leningrad Codex: A Fascimile Edition* (viz pozn. 18).

### Masora

Podobně jako vlastní biblický text je i veškerý aparát masory reprodukován bez úprav, podle zásad diplomatické reprezentace. Zásada P. Kahleho, že „masoretský text je úplný jen tehdy, je-li s ním tištěna také příslušná masora“,<sup>63</sup> je v projektu BHQ uplatněna přesněji a důsledněji než v BHK a BHS – poprvé je spolu s textem konkrétního rukopisu (M<sup>L</sup>) reprodukována i jeho masora bez úprav (s nekonsistencemi). Tento důležitý rys BHQ vychází z rozpoznání, že konkrétní identitu masoretského textu spoluvytváří pět neoddělitelných prvků: konsonantní text, jeho vokalizace, znaky pro přednes (tzv. přízvuky, kantilace), dělicí značky (*sof pasuk*, *rafe*, *linea maqef*, *linea paseq*) a aparát masory (malé, velké i finální). Důrazem na vzájemnou provázanost těchto pěti součástí rukopisného textu editoři čelí tradičnímu pojetí, že (původním, kanonickým) textem jsou jen konsonanty a vše ostatní je (jen) „rabínský komentář“.<sup>64</sup>

Na rozdíl od BHS je velká masora v BHQ v odstavci pod biblickým textem uvedena v plném znění, nikoli jen systémem editorských zkratk a odkazů. Ve zvláštních částech publikace (v oblasti komentářů) jsou obtížnější místa malé masory vysvětlena a velká masora je v plném rozsahu přeložena do angličtiny a stručně komentována.

Výjimkami z pravidla diplomatické reprezentace textu jsou dvě drobné úpravy, jichž se editoři v zájmu srozumitelnosti při zpracování masory dopouštějí a na něž v předmluvě upozorňují. U malé i velké masory doplňují tečku nad písmenem v těch případech, kdy má znak funkci číslovky a obvyklá tečka přitom u písmene v rukopisu chybí. Druhou úpravou je doplnění čísla verše u jednotlivých poznámek velké masory a oddělení jednotlivých poznámek tečkou.

### Kritický aparát

Největší přínos z hlediska materiálního i metodického nabízí BHQ svým uživatelům v nově zpracovaném textově kritickém aparátu. Oproti BHS je nejen podstatně rozšířen o dříve nezpracované či dosud nedostupné texty (např. z nálezů od Mrtvého moře), nýbrž vybaven pro kritickou práci tím, že (i při zachování zásady výběrovosti příruční edice) nabízí svědectví pro

<sup>63</sup>Viz předmluva k KITTEL a KAHLE, *Biblia Hebraica*.

<sup>64</sup>Na interdependenci všech rovin textu masoretských rukopisů poukazují a k jejímu respektování při edičním zpracování vyzývají také experti z okruhu projektu Hebrew University Bible (viz výše). Opuštěním uvedené zásady vzniká eklektický text, v němž rovina konzonant (a vokalizace) nemusí svým tvarem odpovídat smyslu, který předpokládá kantilace či členění textu (tak v některých případech BHS!) a mezi jednotlivými rovinami pak může docházet k rozporům.

i proti u jednotlivých variant čtení, takže uživatel může posoudit, nakolik jsou uváděné varianty závažné.<sup>65</sup>

Podstatným rysem BHQ je také detailní a důsledná komparace textu M<sup>L</sup> s ostatními prameny podle jednotných a zřetelně deklarovaných pravidel.<sup>66</sup> Především, pro každou knihu jsou vytčeny dva nejkvalitnější masoretské rukopisy (u knih Tóry dokonce tři), s nimiž je text M<sup>L</sup> soustavně porovnáván; *veškeré* zjištěné odchylky od těchto „korunních svědků“ mají být uváděny v aparátu.<sup>67</sup> Podobně jsou zaznamenány také *všechny* varianty z dosud známých textů předtiberiadské textové tradice, jakož i *všechny* varianty doložené v rukopisech od Mrtvého moře (rukopisy z Kumránu, Vádí Murabba'at, Massady aj.).<sup>68</sup> Varianty starověkých verzí (překladů) jsou uváděny jen výběrově – vždycky však v případech, kdy jsou hodnoceny jako „nezávislá svědectví“. Stejná zásada platí pro variace zaznamenané v citátech v deuterokanonických knihách, v pseudepigrafní literatuře a nebiblických textech kumránských, ve filakteriích a podobných rukopisných artefaktech, stejně jako pro citáty ve spisech Filóna či Josefa Flavia, v Novém zákoně, v rabínských textech tanaitů i amoraitů a v textech církevních otců. Variace z těchto zdrojů jsou uváděny tehdy, jsou-li považovány za svědectví alternativního tvaru hebrejského textu.

Variantní znění Samaritanu je uváděno vždy, s výjimkou případů, kde se jedná pouze o ortografickou či dílčí gramatickou úpravou. Z rukopisů Káhirske genízy jsou uváděny všechny variace z rukopisů psaných před rokem 1000. V řadě případů jsou do zpracování zahrnuty i materiály dosud nepublikované, protože editoři BHQ měli přímo či přes své spolupracovníky přístup k dosud nepublikovaným ale již vyhodnoceným materiálům z předních specializovaných pracovišť.<sup>69</sup>

Na rozdíl od BHS a dřívějších edic se v BHQ neuvádějí varianty podle sbírek rukopisů B. Kennicotta, J. B. de Rossiho a C. D. Ginsburga, protože byla prokázána jejich velká závislost na pozdních masoretských rukopisech. Variantní čtení ostatních masoretských rukopisů jsou uváděna jen velmi výběrově, totiž v případech, kde jsou považována za důležitá buď z hlediska textové kritiky, nebo z hlediska výkladu či překladu.

<sup>65</sup>BHS obvykle uvádí jen variantní čtení, nikoli svědectví na podporu textu L19<sup>A</sup>.

<sup>66</sup>V tomto ohledu byla edice BHS zpracována velmi nesoustavně.

<sup>67</sup>Kde je to možné, bývá jedním s těchto svědků text Alepského kodexu (M<sup>A</sup>) nebo text kodexu Proroků z Káhirske genízy (M<sup>C</sup>).

<sup>68</sup>Nově česky viz zejm. JAN DUŠEK, Odkrývání tajemství rukopisů od Mrtvého moře (viz pozn. 30).

<sup>69</sup>Týká se např. databázi střediska pro výzkum Septuaginty v Göttingen či centra pro studium Pešity v Leidenu.

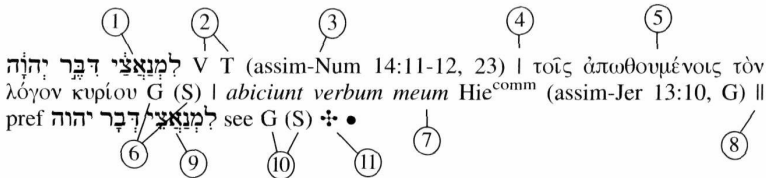


Velkou změnu v přístupu k textu a v chápání úkolu textové kritiky znamená upuštění od návrhů konjunktur; až na ojedinělé výjimky aparát nenavrhuje opravy či úpravy textu.

Vzhledem k tomu, že do textu nejsou zaneseny žádné značky, které by odkazovaly do aparátu, je každá textově kritická poznámka nejprve uvedena pojednáváním tvarem či frází, jichž se týká (lemma); po ní následují svědkové, kteří jsou s textem ve shodě a potvrzují jej. Za dělicí čarou jsou pak uváděna variantní čtení a jejich svědkové, případně pak další varianty a jejich svědkové. Poznámka aparátu pak může končit zkratkou heslovité anotace, která probíraný jev interpretuje a nabízí uživatelům zdůvodnění, vyhodnocení či heslovitý výklad příslušného různocnění. Pokud se to daného problému týká, je uvedena ještě značka odkazující do editorova komentáře; v něm uživatel nalezne podrobnější výklad, argumenty pro jednotlivá řešení, odkazy na literaturu apod.

Sympatickým rysem je uvádění variant v aparátu plným citátem (nikoli abreviaturami jako u BHS a jejich předchůdců), u většiny jazyků pak i příslušným písmem (nejen u citátů řeckých, ale i aramejských či syrských).

Last but not least, základním jazykem aparátu (stejně jako komentářů, úvodů a dalších součástí publikace) je *angličtina*. Vzhledem k předchozím edicím BH, které užívaly tradiční latinu, je to také signifikantní *upgrade* (nejen *update!*).



Legenda k obr. 1:

1. lemma  $M^L$  (referenční text)
2. zkratky »svědků«, které jsou ve shodě s referenčním textem
3. charakteristika, interpretační či výkladová anotace
4. čára dělicí »svědky« *pro et contra*
5. variantní čtení
6. zkratky »svědků« varianty
7. další varianta čtení a zkratky jejich »svědků«
8. znak oddělující jednotlivé poznámky
9. návrh preferovaného znění (oproti referenčnímu textu)
10. zkratky »svědků« podporujících preferované čtení
11. značka upozorňující, že případ je podrobněji pojednán v textovém komentáři

### *Textově-kritické úvody*

Ke každé biblické knize je zpracován úvod, který stručně charakterizuje textovou tradici příslušné knihy a podrobně uvádí a charakterizuje doložené svědky její textové podoby – v samostatných podkapitolách se člení na informace o rukopisech hebrejských (příp. aramejských), řeckých, latinských a ostatních (syřských překladech, aramejských Targúmech atd.). Ve výkladu o hebrejských rukopisech je charakterizován stav a problematika textové podoby tzv. Leningradského rukopisu (M<sup>L</sup>) a ostatních masoretských či jiných textů. Na základě podaného přehledu pak editor také uvádí, které z rukopisů pro kritickou edici textu příslušné knihy zvolil za „korunní svědky“ pro potřeby soustavné komparace s M<sup>L</sup> (viz výše), případně které další rukopisy či svědky textu považuje za relevantní a v čem.

### *Textově kritický komentář*

Vedle stručných a výběrových poznámek k malé i velké masoře<sup>70</sup> tvoří podstatnou část projektu textově kritický komentář editora příslušné knihy. V něm se nabízí důkladnější pojednání závažnějších textových problémů či kuriozit, a to včetně podrobnějšího rozboru, argumentace pro a proti jednotlivým variantám, případně i rekapitulace dějin bádání a různých hypotéz řešení problému v navazujících souvislostech textové, gramatické, literární či věcné analýzy (včetně odkazů na literaturu). Rozsahem není komentář veliký, úhrnem nezabírá více tiskového prostoru než kritický aparát příslušné knihy; to je dáno jednak výběrovostí, zaměřením na výraznější problémy textu, jednak úsporným stylem anotování a systémem dobře srozumitelných zkratk.

### *Příklady z knihy Rút*

Pro názornou demonstraci uvedených charakteristik a pro elementární srovnání s BHS si uvedme několik příkladů z textu, aparátu a masory knihy Rút, jak je nová edice BHQ nabízí.

Podle informací, které vydavatel poskytuje v úvodu komentářové části ke knize Rút, je textová podoba tohoto spisu v masoretské tradici velmi dobře stabilizovaná. Text knihy je v rukopisu M<sup>L</sup> spolehlivě doložen, stejně jako v obou „korunních svědcích“ z nejhodnotnějších masoretských rukopisů – v tomto případě Alepském kodexu (značka: M<sup>A</sup>) a rukopisu Cambridge

---

<sup>70</sup> Anglicky psané kapitoly Notes on the Masorah Parva, resp. Notes on the Masorah Magna stručně interpretují či komentují masoretské poznámky, případně odkazují na další literaturu. I pro uživatele, který není speciálně zacvičen do problematiky masory, zpřístupňují její informace i způsoby pojednávání a fixace textu.

RUTH רות

1 ויהי בימי שפט השפטים והיה רעב בארץ וילך איש מבית לחם  
 2 יהודה לגור בשדי מואב הוא ואשתו ושני בניו: ושם האיש  
 3 אלימלך ושם אשתו נעמי ושם שני בניו | מחלוך וכליון אפרתים  
 4 מבית לחם יהודה והבאו שדי-מואב ויהי-שם: וימת אלימלך  
 5 איש נעמי ותשאָר היא ושני בניה: וישאו להם נשים מאבות שם  
 6 האחת ערפָה ושם השנית רות וישבו שם כעשר שנים: וימותו  
 7 גם-שניהם מחלוך וכליון ותשאָר האשה משני ילדיה ומאשה:  
 8 ותקם היא וכִלְתִּיהָ ותשב משדי מואב כי שמעה בשדה מואב  
 9 כי-פקד יהוה את-עמו לתת להם לחם: ותצא מן-המקום אשר  
 היהת-שמה ושתי כלתיה עמה ותלקנה בדרך לשוב אל-ארץ  
 יהודה: ותאמר נעמי לשתי כלתיה לזנה שבנה אשה לבית אמה  
 יעשה יהוה עמכם חסד כאשר עשיתם עם-המתים ועמדי: יתן  
 יהוה לכם ומצאן מנוחה אשה בית אישה ותשק להן ותשאָנה

[1:1] תרין פסוק מיוחדין ולית זונה והי רעב בארץ ב בטע וירד אברם . וילך איש :

1:1 4QRuth<sup>a</sup> G<sup>Mss</sup> (V) (T) | ἐν τῷ σφύτῳ τοῖς σφύτῳ G |  
 S (facil-synt) + • 4QRuth<sup>a</sup> ושני בניו: • 2 ותשם 4QRuth<sup>b</sup> G S T | και οὐκ οὐκ  
 αὐτῶν G S (implic) • 3 ושם 4QRuth<sup>b</sup> | ipse vocabatur V (transl) • 4 ושבו 4QRuth<sup>c</sup>  
 G<sup>Mss</sup> V S T | Ἀβιμέλεχ G • 5 יהיה-שם 4QRuth<sup>d</sup> V S T | ἄπο τοῦ ἀνδρός αὐτῆς  
 (assim-1:4?) | morabantur V (transl) | 6 ותשב 4QRuth<sup>e</sup> V T | ἀπὸ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς  
 και ἀπὸ τῶν δύο υἱῶν αὐτῆς G S (harm-chron) + • 7 ותקם 4QRuth<sup>f</sup> V T | prec duo G (V)  
 S • 8 ותצא 4QRuth<sup>g</sup> G S T | > G S | V (indet) • 9 ותשק 4QRuth<sup>h</sup> G S T | τοῦ πατρὸς αὐτῆς G<sup>Mss</sup> (assim-cultur) |  
 matris vestrae La V (assim-ctext) | 10 ותשאָנה 4QRuth<sup>i</sup> G S T | S (assim-cultur +  
 assim-ctext) | 11 יעשה 4QRuth<sup>j</sup> G S T | M<sup>ket</sup> | 12 יעש M<sup>ere</sup> | G V S T (indet) • 13 ותשק 4QRuth<sup>k</sup>  
 G V | foll ἔλεον G<sup>L</sup> S (ampl) | foll ... אבר טב שלים T (midr) + •

Legenda k obr. 2: Tisková strana BHQ s textem Rt 1,1–9, masorou a aparátom

1. vlastní text podle M<sup>L</sup>
2. masora parva
3. masora magna
4. aparát

University Ms. 1753 (značka: M<sup>y</sup>). Všechny tři uvedené zdroje až na zcela ojedinělé výjimky neobsahují hůře čitelná či textově sporná místa.

V edici BHS mohlo letmé prolistování knihy Rút vzbuzovat dojem, že z hlediska textové kritiky, tj. při porovnání rozmanitých svědků masoretské tradice a všech dalších relevantních podob textu této knihy (zejména starověkých překladů), neobsahuje tato kniha v podstatě závažné problémy. Odstavce aparátu jsou v BHS (i předchozích edicích BH) velmi stručné, ve srovnání s jinými knihami bible velikostí spíše podprůměrné. Už první srovnání s edicí BHQ proto může překvapit bohatostí materiálu, který aparát nabízí (srv. proporce vlastního textu a aparátu u textu Rt 1,1–9 v BHQ, obr. 2, s příslušnou pasáží v BHS, kde aparát tvoří jediný řádek).

Nejde však jen o kvantitu údajů, dokonce neběží ani jen o rozdíl v provedení aparátu. Při bližším zkoumání lze nalézt rozdíly i v textu samém – jakkoli už vydání BHS proklamovalo, že v zásadě reprodukuje tvar textu podle Leningradského kodexu (L 19<sup>A</sup>, resp. M<sup>L</sup>).

### *Chyby v textu?*

Kupříkladu tvar  $\text{קָטַף}$  („a nasbírám“) má v textu v Rt 2,2 ve vydání BHQ z gramatického hlediska neobvyklou podobu punktace; ačkoli se jedná o *piel* (kohortativ, 1. os. sg.), nemá běžné zdvojení prostřední souhlásky slovesného kořene (dageš forte v písmenu ק); v následující hlásce ט ovšem dageš má, což je hodně neobvyklé ( $\text{קָטַף}$ , viz obr. 3). Tuto podobu punktace má uvedený slovesný tvar pouze v rukopise M<sup>L</sup>; ostatní masoretské rukopisy, jmenovitě i oba hlavní svědkové textové podoby knihy Rt v BHQ (M<sup>A</sup> a M<sup>y</sup>) mají dageš v druhé, nikoli třetí souhlásce slovesného kořene ( $\text{קָטַף}$ ), což je podle gramatických pravidel standardní podoba. Nemálo odborníků proto považuje daný tvar v rukopise M<sup>L</sup> za písarskou chybu. Jan de Waard, editor knihy Rút v projektu BHQ se k tomuto názoru také přiklání, ale ediční zásady BHQ mu naštěstí nedovolily text opravit, nýbrž jej přinutily pouze poznamenat tento názor v kritickém aparátu (viz interpretační zkratka *err* [tj. *error*, chyba] za citovaným tvarem v aparátu). Je to tím důležitější, že v rukopise M<sup>L</sup> je tento tvar označen (tzv. *circellus*) a v malé masoře opatřen poznámkou, že se jedná o unikátní tvar (tzv. *hapax legomenon*). Tato poznámka sama o sobě vylučuje, že by se jednalo o písarskou chybu; naopak dokládá, že si písař rukopisu M<sup>L</sup>, resp. autor jeho punktace a masory, byl této zvláštnosti dobře vědom a rozhodl se konkrétní podobu tvaru pro jistotu zafixovat svou poznámkou (*sic!*). Jak závažným zásahem proti textové autoritě rukopisu je pak přístup editora (mj. také v případech BHS), který se odváží text, jenž považuje za neob-

vyklý, opravit!<sup>71</sup> V případě BHS dokonce tímto postupem dochází k na-prosto konfúznímu stavu a ke vnesení rozporu do textu – slovesný tvar byl totiž opraven (*dageš* přemístěn do druhého konsonantu), ovšem *circellus* nad slovem a poznámka o unikátnosti tohoto tvaru v malé masoře zůstaly (*sic!*).<sup>72</sup> Pozorný hebraista má tedy teprve v edici BHQ po ruce nástroj, který odhaluje editorské zásahy do podoby textu, jichž se vydavatelé BHS dopustili a přitom je nepřiznali.<sup>73</sup>

### *Dynamika textové tradice*

Jiným příkladem nám mohou být údaje u textu Rt 1,8. „Různočtení“, která uvádí aparát, názorně dokumentují pohyb textové tradice.

Věta, jíž se Noemi na cestě do Betléma obrací ke svým moabským sňachám s pokynem, aby se vrátily domů, je formulována v zásadě srozumitelně a textově neproblematicky. Obsahuje však mírnou gramatickou tenzi – po slovesech v plurálu („jděte, navraťte se“; snachy jsou totiž dvě) následuje singulárně formulovaná fráze „každá do domu matky své“ (obvyklá vazba; je možné ji vnímat i jako důraz na personální oslovení každé

<sup>71</sup>Kurióznost tvaru přitom není nijak absurdní, na základě obvyklých pravidel masoretské punktace lze tvar v podobě podle rukopisu M<sup>L</sup> považovat za sice neobvyklý, nicméně možný. Dageš v pielových tvarech u druhého radikálu totiž vyprchává v řadě případů, kde je u druhého konsonantu vyprchaná či redukována samohláska (časté zejména u tvarů se samohláskovou koncovkou, např. u imperfekt 3. os. pl. nebo kohortativů). Neobvyklému dageši ve třetí kořeně souhlásce lze pak rozumět jako zdůraznění ražené výslovnosti hlásky ם, jež má nést dlouhou otevřenou samohlásku *ā*, a to po hlásce ׁ ve slabice s redukovanou samohláskou. Nejedná se sice o souhlásku skupiny *b\*gadk\*fat*, v rukopise M<sup>L</sup> se však tento jev v podobných případech ojediněle vyskytuje (srv. Pís 2,14, kde je v podobné souvislosti psán dageš ve tvaru פִּנְס [nota accusativí]); rukopisná evidence je totožná jako zde: M<sup>L</sup> má dageš, M<sup>A</sup> a M<sup>Y</sup> nikoli). Je tedy možné, že způsob punktace na tomto místě rukopisu M<sup>L</sup> sleduje spíše problém výslovnosti (přednesu), nikoli morfologii či formální ortografii. V každém případě je *circellus* a poznámka malé masory znakem vědomého rozhodnutí písaře (tradičně označovaného za „pána masory“, בעל המסורה, který zde vyjádřil nejen jednoznačný názor na způsob psaní, resp. výslovnosti uvedeného tvaru, ale i zájem na jeho fixaci. – Označit *takový* případ za „chybu“ je dle mého mínění nejen diskutabilní, nýbrž přímo *chybné*.

<sup>72</sup>Shodou okolností tím nevzniká nepravdivá informace, neboť se jedná o natolik málo frekventované sloveso, že sám konsonantní tvar יִאֲלֶכְתָּהּ je v biblickém textu doložen jen jedinkrát (bez ohledu na punktaci). To však nic nemění na tom, že se editorovým zásahem do textu podstatně změnil obsah informace, který poskytují masoretský aparát (*sic!*).

<sup>73</sup>Hned následující tvar v textu Rt 2,2 je opět dokladem obdobného zásahu v BHS. Ve slově בְּשִׁבְלֵימֵי neni v rukopise M<sup>L</sup> dageš v souhlásce ש, tedy chybí obvyklé zdvojení hlásky jako součást určitého členu. Opět se jedná o „prohřešek“ proti základní ortografické pravidelnosti; ovšem vzhledem k následující zdvojené souhlásce ב, jež tvoří slabiku s redukovanou samohláskou (pahláskou, *chatefem*), není z hlediska výslovnosti upuštění od geminace nijak neobvyklé. Editor BHS však tento tvar opět přímo v textu opravil na „standardní“ בְּשִׁבְלֵימֵי (*sic!*).

snachy jednotlivě, nikoli pokyn kolektivu): לְכַנֵּה שְׁבִנָּה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּהּ.<sup>74</sup> Tuto podobu textu dosvědčují vedle rukopisu M<sup>L</sup> také oba jeho „korunní svědkové“ M<sup>A</sup> a M<sup>Y</sup>, stejně jako většina řeckých rukopisů a Targúmů. Z aparátu BHQ se však můžeme dozvědět, že podle některých řeckých rukopisů Noemi jednu každou ze snach posílá „do domu otce svého“; to je možné chápat jako kulturní asimilaci (aparát zkratkou anotuje). Starší latinské překlady i Vulgáta však tvar אִמָּהּ převádějí podle gramatické souvislosti do plurálu: „navraťte se ... do domu vašich matek“ (*matris vestrae*). Některé rukopisy Vulgáty a syrská Pešitta pak kulturní i gramatickou adaptaci kombinují a snachy posílají „do domu vašich otců“. Uvedené variace tedy tvoří celkem srozumitelnou trajektorii textové tradice. Aparát BHS o těchto variacích nic neuvádí.

### *Problematický text a jeho verze*

Kritické vydání ocení každý badatel zejména v případech, kdy předloha obsahuje očividně problematický text či jazykově nejasnou formulaci. Náznorným příkladem nám může být věta v Rt 2,7. Hebrejský text zde o Rút vypovídá takto:

וְתָבוּא וְתַעֲמֹד מֵאֵז הַבְּקָר וְעַד-עֶתָּה  
זֶה שְׁבִתָּה הַבַּיִת מְעַט:

Poslední věta staví interpreta před několik problémů: (a) Má nejednoznačnou syntax; (b) je otázka, k čemu a jak se vztahuje zájmeno הַ; (c) slovesný tvar שְׁבִתָּה je možné vokalizovat na několik způsobů, čímž otevírá několik variant významu, jak dokládají verze; (d) i v kontextu může věta nabývat různé významy.

Bible Kralická překládá dosti kostrbatě, se snahou o doslovnost: „A přišedši, trvá od jitra až dosavad, kromě že na chvilku doma pobyla“. ČEP volí dikci hladkou a volněji parafrázuje: „Jak přišla, zůstala tu od samého rána až do této chvíle. Jen trochu si tady oddechla“. S respektem k vokalizaci M<sup>L</sup> navrhuji jako pracovní překlad: „I přišla... a stála [na nohou] od tehdy, totiž toho jitra, až doteď. – Toho jejího posedávání v domě *bylo jen* trochu!“<sup>75</sup>

V textovém komentáři editor k této problematické větě poněkud přehnaně a rezignovaně uvádí, že „přesný význam textu patrně nikdy nebude

<sup>74</sup>České překlady nemají problém překládat doslovně: „Jděte, vraťte se každá do domu své matky“ (ČEP); „Jděte, navraťte se jedna každá do domu matky své“ (Kral.).

<sup>75</sup>Zhruba ve smyslu: „Ta v domě neposedá ... od jitra je pořád na nohou!“ – Tak ostatně vyznívají ČEP i Kral.

znám.<sup>76</sup> Za to však nabízí různé variace textové tradice, které o srozumitelnou výpověď tohoto verše usilují. Základem variant je různé pojetí (alternativní vokalizace) slovesného tvaru שבתה a v návaznosti na ně pak případné proměny dalších členů ve větě. Rozumí-li punktace rukopisu M<sup>L</sup> slovesnému tvaru jako infinitivu slovesa שׁב (šibtáh), pak je překlad bible Kralické „doma pobyla“ na stejné trajektorii. Řecká verze a staré latinské překlady ovšem na tomto místě čtou sloveso „odpočinout si“, tedy hebrejské sloveso שבת (dle aparátu BHQ nejspíše tvar 3. fem. pf. qalu שָׁבְתָה, šáb<sup>e</sup>tá): La *ut pausaret in domum*. Řecký text však podle věcné logiky obměňuje větu i v určení místa a o Rút uvádí, že „si od rána až do večera ani trošku neodpočinula na poli“ (ἀπο πρωίθεν καὶ ἕως ἑσπέρας οὐ κατέπαυσεν ἐν τῷ ἀγρῷ μικρόν). Vulgáta pojímá sloveso zase jinak, totiž jako derivát kořene שׁב („vrátit se“) a smysl věty překládá formulací, že se Rút „ani na chvíli nevrátila do domu“.<sup>77</sup>

Aparát předchozí edice (BHS) na tomto místě uvádí pouze řeckou verzi a její zpětný překlad do hebrejštiny. Proti textu שָׁבְתָה הִבִּיתָ הָיָה („toť její sezení v domě“) tedy v aparátu BHS stojí jako naprostá alternativa לֹא שָׁבְתָה בַשָּׂדֶה („neodpočinula na tom poli“); v jakém vztahu a kontextu ovšem tato variace stojí, není z údajů možné vyčíst. Aparát BHQ nabízí k posouzení podstatně více. Na podporu znění M<sup>L</sup> uvádí Targúm.<sup>78</sup> Textové varianty pak uvádí celkem čtyři, z čehož je patrné, že znění LXX není jediným různočtením, nýbrž jednou z variací vůči M<sup>L</sup>, a to variací nejvzdálenější. V textovém komentáři pak editor navíc ještě dodává, že řecká tradice je v této variantě pozoruhodně konzistentní (pouze v jediném případě lze v lukiánovských textech registrovat výjimku!).

I v tomto případě tedy BHQ nabízí výrazně solidnější evidenci, plastičtější obraz textové tradice a umožňuje tím diferencovanější vyhodnocení obtížného čtení daného místa.

### *Předběžné hodnocení*

Souhrnně lze již na základě prvních sešitů nové edice konstatovat, že BHQ představuje rozsahem i metodou zpracování podstatný přínos nejen pro specialisty na otázky textové kritiky Hebrejské bible, nýbrž pro všechny, kdo se biblickým textem odborněji zabývají. Oproti dosavadním vydáním

<sup>76</sup> „The precise meaning of M will probably never be known.“ Commentaries on the Critical apparatus, *sub loco*, 52\*.

<sup>77</sup> Toto pojetí je od daného tvaru odvozeno volněji; zpětný překlad do hebrejštiny by vedl ke tvaru (הִבִּיתָ, šábá).

<sup>78</sup> Navíc, nejsou-li mezi variantami explicitě uvedeni „korunní svědkové“ (dva zásadní rukopisy), má se za to, že jejich podoba odpovídá textu podle M<sup>L</sup>.

nabízí BHQ přesnější obraz podoby biblického textu a jeho tradice. Poskytuje spolehlivější reprodukci zvoleného konkrétního masoretského rukopisu (M<sup>L</sup>), a to jak konzonantů, tak ostatních součástí textu bez úprav. Vydání přitom respektuje svéráz rukopisu, jenž je základem edice (včetně jeho „nestandardních“ či tzv. „chybných“ prvků), a zajišťuje jej soustavným srovnáním se dvěma až třemi „korunními svědky“ z dalších nejlepších rukopisů masoretské tradice (zejména M<sup>A</sup>). Ve svém kritickém aparátu nabízí BHQ výrazně bohatší a diferencovaněji zpracovaný materiál než předchozí edice, čímž umožňuje podrobnější vhled do (dějin) textové tradice a přesnější vyhodnocování doložených textových variant. Oproti dřívějším vydáním jsou přitom editoři aparátu zdrženlivější v nabízení oprav textu (konjektury), zato mnohem podrobněji uvádějí doložené varianty, nabízejí k nim doklady *pro et contra*, jakož i stručné interpretující poznámky. Vše je přitom při vši bohatosti informací poměrně stručné a přehledné, takže celek nepřesahuje rozumné limity příruční edice. Lze tedy očekávat, že po dokončení projektu bude text a aparát celé Hebrejské bible souhrnně vydán v jednosvazkovém vydání, následovám komplementárním svazkem s doplňujícími informacemi a textově kritickým komentářem editorů.

V ediční řadě *Biblia hebraica* je tedy BHQ důstojným pokračováním a rozvinutím téměř stoleté tradice, u jejíž kolébky stál Rudolf Kittel a jeho spolupracovníci. V rámci zvoleného kompromisu mezi striktně „vědeckou“ edicí (*editio maior*) a „odborně uživatelským“ či „studijním“ vydáním textu Hebrejské bible představuje BHQ vynikající dílo. Zrcadlí současné přístupy a zásady hermeneutiky textově-kritické práce a prostředkuje širokému okruhu odborných pracovníků bohatý a spolehlivě zpracovaný materiál. Lze si jen přát, aby byl projekt úspěšně dokončen v dohledné době.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup>Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci řešení grantového projektu GAAV č. IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ.



# Kategorie postavy v poetice starozákonních narativů

David Javornický, Praha

**Summary: The category of character in the poetics of the Old Testament narratives** In the concept of the poetics of the narrative the essay is influenced by structuralist poetics, but it works on a lower level of abstraction. The goal is not to formulate a part of a narrative grammar. The goal is to understand the character as an important component of the Old Testament narrative, to describe its typical features and function. The main themes are: the character and plot, classification of characters, characterization, God as a character. The goal is to develop the literary competence of the Old Testament readers and to contribute to the interdisciplinary dialog between theology and literary science.

## 1. Úvod

Koncept *poetiky narativu* jako takový navazuje na strukturalisty, např. Tzvetana Todorova, kteří poetiku vyvázali z tradičního materiálového omezení a začali formulovat také poetiku prózy. Strukturalisté usilovali o konstrukci „narativních gramatik“. Pokoušeli se jít pod povrch jednotlivých narativů – *paroles*, promluv. Jejich cílem bylo vysledovat obecné zákonitosti společné narativům, jejich *langue*, jazyku.

V předložené studii nejde o formulování narativní gramatiky, resp. její části. Je zvolena nižší míra abstrakce<sup>1</sup>. Za východisko může posloužit definice Jonathana Cullera: „Poetika narativu se pokouší porozumět komponentům narativu a zároveň analyzuje, jak jednotlivé narativy dosahují svých účinků.“<sup>2</sup> Cílem studie je napomoci čtenářům Starého zákona k *rozvoji čtenářské kompetence*. Jde o to zůstat při práci s kategoriemi poetiky v kontaktu s individuálními narativy Starého zákona. Kategorie mají posloužit k lepšímu dorozumění.<sup>3</sup> Poeticky to formuluje Jean-Louis Ska,

<sup>1</sup>Ke konceptu narativní gramatiky říká Jiří PELÁN in TZVETAN TODOROV, *Poetika prózy*, Praha: Triáda, 2000, s. 310: „Todorovovi se vskutku podařilo prokázat, že v podloží narativních *paroles* existuje jakási narativní *langue*, tato *langue* je však natolik elementární, že se v okamžiku, kdy je vrácena interpretaci, jeví jako téměř neplodná.“

<sup>2</sup>JONATHAN CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: Host, 2002, s. 93. (2002: 93).

<sup>3</sup>Zajímavé je, že i TODOROV časem opouští strukturalistickou metodu a tvoří koncept „dialogické kritiky“, která nehovoří o literárních dílech, ale k dílům a s díly.

podle kterého kategorie poetiky slouží jako kompas a mapy na cestě biblickými příběhy.<sup>4</sup>

Tato práce se pokouší o mezioborový *dialog mezi biblickou teologií a literární teorií*. Vychází z přesvědčení, že může být pro obě strany inspirující a obohacující. A to na rovině čtení, tvorby i teorie. V tomto dialogu je důležité vědomě pracovat s kulturní a historickou vzdáleností, která panuje mezi narativy Starého zákona a literárně-teoretickými díly. Při aplikaci novodobých kategorií na velmi starou literaturu je metodicky důležité vyhnout se *anachronismům*. Starozákonní autoři neznali naše kategorie, postupy a metody. Neznali náš nepsaný literární kánon ani odborný diskurs. Nebyli jimi určováni ani ovlivňováni.

Předložená studie se soustředí na *kategorii postavy* v poetice starozákonních narativů. Postavu definuje Rimmon-Kenanová jako „konstrukt, který si sestavuje čtenář z různých údajů roztroušených v textu.“<sup>5</sup> *Mimetické teorie* chápou postavu jako imitaci člověka. *Sémiotické teorie* chápou postavu textualizovaně, jako znak, resp. soubor znaků v textu. Rimmon-Kenanová se přimlouvá za kompromisní chápání.

Mezi literárními teoretiky a spisovateli se mluví o *smrti postavy*. „Vedle výroků o smrti Boha, smrti humanismu, smrti tragédie slyšelo naše století také prohlášení o smrti postavy.“<sup>6</sup> „Mnoho moderních spisovatelů prohlašuje postavu za mrtvou. A další hřebíky do rakve jí zatloukají mnozí současní teoretikové.“<sup>7</sup>

## 2. Postava a zápletka

Mnozí literární teoretikové si kladou otázku po vzájemném vztahu postav a zápletky, děje. Je postava podřízená zápletce nebo je na ní relativně nezávislá? *Nadřazení děje postavě* sahá až k Aristotelovi. Ve svém *Poetice* chápe postavy jako agenty, jednající osoby a podřizuje postavu ději. *Aristotelés* říká: „Děj je základem a jakoby duší tragédie, povahy tu jsou až na

---

<sup>4</sup>JEAN LOUIS SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1990, s. 94.

<sup>5</sup>SHLOMITH RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, Brno: Host, 2001, s. 44.

<sup>6</sup>RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 37.

<sup>7</sup>RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 38.

<sup>7</sup>Termín „zápletka“ je používán v souladu s novější terminologií v literární teorii, např. S. RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, 2001. Je ekvivalentem anglického „plot“. Synonymně je používán i termín „děj“. Starší literární teorie používala termíny „děj“ nebo „fabule“, zápletkou nazývala událost, která změní původní situaci, např. KAREL OLIVA, *Theorie literatury*, Praha: Česká grafická unie, 1948.

druhém místě.<sup>8</sup> Děj je důležitější než povahokresba. Tragédie není „zobrazením lidí“, ale „zobrazením jednání jednajících lidí“.<sup>9</sup>

Na Aristotela v tomto důrazu navazují *formalisté a strukturalisté* a rozvíjejí ho specifickým způsobem. Provádějí metodologickou redukci. „Redukují postavu na děj“,<sup>10</sup> což je výhodné pro konstrukci „narativních gramatik“. Podle Jonathana Cullera (2007)<sup>11</sup> pojmají strukturalisté postavu jako účastníka („participant“), nikoli jako bytost („being“). Jako příklad strukturalistického konceptu lze uvést *Greimasův model aktantů*. Algirdas J. Greimas vychází z předpokladu, že je postava podřízena ději. Ve své naratologii zavádí pojmy *acteur* a *actant*. Aktanty jsou obecné kategorie existující ve všech narativech, *acteurs* jsou jejich specifickými realizacemi v daných narativech. Acteurů je neomezené množství. Aktantů je šest: odesílatel, objekt, subjekt, adresát, pomocník, protivník.<sup>12</sup> Aktant může být v narativu realizován více *acteurs*. *Acteurs* mohou být lidské bytosti (postavy), neživé objekty i abstraktní koncepty.

Někteří literární teoretici a biblisté chápou *vztah postav a zápletky* jako *rovnoprávný*. Robert Scholes a Robert Kellogg (2002) mluví o vzájemné závislosti postavy a děje. Shlomith Rimmon-Kenanová (2001) doporučuje chápat obě kategorie jako nezávislé. Připomíná slavný výrok Henryho Jamese: „Čím jiným je postava nežli vymezením příhody? Čím jiným je příhoda nežli ilustrací postavy?“<sup>13</sup> V některých narativech je podle ní dominantní postava (např. psychologické narativy), v jiných děj. V naratologii je metodicky „legitimní podřítit postavu ději při studiu děje, ... podřítit děj postavě, je-li postava předmětem zkoumání.“<sup>14</sup>

Při studiu starozákonních narativů Jean-Louis Ska (1990) zápletku nadřazuje postavám. Tvrdí, že ve Starém zákoně jsou většinou postavy ve službě zápletky. Ska říká: „The predominance of action and the lack of interest in the psychological processes of the characters are two of the main characteristics of Biblical narrative art.“<sup>15</sup> Podobné hodnocení zaují-

<sup>8</sup> ARISTOTELÉS, *Poetika*, Praha: Svoboda, 1996, s. 71.

<sup>9</sup> ARISTOTELÉS, *Poetika*, s. 70–71.

<sup>10</sup> RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 42.

<sup>11</sup> JONATHAN CULLER, *Structuralist Poetics*, London: Routledge, 2007, s. 272, v navázání na ROLANDA BARTHESE.

<sup>12</sup> GREIMAS podle RIMMON-KENANOVÉ, *Poetika vyprávění*, s. 42. Použitá terminologie: překlad VANDY PICKETTOVÉ.

<sup>13</sup> HENRY JAMES (1884) in RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 43.

<sup>14</sup> RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 44.

<sup>15</sup> SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, s. 83.

má i Adele Berlin: „Character tends to be subordinate to the plot.“<sup>16</sup> Takto absolutním tvrzením je ovšem radno se vyhnout. Alternativou, která se jeví jako adekvátnější materiálu, je pracovat s konceptem vzájemné *interakce postav a zápletky*. Podle Shimona Bar-Efrata (2004) je postava funkcí zápletky a zápletka zároveň funkcí postavy.<sup>17</sup> Nad jednotlivými vyprávěními lze pak uvažovat o podobě této interakce. Konkrétní příklady této interakce jsou níže, v kapitole věnované charakterizaci.

### 3. Klasifikace postav

Základní klasifikaci postav zavedl Edward Morgan Forster (1927), když začal rozlišovat *ploché* a *oblé postavy*. *Ploché postavy* jsou „ve své nejjednodušší formě vystavěny kolem jediné myšlenky či vlastnosti a proto mohou být vyjádřeny jednou větou“,<sup>18</sup> nezakouší vnitřní debaty. Během děje se vnitřně nevyvíjejí, jejich reakce jsou víceméně stejné, předvídatelné. Jako příklad uvádějí Scholes a Kellogg (2002) bájněho Achilla, který je ztělesněním hněvu, či Odyssea, který nikdy nedojde úhony a vždy učiní to, co je správné. *Oblé postavy* mají více vlastností, často kontrastních. Prožívají vnitřní konflikty a během děje se vnitřně vyvíjejí. Vývoj postavy může být chronologický nebo etický. Podle Forstera<sup>19</sup> se stará narativní literatura soustředí více na „život v hodnotách“, moderní více na „život v čase“. Jako příklad oblých postav uvádějí Scholes a Kellogg (2002) Dostojevského postavu, které jsou „bludištěm aspektů“ a procházejí dramatickým vývojem. Rizikem označení *plochá postava* může být to, že je automaticky spojováno s Červenou Karkulkou, Mr. Beanem, Jamesem Bondem nebo Mirkem Dušínem. „Ploché“ postavy se však vyskytují i v jiných žánrech, a mohou v nich být plné života, mít svou sílu a hloubku. Jako příklad uvádí Rimmon-Kenanová (2001) postavy Charlese Dickense. Autorka také upozorňuje na to, že Forsterova dvě kritéria nepůsobí vždy společně. Někdy mohou být postavy jednoduché a vyvíjet se. Někdy mohou být složité a zároveň statické.

Jako užitečné se tedy jeví v rámci *základní opozice ploché/oblé postavy* pracovat s Forsterovými dvěma kritérii do jisté míry samostatně, jako s *dimenzemi plochosti/oblosti* postav. Zároveň je užitečné s nimi pracovat jako

---

<sup>16</sup>ADELE BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, s. 34.

<sup>17</sup>SHIMON BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, London: T&T Clark, 2004, s. 77 říká: „Just as the characters serve the plot, the plot serves the characters.“

<sup>18</sup>FORSTER in RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 48.

<sup>19</sup>FORSTER in SCHOLES A KELLOGG, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002, s. 165.

s osami, se škálami, na nichž lze hledat relativní zařazení postav: *míra jednoduchosti/složitosti* postav a *míra statiky/dynamiky* postav. Jako třetí dimenzi můžeme připojit *míru osvětlení* postav, se kterou pracuje Erich Auerbach (orig. 1946). Zároveň je důležité nezatížit kategorie předčasně hodnotovými soudy. Autorovo rozhodnutí pro *míru plochosti/oblosti* postavy často souvisí s daným žánrem a je součástí tiché dohody mezi autorem a čtenářem.

Adele Berlin (1994) doplňuje Forsterovu klasifikaci ještě o třetí kategorii, o nositele funkce, kterého nazývá *agent*. Svou *trojčlennou klasifikaci* pak aplikuje na ženy ve vyprávěních o Davidovi.<sup>20</sup>

Kategorie postav:<sup>21</sup>

1. Full-fledged character (F): oblá postava
2. Type (T): plochá postava (jeden rys, vlastnost)
3. Agent (A): nositel děje (pouhá funkce v zápletce, bez charakteristiky)

Míkal je plně rozvinutou postavou (F).<sup>22</sup> Máme před sebou realistický portrét zahrnující emoce a motivace přímo i nepřímo vyjádřené. Čtenáři/čtenářce se nabízí možnost ztotožnění. Batšeba v 1S 11–12 je agentem (A). Vypravěč nemluví o jejích pocitech, vnitřním životě. Batšeba ani jednou nepromluví, jen jednou pošle vzkaz „sem těhotná“. O její činech se vypravěč zmiňuje jen minimálně, rozhodně nevystupuje v roli svůdkyně. Postavou příběhu je David. Batšeba je pouze součástí, funkcí zápletky. Její funkce v zápletce je „vdaná žena“. Je pasivním objektem, „complete non-person“.<sup>23</sup> Oproti tomu Batšeba v 1Kr 1–2 je plně rozvinutou postavou (F). Mluví, jedná, její emoce vypravěč přímo i nepřímo vyjadřuje. Čtenáři /čtenářce se opět nabízí možnost ztotožnění. Abíšag (1Kr 1–2) je agentem (A), je funkcí zápletky. V 1Kr 1 tvoří její mládí a krása kontrast k Davidově stáří a nemohoucnosti, obsluhuje Davida. V 1Kr 2 ji po smrti Davidově chce Adonijáš za manželku, nejspíše jako kompenzaci za to, že nedostal korunu. Abígail (1S 25) je typem (T), stejně jako její manžel Nabal. Nabal je typický hlupák (1S 25,3.24), Abígail naproti tomu moudrá žena (1S 25,3.23–31.33). Hlavní postavou příběhů 1S 16–1 Kr 2,11 je David. Tváří tvář různým typům žen vynikají různé aspekty Davidova charakteru.

---

<sup>20</sup> 1S 16–1Kr 2,11.

<sup>21</sup> BERLIN, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative, s. 23.

<sup>22</sup> 1S 14,49, 1S 18,20, 1S 18,27, 1S 18,28, 1S 19,11, 1S 19,12, 1S 19,13, 1S 19,17, 1S 25,44, 2S 3,13, 2S 3,14, 2S 6,16, 2S 6,20, 2S 6,21, 2S 6,23, 2S 21,8.

<sup>23</sup> BERLIN, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative, s. 27.

Pozorování ženských postav ve vyprávěních o Davidovi slouží jako dobrý příklad aplikace kategorií ploché a oblé postavy na starozákonní narativy. Doplnění klasifikace o třetí kategorii se jeví jako nadbytečné. *Typ* a *agent* mohou zůstat v rámci jednodušší klasifikace spolu v jedné kategorii *ploché postavy*. Mohou ilustrovat různé druhy plochosti. Vyhne se tak problému s charakterizací. K definici agenta podle Berlin (1994) patří, že vůbec není charakterizován, což neplatí ani o Batšebě v 1S 11–12, ani o Abišag.

Při práci s jednotlivými starozákonními postavami je užitečné používat *klasifikaci* ploché/oblé postavy, resp. její jednotlivé dimenze, *jako relativní*. Je zároveň důležité si připomínat, že naše úsudky o umístění postav na škálách budou vždy *subjektivní*. Např. podle Ska (1990) jsou Josef a Mojžíš dynamické postavy, ve srovnání s nimi je Samson více statický. Jeho tvrzení, že Nóe je plochou postavou, typem spravedlivého člověka, je však příliš absolutní. Je vhodnější zvolit relativní formulaci, např. říci, že Nóe je plošší postavou než Saul. Yairah Amit (2001) chápe Abrahama jako postavu plochou ve smyslu klasifikace Adele Berlin (1994). To je ovšem tvrzení, s nímž lze jen stěží souhlasit, Abraham je mnohovrstevnatý, prožívá vnitřní konflikty a vyvíjí se. Naopak relativní tvrzení Amit, že Jákob je více rozvinutou postavou, stojí za přemýšlení nad četbou daných vyprávění.

Za *nejkomplexnější*, nejoblejší, postavu je opakovaně považován David v 1S 16–1Kr 2,11. Bar-Efrat říká: „The most complex, deep and multi-faceted character in the Bible is David.“<sup>24</sup> Půvabným způsobem to vyjadřuje románový David Josepha Hellera: „Nerad se vychloubám – a vím, že se trochu vychloubám, když říkám, že se vychloubat nemusím –, ale opravdu si myslím, že můj příběh je v Bibli nejlepší. Kdo mi může konkurovat?“<sup>25</sup> Zároveň říká: „A Bůh určitě ví, že jsem byl temperamentní, odvážná a podnikavá duše, kypící vášněmi a žízni po životě.“<sup>26</sup> Také Amit (2001) považuje Davida za velmi komplexní postavu. Zároveň tvrdí, že v 1–2Pa jsou David a Šalomoun typy: zakladatel monarchie a stavitel chrámu. I zde by bylo na místě patrnějšího vyjádření. V 1–2Pa jsou David a Šalomoun plošší než v 1S 16–1Kr 2,11. Hellerův David glosuje rozdíl těmito slovy: „Letopisy nemám rád.“<sup>27</sup> Obecně platí, že komplexnější postavy se vyskytují v cyklech příběhů. Výjimkou je Daniel. Jeho značná plochost souvisí s žánrovou sounáležitostí s apokalyptikou.

<sup>24</sup>BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible, s. 91.

<sup>25</sup>JOSEPH HELLER, Bůh ví, Praha: BB Art, 2005, s. 13.

<sup>26</sup>J. HELLER, Bůh ví, s. 13.

<sup>27</sup>J. HELLER, Bůh ví, s. 13.

Připomeňme ještě *míru osvětlení* postav, jak ji zavádí Erich Auerbach (orig. 1946), se kterou doporučuji pracovat jako se *třetí dimenzí* základní *opozice ploché/oblé postavy*. Auerbach srovnává Homérovu Odysseu s Gn 22, v širším záběru pak homérské básně se Starým zákonem. Srovnání těchto dvou protikladných stylů mu slouží jako „východisko pro studia o literárním vystižení skutečnosti v evropské kultuře.“<sup>28</sup> U Homéra „lidé a předměty stojí nebo se hýbají v přehledném prostoru, mají zřetelnou kresbu, jasné a rovnoměrné osvětlení; a neméně jasné, beze zbytku vyjádřené, i v afektu uměřené jsou city a myšlenky.“<sup>29</sup> Prvek napětí je v homérských básních slabý. „Jevy se odehrávají v popředí, tj. v neustálé a plně místní i časové přítomnosti.“<sup>30</sup> Styl Gn 22 Auerbach charakterizuje takto: „Na událostech se vyhmátne jen to, co je důležité pro cíl děje, ostatní zůstává skryto; zdůrazňují se jen rozhodující vrcholy děje, to, co leží mezi tím, je nepodstatné; místo a čas nejsou určeny a vyžadují výklad; myšlenky a city zůstávají nevysloveny, sugestivně vyplývají z mlčení a z úsečných promluv; celek, v krajním a nepřetržitém napětí zaměřen k cíli, a proto mnohem jednodušší, je záhadný a má složité pozadí.“<sup>31</sup>

Své pozorování Auerbach rozšiřuje na celý Starý zákon. Starozákonní postavy mají „složité pozadí“, setkáváme se s „niternou mnohovrstevností postav“. „Postavy Starého zákona se vyvíjejí mnohem bohatěji, jejich životní příběh je mnohem obsažnější a individuálně výraznější než příběh homérských hrdinů.“<sup>32</sup> Všechny životy v homérských básních se odehrává v panské vrstvě, sociální struktura tohoto světa je zcela nehybná. V příbězích Starého zákona je sice také patriarchální řád, ale jeho „sociální obraz je mnohem méně stabilní.“<sup>33</sup> Starozákonní příběhy se odehrávají ve všedním životě, „vznešené zásahy Boží zde pronikají hluboko do všedního života.“<sup>34</sup> Prostí lidé mohou zakusit obrovské vzestupy. Vznešené postavy naopak mohou zažít takové pády, jaké by byly v homérských básních nemyslitelné. „Vznikají zápletky, které by homérský hrdina vůbec nechápal.“<sup>35</sup>

<sup>28</sup> ERICH AUERBACH, *Mimesis*, Praha: Mladá Fronta, 1998, s. 25.

<sup>29</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 9.

<sup>30</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 12.

<sup>31</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 16.

<sup>32</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 20.

<sup>33</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 24.

<sup>34</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 25.

<sup>35</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 25.

## 4. Charakterizace

Podle Rimmon-Kenanové (2001) postavu rekonstruujeme na základě povahových indikátorů, které se objevují v textu. Tyto indikátory jsou dvojího druhu. *Přímá definice*: pojmenování vlastností postavy od nejvyšší autority, od vypravěče. *Nepřímá prezentace*: představování a dokládání rysů různými způsoby (pomocí řeči, činnosti, vzhledu, prostředí a symbolického jména). Oliva (1948) a Amit (2001) za přímou charakteristiku považují i pojmenování vlastností z úst některé postavy. Rimmon-Kenanová oproti tomu připomíná, že charakteristika z úst jiných postav nemá stejnou váhu jako definice z úst vypravěče. Svědčí o charakteru popisujícího stejně jako o charakteru popisovaného. Specifickou kapitolou jsou vnitřní monology. Charakteristika z úst jiných postav je, v návaznosti na Rimmon-Kenanovou, zařazena pod nepřímou prezentaci. Specifické jsou vnitřní monology, tedy sebecharakteristiky. I ty jsou zařazeny pod nepřímou prezentaci. Zvláštní pozornost je při četbě starozákonních narativů třeba věnovat charakteristikám z úst Božích. Mívají stejnou váhu jako přímé definice z úst vypravěče.

### 4.1. Přímá charakterizace

Specifickou roli v zápletce hrají přímé definice objevující se v úvodních částech narativů. Sternberg (1985) pro ně používá termín *proleptická epiteta*. Zahrnuje mezi ně i popis vzhledu. Charakterizace pomocí epitet je podle Sternberga vysoce autoritativní.<sup>36</sup> Opakovaně však zjišťujeme, že je značný rozdíl, někdy dokonce rozpor, mezi prvním dojmem, který jsme si o postavě udělali na základě epitet a mezi konečným dojmem, který máme po dočtení příběhu. Pro Starý zákon je typická *poetika víceznačnosti*, „poetics of ambiguity“.<sup>37</sup>

Vstupní *epiteta* bývají úzce *provázána se zápletkou*.<sup>38</sup> Vytvářejí očekávání, napětí. Uvádějí děj do pohybu. U poučeného čtenáře vzbouzejí zvědavost. Např. Ezau je chlupatý (Gn 25,25), Asáel rychlonohý (2S 2,18), Naamán malomocný (2Kr 5,1), had chytrý (Gn 3,1), Nóe je spravedlivý (Gn 6,9) stejně jako Jób (Jb 1,1), Šalomoun je moudrý (1Kr 3,12), Tamar krásná (2S 13,1). Nic z toho není v narativu zbytečně. Každá z těch mi-

---

<sup>36</sup>MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, s. 325: „the most explicit and authoritative mode of portrayal“

<sup>37</sup>STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 325.

<sup>38</sup>STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 337: „The poetic rule goes against description for its own sake, with a view only to introducing, articulating or realizing the object described as part of the furniture of the world.“



niaturních zmínek bude hrát klíčovou roli v příběhu. V tomto ohledu by si starozákonní vypravěči dobře rozuměli s Antonem Pavlovičem Čechovem, který řekl: „Mluví-li se na začátku povídky, že byl do zdi zatlučen hřebík, musí se na konci povídky hrdina na něm oběsit.“<sup>39</sup> Někdy bývají vstupní epiteta v zajímavém napětí se zápletkou. Např. handicapovaný Ehúd se stane vysvoboditelem, stejně jako syn nevěstky Jiftach. Druhozenený Izák a Jákob dostanou prvorozenství. Nesmělý a zajíkávký Mojžíš bude vůdcem národa. Moudrý Šalomoun špatně skončí. Neplodné ženy budou rodit. David porazí Goliáše. Přesily prohrají. Spravedlivý Jób zažije peklo na zemi. Mnozí první budou poslední a poslední první. Jak již bylo řečeno, vstupní charakteristiky vzbouzejí očekávání. U poučeného čtenáře Starého zákona vzbouzejí také očekávání paradoxu. Sternberg v této souvislosti mluví o napětí mezi prostou kauzalitou a očekáváním, které se pohybuje v teocentrickém modelu reality.<sup>40</sup> A dodává: „Normal expectation must give place to the divine informed.“<sup>41</sup>

Přímá definice se neobjevuje jen v úvodních částech narativů, ale i uvnitř narativů nebo na konci. Bývá většinou velmi stručná až přehlednutelná.

Někdy nechává vypravěč explicitně zaznít své *hodnocení postav*. Např. muži sodomští „byli před Hospodinem velice zlí a hříšní“ (Gn 13,13). Synové Élího „byli ničemníci, neznali se k Hospodinu“ (1S 2,12). Mojžíš „byl nejpokornější ze všech lidí, kteří byli na zemi.“ (Nu 12,3) Není to však pravidlem. Někdy umí vypravěč nechat čtenáře, ať si láme hlavu sám. Např. Abraham vydává Sáru za svou sestru (Gn 12,10–20). Bylo to dobře nebo špatně? A proč? V některých pohnutých příbězích jakoby vypravěč naopak nechtěl nechat posluchače ani chvíli na pochybách o tom, že se postava dopustila zločinu. Např. Muži z Gibeje byli „ničemníci“ (Sd 19,22), stejně jako synové Élího (1S 2,12). „Ale v očích Hospodinových bylo zlé, co David spáchal.“ (2S 11,27) David sám ovšem komentuje vraždu Urijáše chláčkovitě: „Nepokládej to za nic zlého, vždyť meč požírá tak i onak.“ (2S 11,25)

Někdy nechává vypravěč posluchačům *nahlédnout dovnitř, do postav*. Např. „I zanevřel Ezau na Jákoba pro požehnání, jímž mu jeho otec požehnal.“ (Gn 27,41). „Jónatan přilnul celou duší k Davidovi, zamiloval si ho jako sebe sama.“ (1S 18,1) „Pak ji však Amnón začal převělice nenávidět. Návist, kterou k ní pociťoval, byla větší než láska, kterou ji miloval.“ (2S 13,15).

<sup>39</sup> ANTON PAVLOVIČ ČECHOV in OLIVA, *Theorie literatury*, s. 49.

<sup>40</sup> STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 339: „Internal canons of probability, attaching to theocentric reality-model and deliberately brought into conflict with normal or natural logics of action.“

<sup>41</sup> STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 339.

Někdy vede postava *vnitřní monolog*. Myslí nahlas, odhaluje skryté myšlenky a pocity. Např. Ezau „řekl sám k sobě: Mému otci se blíží dny truchlení; zabiji svého bratra Jákoba.“ (Gn 27,41). Hospodin „si řekl v srdci: Už nikdy nebudu zlořečit zemi kvůli člověku, přestože každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý, už nikdy nezhubím všechno živé, jako jsem učinil.“ (Gn 8,21). Abraham „padl na tvář, usmál se a v duchu si řekl: Což se může narodit syn stoletému? Cožpak bude Sára rodit v devadesáti?“ (Gn 17,17). Saul „jednou řekl Davidovi: Tu je má starší dcera Mérab. Dám ti ji za ženu, budeš-li statečně vést Hospodinovy boje. Saul si říkal: Ať to není moje ruka, která ho zasáhne, nýbrž ruka Pelištejců.“ (1S 18,17). Nehemjáš říká: „Velice mě to pohoršilo.“ (Neh 13,8) Haman „si v duchu řekl: Koho jiného než mne by chtěl král poctít?“ (Est 6,6) Charakteristické pro starozákonní narativy je, že jsou tyto monology velmi stručné. A jsou to monology. Dialogy, ve kterých odhalují své vnitřní zápasy nevedou postavy se sebou, ale s Hospodinem nebo jeho zástupcem. Např. Abramův dialog s Hospodinem (Gn 15,1–6), Mojžíšův dialog (Ex 3,1–4,23), Jonášův dialog (Jon 4), Chizkijášův dialog (2Kr 20,1–7).

Silné city postav může vyjadřovat *poezie uvnitř narativů*. Za takovou lze považovat např. první báseň o ženě (Gn 2,23), vítěznou píseň o přejití moře (Ex 15,1–21), oslavu narození (1Sa 2,1–10), žalozpěv nad mrtvými (2S 1,17–27) nebo Jákovovu závěť (Gn 49).

#### 4.2. Nepřímá charakterizace

Badatelé se shodují v tom, že ve starozákonních narativech převládá nepřímá prezentace nad přímou definicí. Výstižný je názor Bar-Efratův: „The protagonists are characterized primarily by indirect means, namely, by their speech and actions.“<sup>42</sup>

Mezi přímou charakterizaci někteří autoři řadí *hodnocení z úst zúčastněných postav*. Postavám ale není radno věřit bezvýhradně. Někdy je jejich charakteristika věrohodná, shoduje se s charakteristikou, jak ji zamýšlí vypravěč. Někdy je však s tím, co říká vypravěč, v napětí nebo dokonce v rozporu. V každém případě má vždy větší váhu charakteristika z úst „vševědoucího“ vypravěče. Je dobré počítat s tím, že charakteristika z úst některé z postav vypovídá zároveň o ní samotné, velmi často bude tendenční. Svěbytný status má v Bibli charakteristika postav, kterou pronáší sám Bůh. *Taková* charakteristika se svou vahou vyrovná charakteristice z úst vypravěče (více k tomu v kapitole „Bůh jako postava“).

---

<sup>42</sup>BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible, s. 89.

Často mezi charakteristikou, jak ji podává postava příběhu a jak ji zamýšlí vypravěč, konstatujeme *shodu*. Neznámý voják říká o Davidovi: „Viděl jsem syna Jišaje Betlémského, ten umí hrát. Přitom je to statečný bohatýr, bojovník i muž hbitý v řeči a pohledný, a je s ním Hospodin.“ (1S 16,18) Služebník prozrazuje o svém pánu Nabalovi: „on je takový ničema, že se s ním nedá mluvit.“ (1S 25,17) David Šalomounovi: „jsi moudrý muž“ (1Kr 2,9). Jindy konstatujeme naopak *rozpor*: Šimeí křičí na Davida: „Táhni, táhni, vrahu, ničemníku! Na tebe Hospodin obrátil všechnu krev Saulova domu.“ (2S 16,7) Izraelci ve chvíli nouze vyčítají Mojžíšovi: „Proto jsi nás vyvedl z Egypta, abys nás, naše syny a stáda umožil zízni?“ (Ex 17,3) Áron o zlatém býčkovu zvolá: „To je tvůj bůh, Izraeli, který tě vyvedl z egyptské země.“ (Ex 32,4) Hodnocení vyslovené postavou příběhu je často pravdivé nejen v tom smyslu, jak mu rozumí tato postava, ale také v implicitním, vyšším smyslu, který čtenáři sugeruje vypravěč. Příkladem jsou Jóabova slova Davidovi: „Miluješ ty, kdo tě nenávidí, a nenávidíš ty, kdo tě milují. Vždyť jsi dnes dal najevo, že ti nejsou ničím ani velitelé ani služebníci. Dnes jsem poznal, že kdyby zůstal naživu Abšalom a my všichni byli dnes mrtví, měl bys to za správné.“ (2S 19,7). Vypovídají tato slova více o Davidovi nebo o Jóabově rozpoložení?

K charakteristice postavy jistě patří její *vzhled*. V tomto ohledu je však Starý zákon osvěžující a osvobozující alternativou k dnešní narativní produkci, která je často fyzickým vzhledem posedlá. Postoje, vyjádřené slovy i činy, jsou mnohem důležitější než vnější podoba.<sup>43</sup> Ve Starém zákoně nejsou detailní popisy vzhledu postav. O vnější podobě většiny postav není řečeno vůbec nic. Kdo ví, jak vypadali Abraham, Kain, Nóe, Rút? Pokud se popis objeví, tak v podobě krátkých zmínek. Když je o Saulovi řečeno „mezi Izraelci nebylo hezčího muže nad něj; od ramen vzhůru převyšoval všechny lid“ (1S 9,2), působí to ve starozákonním kontextu jakoby to napsal Jirásek. Zmínky o vzhledu postav jsou obecné, většinou nezmiňují specifické rysy, neumožňují nám vizualizaci postavy. Víme, že Batšeba byla krásná, ale nevíme, jak vypadala. Ve SZ není souvislost mezi vnějším vzhledem a povahou. Krátké zmínky o vzhledu hrají často klíčovou roli v zápletce. Platí zde pravidlo Čechovova „hřebíku ve zdi“. Krásná je Sára (Gn 12,11.14), Rebeka (Gn 26,7) nebo Batšeba (2S 11,2). Ezau je chlupatý (Gn 25,25), Eglón tlustý (Sd 3,17). Abšalom má husté, dlouhé vlasy (2S 14,26), Samson se nestříhá a neholí (Sd 13,5). Krásná je dále Tamar

<sup>43</sup> STERNBERG, The Poetics of Biblical Narrative, s. 327: „In the biblical framework, with its theocentric ideology and ethical concerns and endless situations of choice, the first two sets of features (physical appearance and social status) are definitely subordinate to the last two (moral/ideological and psychological).“

(2S 13,1) a Ester (Est 2,7). Všechny tyto popisy vzhledu budou mít důležitou funkci v zápletce. Také oblečení má významnou roli v zápletce. Např. Josefova pestře tkaná suknice (Gn 37), zvetšelé šaty Gibeónanů (Sd 9). Funkce vzhledu je někdy paradoxní. Krása může někdy znamenat výhodu (Ester), často však způsobí tragédii (Sára, Batšeba, Tamar). O Davidovi je řečeno, že je „ryšavý, s krásnýma očima a pěkného vzhledu.“ (1S 16,12). Goliáš kvůli tomu Davidem pohrdá: „Pelištejec se podíval, spatřil Davida a pohrdl jím, protože to byl mladíček, ryšavý, krásného vzhledu.“ (1S 17,42). Ehúd je handicapovaný, „nevládl pravou rukou“ (Sd 3,15), přesto nebo právě proto zabije krále okupanta.

Dominantními formami charakterizace postav ve Starém zákoně je charakterizace nepřímá, pomocí slov a činů.<sup>44</sup> V následujících odstavcích je pozornost věnována jen několika zajímavým aspektům.

Shimon Bar-Efrat (2004) se zabývá charakterizací postav řečí a všímá si jejího *stylu*: „Biblical narratives do not contain personal speech styles“.<sup>45</sup> Řeč postav ovšem často reflektuje jejich společenské postavení. V komunikaci s králem nebo jiným příslušníkem vyšší vrstvy, používají *zdvořilostní řeč*: mluvčí používá 3. osoby, král je nazýván „můj pán“, mluvčí sebe nazývá „tvůj služebník“. Tak například Itaj říká Davidovi: „Jakože živ je Hospodin a jakože živ je král, můj pán, kdekoli bude král, můj pán, ať mrtev nebo živ, tam bude i jeho otrok.“ (2S 15,21) Jóab říká: „Dnes tvůj služebník poznal, že u tebe našel přízeň, králi, můj pane, když král prosbu svého služebníka splnil.“ (2S 14,22). Takto mluví s králem i jeho děti a manželky. Abšalóm tak říká otci: „Hle, tvůj otrok slaví stříž. Necht' jde prosím král a jeho služebníci s tvým otrokem.“ (2S 13,24) Batšeba oslovuje svého manžela: „Můj pane, ty jsi své otrokyni přísahal při Hospodinu, svém Bohu: Tvůj syn Šalomoun bude po mně králem, ten dosedne na můj trůn. A hle, teď se stal králem Adónijáš, a ty, králi, můj pane, o tom nevíš.“ (1Kr 1,17–18) Zdvořilost není povinností jen vůči králi. Šúnemanka říká Elišovi: „Ne, můj pane, muži Boží, nelži své služebníci!“ (2Kr 4,16). Géchází dbá na protokol, i když lže: „Tvůj služebník nikam nešel.“ (2Kr 5,25). Z hlediska zápletky jsou významné *odchylky* od zdvořilostních norem. V exponované chvíli opouští Jákob vzájemnou rovnost a říká Ezauovi: „Necht' se prosím můj pán ubírá před svým otrokem.“ (Gn 33,14). Jóab opouští protokol a mluví s Davidem jako rovný s rovným: „Dnes jsi způsobil hanbu všem svým služebníkům,

<sup>44</sup>BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, s. 38: „The way a character is shown is through his own words – his speech – and his actions. Biblical narrative makes extensive use of the speech and actions of characters to further the plot and to create characterization.“

<sup>45</sup>BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, s. 65.

kteří dnes zachránili život tvůj i životy tvých synů a tvých dcer i životy tvých žen a životy tvých ženin. Miluješ ty, kdo tě nenávidí, a nenávidíš ty, kdo tě milují. ... Vstaň nyní, vyjdi a vlídně promluv ke svým služebníkům! Přísahám při Hospodinu: Nevyjdeš-li, nebude této noci s tebou nocovat ani jeden muž.“ (2S 19,6–8) Proroci dvorní protokol porušují poměrně často, snad nejznámější příklad představuje Nátanovo vystoupení vůči Davidovi (2S 12,1–14).

Primárním prostředkem charakterizace ve Starém zákoně jsou ovšem podle Bar-Efrata (2004) *činy*.<sup>46</sup> Odhalují jen málo z vnitřních motivů postav, dávají čtenáři velký prostor k domýšlení motivů, k tvorbě rozmanitých hypotéz. Proč si vzal David zpátky Míkal (2S 3)? Proč dal David popraviti Rékaba a Baana (2S 4)? Proč David udělil milost Šímeímu (2S 19)? Pokud budeme pozornými a poctivými čtenáři, mnohé jednání starozákonních postav nám zůstane záhadou. Bar-Efrat to formuluje o Davidovi: „Despite the fact there is more information in the Bible about David than any other figure or perhaps just because of this, it is extremely difficult to fathom the depths of his personality.“<sup>47</sup> Ve starozákonních příbězích vypravěč soustředí pozornost na klíčové činy, nemluví o běžných všedních událostech. Pokud je zmíněno běžné chování, většinou má specifický význam v zápletce. Když čteme, že se Ezau najedl a napil, víme, že právě přišel o prvorozenství (Gn 25,34). Když čteme, že Jehú jedl a pil, dostáváme tím na rovině příběhu od vypravěče zprávu o jeho cynismu bezprostředně po vykonané vraždě (2Kr 9,34).

Při charakteristice jednajících postav ve starozákonním vyprávění mají podle Sternberga (1985) specifickou funkci *jména*.<sup>48</sup> Starozákonní jména jsou vlastními jmény v pravém slova smyslu. Mnohá sice mají význam, ale ten nemusí nutně souviset s narativem samotným. Někdy mají čistě referenční funkci.<sup>49</sup> Někdy se objevuje korespondence mezi významem jména a příběhem, většinou jen s jeho určitým aspektem, např. Izák (Gn 17,19), Izrael (Gn 32,29) nebo Mojžíš (Ex 2,10). Výjimečně se objevují i alegorická jména typů, shrnující postavu, například Nabal (1S 25,3.25, hebrejsky

<sup>46</sup> BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible, s. 77: „In biblical narrative deeds do in fact serve as the foremost means of characterization.“

<sup>47</sup> BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible, s. 78.

<sup>48</sup> STERNBERG, The Poetics of Biblical Narrative, s. 330: „That is why it boasts the largest onomasticon in literary history.“

<sup>49</sup> V domácím prostředí se funkci jména v mnoha svých pracích věnoval Jan Heller. Základní výtěžky jeho práce v této oblasti jsou k dispozici in JAN HELLER, Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Centrum biblických studií, 2003, s. 7–13. Tato práce tím, že jméno nespojuje především s charakteristikou postavy, nýbrž vůbec s její jedinečností, má důraz položen poněkud jinak, než Jan Heller.

znamená „hlupák.“). Chápat všechna jména alegoricky by ovšem znamenalo zploštit starozákonní postavy. Podle Jeana Louise Sky (1990) jméno ve Starém zákoně, spíše než aby nutně indikovalo jednu nebo více kvalit postav, dává postavě jedinečnost. Změna jména ve Starém zákoně označuje významnou změnu v zápletky, přelom ve vývoji postavy, viz změny z Abrama – Abrahama (Gn 17,5), ze Sáráj na Sárú (Gn 17,15), z Jákoba na Izraele (Gn 32,29; Gn 35,10). Změna jména vždy vyjadřuje nadřazenost toho, kdo pojmenovává, ať jde o Boha nebo o lidského aktéra, např. při změně z Eljakíma na Jójakíma (2Pa 36,4), z Daniele na Beltšasara (Dn 1,7). Anonymita znamená ve Starém zákoně bezvýznamnost, znamená nemít tvář.<sup>50</sup> Např. David se vynoří z anonymity po pomazání za krále (1S 16,13). Naopak dvě izraelské otrokyně, porodní báby Šifra a Púa, mají jména, zatímco farao je bezejmenný (Ex 1).

#### 4.3. Shrnutí – úsporná charakterizace

Badatelé se shodují na tom, že portréty starozákonních postav jsou velmi úsporné. Starozákonní vypravěči při charakterizaci používají minimálních prostředků. Spory se vedou o hodnocení *úsporné charakterizace*. Hermann Gunkel<sup>51</sup> je ve svém hodnocení dvojznačný. Ve svém komentáři ke Genesis (1901) hodnotí úspornost jako uměleckou chudobu s tím, že lidé byli tehdy jednodušší a měli omezenou schopnost chápání. Zároveň oceňuje efektivitu této úspornosti. Scholes a Kellogg (2002) vyčítají Starému zákonu „narativní neúplnost“, jeho postavy považují za neprůhledné a mlhavé. Říkají: „V primitivní narativní literatuře, ať už hebrejské nebo helénské, se vnitřní život předpokládá, ale není prezentován.“<sup>52</sup> Podle Amitové (2001) vede střídavé využívání prostředků charakterizace k hloubce a komplexnosti starozákonních postav. Čtenáře tyto narativy zvou k aktivní četbě a nezávislému úsudku. Podle Sternberga (1985) se Starý zákon při portrétování postav výrazně odlišuje od tzv. realistické tradice. Ta používá množství popisných detailů, pomocí kterých činí postavu jedinečnou, specifickou. Je až nápadné, jak se Starý zákon vyhýbá popisu postav. A přesto jsou podle Roberta Altera starozákonní postavy výrazné a jedinečné. Je to díky jejich vnitřnímu životu, slovům a činům. Alter (1981) zde hovoří o *art of reticence*, „umění zdrženlivosti“ a podivuje se: „How does the Bible manage to evoke such a sense of depth and com-

<sup>50</sup>STERNBERG, The Poetics of Biblical Narrative, s. 330: „To remain nameless is to remain faceless.“

<sup>51</sup>HERMANN GUNKEL (1901) podle YAIRAH AMIT, Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible, Minneapolis: Fortress, 2001, s. 69–70.

<sup>52</sup>SCHOLES A KELLOGG, Povaha vyprávění, s. 164.

plexity in its representation of character with what would seem to be such sparse, even rudimentary means?<sup>53</sup>

Podle Rimmon-Kenanové (2001) byla v raném období románu, zhruba do konce 19. století, oblíbenou formou charakterizace přímá definice. V současné literatuře převládá nepřímá prezentace: „V současné době, kdy je dávana přednost náznakovosti a neurčitosti před uzavřeností a definitivností a kdy je kladen důraz na aktivní roli čtenáře, jsou explicitnost a vůdčí schopnost přímé definice často považovány spíše za újmu než za výhodu.“<sup>54</sup> Z tohoto hlediska je Starý zákon velmi „současný“. Znovu se ukazuje, jak se mění literární normy a kritéria v čase. Mezi kompetencemi čtenáře Starého zákona pak vyniká schopnost *uctivého dialogu s jiným* jako klíčová kompetence. Xenofobní pocit nadřazenosti vůči „cizímu“ textu, „cizím“ způsobům vyprávění překáží v naslouchání. Stejně tak mu překáží vnímání textu jako „našeho“, s tím, že vše, co překračuje naše způsoby vnímání a vyprávění bude zamčeno nebo přetvořeno. Takováto „adopce“ starozákonních narativů překáží v naslouchání. Výsledkem pak je, v obou případech, že neslyšíme „druhého“. Slyšíme zase a jen sebe samy a zůstáváme v osamění.

## 5. Bůh jako postava

Hospodin je *ústřední postavou* celého Starého zákona, jeho hlavním hrdinou. O něm a jeho roli ve starozákonních narativech napsali a napíšu teologové tisíce stran. Tato kapitola je malým příspěvkem do rozhovoru. Srovnávám Hospodina s ostatními postavami starozákonních narativů z literárního hlediska. Ptám se, co má Hospodin s dalšími postavami společného a v čem je výjimečný.

Stejně jako ostatní starozákonní postavy je Hospodin charakterizován především svými *slovy a činy*, což bývá zdůrazněno snad v každé knize teologie Starého zákona.

Také Hospodin, podobně jako ostatní postavy, je příležitostně charakterizován pomocí krátkých přímých definic, *epitet*. Např. Hospodin je „Bůh žárlivý“ (Ex 34,14), „Bůh svatý“ (Joz 24,19), „Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný“ (Ex 34,6 a Jon 4,2), „Bůh všemohoucí“ (Gn 35,11), „Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“ (Ex 3,6), „Bůh, který mě vidí“ (Gn 16,13), „Bůh, který vyvedl Izrael z Egypta“ (Nu 22,8). Charakteristické pro uvedená epiteta je, že je Hospodinu nepřiděluje vypravěč.

<sup>53</sup>ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981, s. 114.

<sup>54</sup>RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 68.

Sděluje je sám Hospodin nebo o něm svědčí a vyznávají zúčastněné postavy. Tímto způsobem je *omezena vypravěčova „vševědoucnost“*. Kromě krátkých epitet se uvnitř starozákonních narativů objevují oslavné *hymny* na Hospodina. Např. Mojžíšova píseň (Ex 15,1–18), Debořina píseň (Sd 5), Chanina modlitba (1Sa 2,1–10), Jonášův žalm (Jn 2). V tomto ohledu má Hospodin mezi postavami výjimečné postavení. Na ně si takovéto chvalo zpěvy neskládají. Pokud jsou výjimečně oslavováni, tak krátkou ódou jako David, „Saul pobil své tisíce, ale David své desetitisíce“ (1S 18,7), žalozpěvem jako Saul a Jónatan (2S 1,17–27).

Jak již bylo řečeno výše, *vzhled* starozákonních postav je sekundární ve srovnání s jejich slovy a činy. Ve Starém zákoně nejsou detailní popisy vzhledu. Pokud se vůbec nějaký popis objeví, má většinou klíčovou roli v zápletce. Charakterizace Hospodina jde v tomto ohledu ještě dál. Jeho vzhled je naprosto neznámý. Starozákonní narativy neobsahují popis jeho podoby. Auerbach mluví o „Bohu, který nijak nevypadá a přece se zjevuje“<sup>55</sup> Hospodina je ve Starém zákoně zakázáno výtvarně zpodobit (Ex 20,4). Narativy s tímto zákazem rezonují a nezpodobňují Hospodina ani verbálně.

Pokud se Hospodin účastní děje, operuje převážně spolu s ostatními postavami *ve světě lidí*. Příběhy, které se odehrávají mimo lidský svět a mezi jinými než lidskými postavami se objevují ve Starém zákoně jen výjimečně. Např. Prolog k Jóbovi (Jb 1–2), Mikájašova vize (1Kr 22,19–23), která je sice příběhem v příběhu, ale žánrově spadá pod prorocství.

Jak již bylo řečeno výše, mnohé starozákonní postavy jsou komplexní, mají svou hloubku i tajemství. Ve srovnání s nimi je Hospodin ještě *komplexnější a tajemnější*. Např. v příběhu Starého zákona se Bůh objevuje náhle a bez přípravy: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“ (Gn 1,1). Kdo je Bůh? Co je Bůh? Jaký je? Jak vypadá? Odkud přichází? Jak se liší od jiných bohů? Hned od začátku Hospodin evokuje množství otázek a budí zvědavost. Boží portrét si postupně skládáme z jednotlivých příběhů. A na některé z otázek ani po pečlivé četbě nenajdeme odpověď a nové se nám vynoří. Komplexnost Božího portrétu ve Starém zákoně přesvědčivě prezentoval ve své teologii Starého zákona W. Brueggemann (1997).

Podle Sternberga (1985) Bohu *chybí mnoho atributů literárních postav*: fyzický vzhled, sociální postavení, bydliště. Mezi ním a lidmi je kvalitativní rozdíl. Lidé, na rozdíl od Hospodina, existují ve hmotě, v čase a prostoru, ve společnosti. Také nelze říci, že by se Bůh jako postava vyvíjel. Sternberg říká: „God 's mode of action shifts from one moment to another; yet his

---

<sup>55</sup>AUERBACH, Mimesis, s. 13.



nature remains static; while human personality may itself develop or crystallize under pressure."<sup>56</sup> Bylo by velkým nedorozuměním, kdyby se nám Bůh zdál jako soused.

Hospodin jedná s ostatními postavami přímo nebo prostřednictvím různých viditelných *prostředníků*, zejména proroků a andělů (poslů). Při setkáních s andělem se stává, že je v narativu anděl zaměňován s Hospodinem, takže daná postava zároveň jedná či mluví s Hospodinem a zároveň s jeho poslem. Např. Jákobův zápas s andělem (Gn 32,25–33), Gedeónův rozhovor s andělem (Sd 6,11–24), Abrahamovo setkání s anděly (Gn 18,1–16). Hospodin je schopen zasahovat i do nitra ostatních postav. Např. „Hospodin však zatvrdil faraónovo srdce“ (Ex 9,12).

Ve starozákonních narativech není jen „vševědoucí“ vypravěč. Je tam i *vševědoucí postava – Hospodin*. Jeho hodnocení postav mají stejnou váhu jako hodnocení z úst vypravěče. Př. explicitní *shody vypravěče s Hospodinem*. Vypravěč říká: „Byl muž v zemi Úsu jménem Jób; byl to muž bezúhonný a přímý, bál se Boha a vystříhal se zlého.“ (Jb 1,1). Hospodin říká Satanovi: „Zdalipak sis všiml mého služebníka Jóba? Nemá na zemi sobě rovného. Je to muž bezúhonný a přímý, bojí se Boha a vystříhá se zlého. (Jb 1,8). David po zavraždění Urijáše vzkazuje Jóabovi: „Nepokládej to za nic zlého, vždyť meč požívá tak i onak.“ (2S 11,25) Vypravěč však nesdílí s Davidem jeho sebehodnocení: „Ale v očích Hospodinových bylo zlé, co David spáchal.“ (2S 11,27) Hospodinův mluvčí Nátan vidí Davida stejně jako jako vypravěč: „Proč jsi pohrdl Hospodinovým slovem a dopustil ses toho, co je v jeho očích zlé?“ (2S 12,9) Vypravěč říká: „Noe byl muž spravedlivý, bezúhonný ve svém pokolení.“ (Gn 6,9). V tom se shoduje s Hospodinem, který říká Noemu: „Vidím, že ty jsi v tomto pokolení jediný můj spravedlivý.“ (Gn 7,1) *Další příklady*. Hospodin slyší hlas prolité krve, říká Kainovi: „Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí ke mně ze země.“ (Gn 4,10) Hospodin vidí do ostatních postav: „Hospodin viděl, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvor jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.“ (Gn 6,5). Hospodin zná i tajné činy postav a hodnotí je. „[Ónanovo] počínání bylo v očích Hospodinových zlé, proto usmrtil i jeho.“ (Gn 38,10) Hospodin slyší Sářin smích v duchu (Gn 17,12–15). Jako určité shrnutí mohou posloužit slova, která říká Hospodin Samuelovi při volbě Davida za krále: „Člověk se dívá na to, co má před očima, Hospodin však hledí na srdce.“ (1S 16,7) Na základě svého poznání Hospodin pravidelně jedná. Starozákonní narativy se vyznačují *dvěma ohnisky vševědouceho*, vypravěčem a postavou – Hospodinem.

<sup>56</sup>STERNBERG, The Poetics of Biblical Narrative, s. 324.

Přemýšlení o Hospodinu jako postavě otevírá i zásadní *teologický problém*. Velmi tvrdě ho formuluje Fokkelman (1999). Vypravěč je podle něj stvořitelem a Bůh stvořením. Fokkelman říká: „In narrative texts God is character, i.e. a creation of the narrator and writer. God is a language construct.“<sup>57</sup> Vydávat stvořitele za stvoření je z teologického hlediska zpochybněním jednoho z ústředních témat starozákonních narativů. Z hlediska literární teorie patří Fokkelman mezi ty, kteří chápou autora jako stvořitele fikčních světů. Že to není jediné možné chápání literatury zdůrazňuje Eagleton (2005). Podle něj definice literatury jako „imaginativního psaní, fikce“ neobstojí. Mnohé z toho, co bylo a je považováno za literaturu nemá charakter fikce (např. některá korespondence, kázání, eseje). Mnohé z toho, co je fikcí zase nemá charakter literatury (např. komiksy nebo Harlekýny). Zúžení kategorie literatury na imaginativní psaní je podle Eagletona postulátem romantismu. Příhodnější je funkční definice literatury jakožto „vysoce ceněného druhu psaní“.

Podle mne teologie stála a stojí před výzvou hledat takové pochopení Starého zákona jako literatury, které není anachronistické, nevnucuje staré literatuře novodobé (např. romantismem ovlivněné) normy. Zároveň potřebuje teologie hledat i takové chápání starozákonní literatury, které jasně zohlední, že Starý zákon byl a je Biblií, ve které milióny lidí hledají a nacházejí pramen života i životní směr. Jako nosné se jeví chápat *starozákonní literaturu jako svědectví*. S tím se otevírá otázka reference starozákonních narativů, jak ji postuluje pro narativy obecně P. Ricoeur (2000, 2002). Ale to už je téma, které si zaslouží samostatné pojednání.

## 6. Závěr

V úvodu byla řeč o *smrti postav* v literatuře a v literární teorii.<sup>58</sup> Rimmon-Kenanová (2001) ve své kritice strukturalistických poetik upozorňuje na závažné riziko odlidštění, které je s nimi spojené: „Strukturalisté mohou těžko ve svých teoriích udělat místo pro postavu, neboť jsou věrni ideologii, jež decentruje člověka a je protichůdná pojmu individuality a psychologické hloubky.“<sup>59</sup> Pozdní, post-strukturalistický Barthes nachází cestu k ocenění postavy: „to, co je vlastní narativu, není děj, ale postava jako Vlastní jméno“.<sup>60</sup>

<sup>57</sup>JAN P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, Louisville: WJK, 1999, s. 58.

<sup>58</sup>RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 37: „Vedle výroků o smrti Boha, smrti humanismu, smrti tragédie slyšelo naše století také prohlášení o smrti postavy.“

<sup>59</sup>RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 38.

<sup>60</sup>ROLAND BARTHES (1970: 197) in S. RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, s. 43.

Teologie se v některých svých formách žel podílí na *smrti starozákonních postav*.<sup>61</sup> Některé podoby dogmatické teologie jsou tak abstraktní, že v ní biblické postavy nemají místo. Vzniká teologie, která je rádoby objektivní. Cena, kterou za takovou „objektivitu“ platíme je však vysoká. Tato teologie je depersonalizovaná, odcizená. Jsme z ní vytlačováni jako lidé, a tím se stává odtrženou od života. Také biblická teologie příliš ovládaná historickou kritikou se podílí na smrti starozákonních postav. Některé z biblických postav pohřbívá. Jiné předělává na ploché postavy, které se mohou možná na čas pohybovat v odborných publikacích, ale ve srovnání se svými jmenovci ze Starého zákona jsou jenom stíny.<sup>62</sup> Spolu s dalšími teologií<sup>63</sup> se přimlouvám za *rehabilitaci příběhu a resuscitaci postav v teologii*. Přimlouvám se za teologii, ve které se budou naše životní příběhy potkávat s příběhy starozákonními.

Rehabilitace příběhů v teologii má různé podoby. Přimlouvám se za teologii, která bude adekvátní *závažnosti starozákonních narativů*. Auerbach na toto téma říká následující. Ve Starém zákoně „nejde o okouzlení smyslu, a působí-li přesto velmi živě na smysly, je to proto, že etické, náboženské a niterné dění, o něž tam jediné jde, se konkretizuje ve smyslovém materiálu života.“<sup>64</sup> Biblická vyprávění mají „mocenské nároky“. Nejde jim jen o tom, abychom na čas zapomněli na vlastní skutečnost, „text si ji chce podmanit; vlastní život máme začlenit do jeho světa a považovat se za součást biblické výstavby světových dějin.“<sup>65</sup>

Předložená studie usilovala o mezioborový *dialog mezi biblickou teologií a literární teorií*. Ukazuje se, že je tento dialog pro biblickou teologii přínosný. Napomáhá jí rozvíjet čtenářskou kompetenci při práci se Starým zákonem. Ukazuje se, že na starozákonní narativy lze aplikovat dnešní naratologické kategorie. Pokud se vyhneme anachronismům, poslouží nám tyto kategorie jako dobré mapy a kompasů při orientaci v narativěch Starého zákona. Snad mohou předložené výsledky obohatit i dnešní literární teorii a tvorbu. Může nám vyniknout specifická, individuální

---

<sup>61</sup>HANS FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, CT: Yale University Press, 1974 in STANLEY HAUERWAS; L. GREGORY JONES, *Why Narrative?*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989 ukazuje, jak biblisté v 18. a 19. stol. potlačili svěbytnost narativu v biblické interpretaci. Mluví o „eclipse of narrative“, o zatmění narativu, při kterém byly příběhy z exegeze vytlačeny na okraj historickou kritikou a teologicko apologetikou.

<sup>62</sup>K postmodernímu hledání pojetí biblické teologie ve vztahu k dogmatické teologii a historické kritice viz diskusi in WALTER BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.

<sup>63</sup>HAUERWAS A JONES, *Why Narrative?*

<sup>64</sup>E. AUERBACH, *Mimesis*, s. 17.

<sup>65</sup>E. AUERBACH, *Mimesis*, s. 19.

chuť této literatury, jejích jednotlivých narativů i celého korpusu. Ta může být v některých ohledech inspirující alternativou k dnešní narativní tvorbě.<sup>66</sup>

**Key words:**

Old Testament narrative – poetics – character – plot – classification – characterization.

**Klíčová slova:**

Starozákonní narativ – poetika – postava – osnova – klasifikace – charakteristika

## Literatura

- ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, 1981.
- YAIRAH AMIT, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress, 2001.
- ARISTOTELÉS, *Poetika*, Praha: Svoboda, 1996.
- ERICH AUERBACH, *Mimesis*, Praha: Mladá fronta, 1998 (orig. 1946).
- SHIMON BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, London: T&T Clark, 2004.
- JOHN BARTON, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, Louisville: WJK, 1996.
- ADELE BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- WALTER BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- JONATHAN CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: Host, 2002.
- JONATHAN CULLER, *Structuralist Poetics*, London: Routledge, 2007 (orig. 1975).
- TERRY EAGLETON, *Úvod do literární teorie*, Praha: Triáda, 2005.
- JAN P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, Louisville: WJK, 1999.
- STANLEY HAUERWAS a L. G. JONES, (vyd.) *Why Narrative?* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- JOSEF HELLER, *Bůh ví*, Praha: BB art, 2005.
- DANIEL LARANGÉ, JAN DUŠEK, *Sémiotika a Bible: Pařížská škola, Teologická reflexe 2*, 2000:101–115.

---

<sup>66</sup>Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu GAAV č. IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ.

- KAREL OLIVA, *Theorie literatury*, Praha: Česká grafická unie, 1948.
- PAUL RICOEUR, *Čas a Vyprávění I a II*, Praha: OIKOYMENH, 2000, 2002.
- SHLOMMITH RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, Brno: Host, 2001.
- ROBERT SCHOLES a ROBERT KELLOG, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002.
- JEAN LOUIS SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Editrice Pontificio Instituto Biblico: Roma, 1990.
- MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- TZVETAN TODOROV, *Poetika prózy*, Praha: Triáda, 2000 (orig. 1978).

# Zápletka v poetice starozákonních narativů

David Javornický, Praha

**Summary: The plot in the poetics of the Old Testament narratives** This study deals with the theory of the plot and its application on the narratives of the Old Testament. Its methodological starting point is the dialog between the biblical studies and the literary studies, specifically narratology. It contains the basic overview of the theory of the plot. It describes and evaluates the main models of the narrative and the basic emphasises in the theory of the plot, which appeared in the 20th century. In this century an intensive research was done in this field and the valuable outcomes were accomplished. This study deals with the influence of the theory of the plot on the hermeneutics generally and on the hermeneutics of the Old Testament especially. The outcomes of the research of the plot are applied on the Old Testament narratives. At the same time the specific features of the Old Testament plots will come out. The goal of the study is to help the reader of the Old Testament to read its narratives with a greater competence and a new pleasure.

## Motto

*„Vztah mezi Bohem a člověkem není operní dueto: je to srdcervoucí drama s mnoha zápletkami. Posvátný příběh, žitý v lůně fyzického světa není ‚svatou‘ historií blahoslavených epizod: je to dobrodružství, zavádějící člověka na vrcholy existence i do jejich smrtelných propastí.“<sup>1</sup>*

## Úvod

Člověk je „story-telling animal“.<sup>2</sup>

Vyprávěním příběhů se lišíme od zvířat. Od narození až po smrt posloucháme příběhy, vyprávíme příběhy, používáme příběhy k pochopení a vyjádření závažných i legračních věcí v našem životě. Rádi pro pobavení vyprávíme komické příhody z našeho života nebo ze života našich blízkých. V těžkých a tragických chvílích také vyprávíme. Když třeba zemře někdo

<sup>1</sup>DAVID JAN NOVOTNÝ, *Dramatické konflikty Bible*, Praha: Karolinum, 2005, s. 11.

<sup>2</sup>Hlavní teze, kterou předkládá ALASDAIR MACINTYRE, *The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition*, in: STANLEY HAUERWAS – L. GREGORY JONES, *Why Narrative?*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989, s. 101. zní: „Man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal.“

blízký, lidé často vyprávějí příběh jeho posledních dnů a hodin. Spolu se zálibou a potřebou vyprávět příběhy se rozvíjí naše „narativní kompetence“. Culler říká: „Člověku je od přírody vlastní touha poslouchat a vyprávět příběhy. U dětí se již v útlém věku rozvíjí něco, co bychom mohli označit jako základní narativní kompetenci.“<sup>3</sup> Již od dětství máme schopnost ocenit dobrý příběh i potřebu příběh vyprávět. S přibývajícimi roky tuto schopnost rozvíjíme nebo ji necháváme zakrtnět. Místy bojujeme s tlakem své vlastní kultury, která nám tak silně vnucuje příběhy uměle vytvořené, že ochabuje naše schopnost vyprávět příběhy naše vlastní a v klidu naslouchat příběhům našich blízkých.

V rámci narativní kompetence máme také „intuitivní vnímání zápletky“. Jsme schopni rozeznat, když jsou dva texty dvěma verzemi téhož příběhu. (Mluvíme v tomto případě o textech v širokém smyslu, o knize, filmu, dramatu, aj.) Poznáme například, aniž by nám to někdo řekl, že určitý film je zpracováním příběhu, který jsme četli. Jsme schopni sumarizovat zápletku a posoudit adekvátnost takové sumarizace. Jsme schopni ocenit dobrou zápletku, pochutnat si na ní. Bez dobrých zápletek se nám těžko žije. U Eco říká: „Když nám literatura odmítla dát zápletky, vydali jsme se je hledat do filmů nebo do novinových reportáží.“<sup>4</sup> Literární věda na poli teorie zápletky rozpracovává tuto intuitivní schopnost vnímat zápletky. Culler říká: „A theory of plot structure ought to provide a representation of readers' abilities to identify plots, to compare them and to grasp their structure.“<sup>5</sup>

Za východisko pojednání o zápletce vezměme definici vytvořenou Y. Amit: „The plot is a selection and organization of events in a particular order of time; it is a purposeful structure built around the conflict between the personae, or it may be the internal conflict of one character.“<sup>6</sup> Zápletka je výběrem a seřazením událostí. Události jsou řazeny podle principů chronologie (a pak) a kauzality (a tak). Tato výchozí definice bude ve studii upřesněna diskusí o teorii zápletky i představením hlavních parametrů zápletky.

Cílem předložené studie je pomoci čtenáři Starého zákona rozvinout jeho intuitivní schopnost vnímat, prožívat a oceňovat zápletky starozákonních narativů. Má mu pomoci číst Starý zákon kvalifikovaněji a s novým potěšením. Budeme se zabývat tím, jak takové četbě může pomoci základní porozumění teorii zápletky. Bude nás zajímat, jak se projevují

<sup>3</sup>JONATHAN CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: Host, 2002, s. 93.

<sup>4</sup>UMBERTO ECO, *Poetika a my*, in: *O Literatuře*, Praha: Argo, 2004, s. 234.

<sup>5</sup>JONATHAN CULLER, *Structuralist Poetics*, London: Routledge Classics, 2002, s. 240.

<sup>6</sup>YAIRAH AMIT, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress, 2001, s. 47.

v narativích Starého zákona hlavní parametry zápletky. Budeme sledovat specifika zápletek starozákonních narativů. To vše se záměrem rozvinout naši narativní kompetenci na poli zápletky.

## Teorie zápletky

Ve 20. století se mnozí literární vědci zabývali teorií zápletky. U. Eco dokonce považuje práce nad zápletkou za klíčové počínání v literární vědě ve 20. století. Říká: „Teorie zápletky snad nejhluběji ovlivnila naše století.“<sup>7</sup> Přesto nebo možná právě proto není možné najít ani společnou terminologii, ani konsenzuální definici zápletky. Uvedme pro ilustraci tři příklady terminologického změnání jazyků. Není shoda v tom, jak překládat klíčový anglický termín „plot“ do češtiny. Někteří překladatelé volí termín „zápletka“,<sup>8</sup> jiní překladatelé používají termín „osnova“.<sup>9</sup> V této studii bude používán termín „zápletka“, jak naznačuje již název studie. A to i s vědomím určitých potíží, které tato volba přináší.<sup>10</sup> Uvedme další příklad terminologických zmatků. České slovo „vyprávění“ označuje jinou rovinu narativu u Barthes (recit), jinou u Genetta (recit) a ještě jinou u Rimmon-Kenanové (narration). A ještě jeden půvabný příklad zmatku v termínech. Ruský formalista Petrovskij volí termín syžet pro to, co jeho kolegové nazývají fabule, a termín fabule pro to, co jeho kolegové nazývají syžet. Nelíší se jen terminologie, liší se i chápání zápletky, a to podle toho, jak různí autoři chápou narativ jako celek.

V průběhu prací na teorii zápletky se postupně objevily různé modely popisující narativ. Navazují na zakládající, jednoduchý model Aristotelův. O rozvoj bádání v oblasti zápletky se zasloužili především ruští formalisté, kteří vytvořili dvojúrovňový model narativu, ve kterém rozlišili dvě roviny narativu, fabuli a syžet. Na ně navázali svými dvojúrovňovými modely francouzští strukturalisté. Genette doplnil dvojúrovňový model o třetí úroveň a ovlivnil tím další badatele. Objevil se již i čtyřúrovňový model.

---

<sup>7</sup>Eco, *Poetika a my*, s. 232.

<sup>8</sup>Např. A. Flemrová pro Eco, *Poetika a my*, M. Petříček jr. pro PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I–III*, Praha: OIKOYMENH, 2000–2002–2007, M. Sečkař pro ROBERT SCHOLLES – ROBERT KELLOGG: *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002.

<sup>9</sup>Např. J. Bareš pro CULLER, *Krátký úvod*, M. Orálek pro SEYMOUR CHATMAN, *Příběh a diskurs*, Brno: Host, 2008.

<sup>10</sup>Ve starší terminologii české slovo „zápletka“ označovalo klíčovou vstupní událost, která vyvolává krizi, komplikaci. Např. KAREL OLIVA, *Teorie literatury*, Praha: Česká grafická unie, 1948, s. 48, definuje zápletku takto: „Takové seskupení událostí, které mění původní situaci, uvádí v pohyb děj a určuje celý další průběh fabule, nazývá se zápletka.“



Teorii a významem zápletky se nezabývali jen literární vědci. Připomeňme stěžejní dílo filosofa P. Ricoeura „Čas a vyprávění“. Navazuje na knihu „Živá metafora“. Obě díla spojuje to, že se zabývají fenoménem sémantické inovace. Ricoeur říká: „V případě vyprávění záleží sémantická inovace v invenci zápletky, jež je rovněž dílem jisté syntézy: cíle, příčiny i náhody jsou díky zápletce shrnuty časovou jednotou celého a úplného jednání.“<sup>11</sup> Podobně jako v případě metafor i v případě zápletky se z řeči rodí nového pochopení skutečnosti. Zápletka při tom postupuje jinak než metafora a odlišuje se i od abstraktního diskursu. Zápletka „shrnuje a integruje do úplného a uceleného příběhu rozmanité a rozptýlené události; tímto způsobem schematizuje rozpoznatelný význam.“<sup>12</sup> Význam zápletky je pak dalekosáhlý. Ricoeur říká: „V zápletkách, jež vynalézáme, vidím privilegovaný nástroj, jímž re-konfigurujeme naši nejasnou, beztvárovou a vposled i němou časovou zkušenost.“<sup>13</sup>

Následující kapitola obsahuje stručný popis hlavních modelů narativu a vyhodnocení významu teorie zápletky obecně i specificky pro čtenáře Starého zákona.

#### *Jednoduchý model: Aristotelés*

Základy literárně-teoretických úvah o zápletce položil Aristotelés ve své Poetice.<sup>14</sup> V průběhu staletí na něj explicitně nebo implicitně navazovali literární vědci různých škol. L. Doležel, český lingvista a literární vědec působivší v Kanadě, dokonce považuje Aristotelovu Poetiku za zakládající dílo teorie literatury i západní literární kritiky.<sup>15</sup> Již níže uvedený stručný přehled základních myšlenek a důrazů Aristotelovy Poetiky dává Doleželi za pravdu. Aristotelovy teze byly hojně diskutovány a, souhlasně i kriticky, citovány i v literární teorii ve 20. století. Uvedme pro ilustraci diskuse o mimetické funkci narativu (od Auerbacha až po Ricoeura), o vztahu mezi fikcí a historiografií, debatu zda mají v narativních významnější roli postavy nebo zápletka, důraz na celistvost díla (včetně mnohokrát citovaného „zápletka má začátek, střed a závěr“), atd. Tyto diskuse v mnoha případech dokonce podstatně přesáhly hranice literární vědy.

Aristotelés pojednává zápletku v užším smyslu než je dnes obvyklé, zabývá se jí jakožto složkou tragédie. P. Ricoeur a U. Eco se však shodují

<sup>11</sup> RICOEUR, Čas a vyprávění I, s. 9.

<sup>12</sup> RICOEUR, Čas a vyprávění I, s. 10.

<sup>13</sup> RICOEUR, Čas a vyprávění I, s. 11.

<sup>14</sup> ARISTOTELÉS, Poetika, Praha: OIKOYMENH, 2008.

<sup>15</sup> LUBOMÍR DOLEŽEL, Poetica occidentale, Torino: Einuadi, 1990. Citován in: Eco, Poetika a my.

v tom, že Aristotelovy úvahy o zápletky překračují hranice tragédie a jsou univerzálně aplikovatelné na jakýkoli narativ. Podle Eca Aristotelés sice mluví o tragédii, ale přesahuje ji, „ve skutečnosti nám předává sémiologii narativy“.<sup>16</sup> Aristotelova Poetika je podle italského badatele široce aplikovatelná. „Poetika je zvláště vhodná pro popsání strategie masmédií.“<sup>17</sup> P. Ricoeur si, mimo jiné, předsevzal ve svém díle prokázat i následující tezi: „Aristotelův mythos je schopen proměny, aniž by při tom ztratil svou identitu.“<sup>18</sup> Podle autora může být aplikován i za hranicemi tragédie, na oblasti, pro které původně nebyl určen (např. román nebo historiografie), tedy na narativ obecně.

Základním termínem, který Aristotelés používá pro zápletku je „mythos“ (μυθος), v českém překladu „děj“.<sup>19</sup> Mythos chápe jako „zobrazení jednání“ (μιμησις πραξεων), jako „sestavení událostí“ (συστασις των πραγματων). Aristotelés preferuje mythos před postavami. Říká: „Děj je tedy základem a jakoby duší tragédie, povahy tu jsou až na druhém místě.“<sup>20</sup> To hlavní, čím podle něj tragédie dosahuje svého účinku jsou části děje (náhlé obraty, okamžiky poznání). Dobrá tragédie zobrazuje ukončené a ucelené jednání (μιμησις τελειας και ολης πραξεως). Jen takové dílo působí požitky, které je svou celistvostí podobné živé bytosti. Dobrý mythos má proto: začátek, střed a závěr. Špatní básníci podle autora skládají epizodické děje: jednotlivé příhody v nich navazují na sebe bez pravděpodobné nebo nutné souvislosti. Aristotelés rozlišuje složité a jednoduché děje. Ve složitém ději dochází k náhlému obratu (περιπετεια), kdy se události mění v opak nebo k nečekanému poznání osob (αναγνωρισμος). V jednoduchém ději sice dochází ke změně, ale bez peripetie nebo anagnórise.

Ve svém pojednání o tragédii Aristotelés srovnává tragédii s komedií.<sup>21</sup> Komédie podle něj zobrazuje lidi horší než jsou, zaměřuje se na jejich špatné stránky vzbuzující směšnost. Tragédie naopak zobrazuje lidi lepší než jak je známe. Má se tím vyvolat soucit a strach a tak dosáhnout očistění (καθαρσις). Dobrá tragédie má nešťastný konec, člověk v ní upadá ze štěstí do neštěstí. Má-li se vzbudit strach a soucit, takto upadnout nemá člověk dobrý (to vzbuzuje odpor), ani zcela špatný (to uspokojuje nižší city), ale člověk nevinně (to vzbuzuje soucit) nebo člověk nám podobný (to vzbuzuje

<sup>16</sup>ECO, Poetika a my, s. 231.

<sup>17</sup>ECO, Poetika a my, s. 236.

<sup>18</sup>RICOEUR, Čas a vyprávění I, s. 12.

<sup>19</sup>Milan Mráz.

<sup>20</sup>ARISTOTELÉS, Poetika, 1450b.

<sup>21</sup>Aristotelés slíbil i samostatné pojednání o komedii. Vedou se spory o to, zda je „Tractatus Coislianus“ svědectví o něm. Viz ARISTOTELÉS, Poetika, s. 125–139.

zuje strach). Strachu a soucitu se má dosáhnout především skladbou děje, nikoli scénickým provedením.

Pojednání o tragédii zasadil Aristotelés do obecnějších úvah o básnictví. V nich je pro něj jedním z klíčových témat napodobování (μιμησις). Básnictví<sup>22</sup> je, podobně jako další druhy umění (malířství, tanec, hudba), napodobováním (μιμησις). Aristotelés říká: „Básník musí být spíše skladatalem dějů (ποιητης των μυθων) než veršů, protože básníkem ho činí zobrazování, a to, co on zobrazuje, je jednání.“<sup>23</sup> Napodobování se liší prostředky, předměty a způsoby zobrazování. V básních umělci zobrazují (μιμουνηται) činné lidi (πραττοντες). Zobrazují je lepší, než je známe (tragédie, epika), horší (komedie) nebo právě takové. Básně se také liší způsoby zobrazování (μιμησις): vyprávění děje (epos) nebo předvádění jednajících postav (drama: komedie, tragédie). Ke zrodu básnictví přispěly podle Aristotela dva vrozené sklony lidí: sklon k napodobování, který je patrný již od dětství, a sklon k radosti z napodobování, tj. sklon k radosti z umění. Na závěr je důležité upřesnit, jak Aristotelés chápe mimetickou funkci básnictví. Říká: „Úkolem básníka není líčit to, co se skutečně stalo, nýbrž to, co by stát mohlo a co je možné podle pravděpodobnosti nebo nutnosti.“<sup>24</sup> Básnictví se soustředí na to, co by se stát mohlo. V tom se liší od dějepisectví, které se zabývá tím, co se stalo. „Proto je básnictví filosofičtější a závažnější než dějepisectví. Básnictví totiž líčí spíše to, co je obecné, kdežto dějepisectví jednotlivé případy.“<sup>25</sup>

### *Dvojúrovňový model: ruští formalisté a francouzští strukturalisté*

Rozvoj teorie zápletky ve 20. století zásadně podnítili a obohatili ruští formalisté tím, že začali vnímat a studovat dvě roviny narativu. Jejich rozlišení „fabule“ a syžetu“ bylo klíčové pro všechny následující autory a systémy. W. Schmid vyzdvihuje jejich význam těmito slovy: „Modelem konstituování narace, který ovlivnil mezinárodní vědu nejvíce byla dichotomie fabule a syžet, prosazená ruskými formalisty.“<sup>26</sup> Než se pustíme do podrobnějšího popisu uvedme klasickou charakteristiku formalistického modelu: „Ruští formalisté odlišují fabuli, časově-příčinný sled, který je – bez ohledu na to, jak je vyprávěn – příběhem či látkou příběhu, od syžetu (narativní

<sup>22</sup>V Aristotelově pojetí: epika, tragédie, komedie, dithyrambická tvorba.

<sup>23</sup>ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1451b.

<sup>24</sup>ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1451a.

<sup>25</sup>ARISTOTELÉS, *Poetika*, 1451a.

<sup>26</sup>WOLF SCHMID, *Narativní transformace*, Brno: ÚČL AV ČR, 2004, s. 3.

struktury). Fabule je sumou všech motivů, zatímco syžet je umělecky uspořádanou prezentací motivů (často zcela odlišnou).<sup>27</sup>

Ruský formalista Šklovskij sice pracoval s opozicí fabule a syžet, ale nerozlišoval ještě dvě roviny narativu. Soustředil se na syžet. Většinou tímto pojmem neoznačoval výsledný produkt, ale proces umělecké tvorby, výstavby díla. Syžet pro něj byl „aktem formování“. Fabuli chápal jako „materiál pro syžetové formování“. Fabule pro něj nebyla důležitá, nepřisuzoval jí estetický význam, považoval ji za předliterární materiál, proto se jí téměř nevěnoval. Schmid charakterizuje Šklovského spolu s ostatními formalisty těmito slovy: „Fabule byla pro formalisty důležitá jen jako něco, co má být překonáno, jako uspořádání, které klade odpor novému deformujícímu uspořádání, tzn. syžetu.“<sup>28</sup> Šklovskij svou pozornost soustředil na syžet. V této ozvláštňující deformaci fabule hledal estetično. Šklovskij říká: „Metody a způsoby syžetové skladby se shodují a jsou v principu stejné s metodami třeba zvukové instrumentace. Slovesná díla jsou pletivem zvuků, artikulačních pohybů a myšlenek.“<sup>29</sup> Syžet chápe Šklovskij výrazně formalisticky: „Syžet a syžetovost je právě takovou formou jako rým.“<sup>30</sup> A tvrdí: „Forma si tvoří pro sebe obsah.“<sup>31</sup>

Z ruských formalistů ovlivnil mezinárodní literární vědu nejvíce Tomaševskij. Schmid o něm mluví jako o „nejintenzivněji recipovaném ruském teoretikovi dichotomie fabule a syžetu v západní literární vědě“,<sup>32</sup> jehož pojetí je pokládáno za „poslední, kanonické slovo ruského formalismu k problému fabule a syžetu“.<sup>33</sup> Nejmenší, dále nedělitelné částičky tematického materiálu nazývá Tomaševskij „motivy“. Fabuli a syžet pak definuje takto: „Fabule je souhrnem motivů v jejich logických, příčinných a časových souvislostech, syžet je souhrn těchž motivů v té následnosti a těch souvislostech, v jakých jsou předvedeny v díle.“<sup>34</sup> Syžetem tedy, na rozdíl od Šklovského, nazývá Tomaševskij výsledek umělecké tvorby. Fabule a syžet jsou v jeho podání dvěma rovinami narativu.

Půvabné je, že Tomaševskij ovlivnil literární vědu i bezděčně. Velmi populární se stala jeho poznámka z prvního vydání *Teorie literatury*: „Fabule

<sup>27</sup>RENÉ WELLEK – AUSTIN WARREN, *Teorie literatury*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 310.

<sup>28</sup>SCHMID, *Narativní transformace*, s. 8.

<sup>29</sup>VÍKTOR ŠKLOVSKIJ in SCHMID, *Narativní transformace*, s. 4.

<sup>30</sup>ŠKLOVSKIJ in SCHMID, *Narativní transformace*, s. 4.

<sup>31</sup>ŠKLOVSKIJ in SCHMID, *Narativní transformace*, s. 6.

<sup>32</sup>SCHMID, *Narativní transformace*, s. 11.

<sup>33</sup>SCHMID, *Narativní transformace*, s. 11.

<sup>34</sup>BORIS TOMAŠEVSKIJ in SCHMID, *Narativní transformace*, s. 5.

je to, co se skutečně přihodilo, syžet to, jak s tím byl seznámen čtenář.<sup>35</sup> Tuto poznámku sice Tomaševskij v dalších vydáních své knihy vypustil, ale ona žila dál svým vlastním životem. Pracuje s ní např. Todorov (viz níže) nebo Chatman, který říká: „Příběh (story) je to, co se v narativním díle zobrazuje, diskurs (discourse) pak to, jak se zobrazuje.“<sup>36</sup>

Na ruské formalisty navázali francouzští strukturalisté. Todorov rozlišuje dvě roviny narativu, „dva aspekty“, které, v navázání na Benvenisteho, nazývá „příběh“ (histoire) a „diskurs“ (discours). Definuje je následujícím způsobem. „Příběh“ (histoire): „Příběh evokuje určitou skutečnost, události, které se údajně staly, postavy, jež z tohoto důvodu splývají s postavami ze skutečného života. Týž příběh nám mohl být podán jiným způsobem.“<sup>37</sup> „Diskurs“ (discours) chápe takto: „Dílo je současně i diskurs: existuje vypravěč, který tento příběh vypráví; a naproti němu je čtenář, který jej vnímá. Na této úrovni nejde jenom o sdělované události, nýbrž také o způsob, jakým nás vypravěč s nimi seznamuje.“<sup>38</sup> Na rozdíl od ruských formalistů přiznává Todorov estetickou hodnotu oběma aspektům narativu. Tvrdí, že „příběh a diskurs jsou stejnou měrou literární“.<sup>39</sup> Zároveň si je plně vědom toho, že čtenář nemá přímý přístup k příběhu, že ho rekonstruuje z diskursu. „Příběh je abstrakce, neexistuje sám o sobě.“<sup>40</sup>

Barthes<sup>41</sup> navazuje na Todorova, mění však termíny. Barthes používá pro „příběh“ termín „vyprávění“ (recit), pro „diskurs“ používá termín „narace“ (narration). Ve vyprávění navrhuje navíc izolovat funkce (v navázání na Proppa) a akce (v navázání na Greimase).<sup>42</sup>

Na ruské formalisty a francouzské strukturalisty navázali mnozí další literární vědci. Problém je v tom, že kromě pozorování jevů se mnozí z nich pokusili zavést i novou terminologii. Výsledkem jsou terminologické zmatky. Pro zpřehlednění uvedme přibližné ekvivalenty termínů.

<sup>35</sup>TOMAŠEVSKIJ in SCHMID, *Narativní transformace*, s. 13.

<sup>36</sup>CHATMAN in SCHMID, *Narativní transformace*, s. 14.

<sup>37</sup>TZVETAN TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, in: PETR KYLOUŠEK, *Znak, struktura, vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002, s. 144.

<sup>38</sup>TODOROV, *Kategorie*, s. 144.

<sup>39</sup>TODOROV, *Kategorie*, s. 145.

<sup>40</sup>TODOROV, *Kategorie*, s. 145.

<sup>41</sup>ROLAND BARTHES, *Úvod do strukturální analýzy*, in: PETR KYLOUŠEK, *Znak, struktura, vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002.

<sup>42</sup>Ke Greimasovi a konceptům narativní gramatiky podrobněji: DAVID JAVORNICKÝ, *Aplikace Greimasova modelu aktantů na starozákonní narativy*, *Teologická reflexe* 2 (2008), s. 154–164.

- Fabule (Tomaševskij): příběh-histoire (Todorov), příběh (Schardt), příběh-histoire (Genette), příběh-story (Chatman), příběh-story (Rimmon-Kenanová), příběh-story (Ska), příběh (Eco), vyprávění-recit (Barthes).
- Syžet (Tomaševskij): diskurs-discours (Todorov), narativní diskurs (Schardt), vyprávění-recit (Genette), diskurs-discourse (Chatman), text-text (Rimmon-Kenanová), diskurs-discourse (Ska), narativní diskurs (Eco), zápletka-plot (Forster), narace-narration (Barthes).

### *Trojúrovňový model: Genette*

Podle Schmidta (2004) jsou dvojúrovňové modely nejednoznačné. Fabule/ příběh je v podání některých autorů veškerým materiálem dění podle jiných příběhem vybraným z tohoto materiálu a dále ztvárněným v diskursu. Syžet/diskurs je podle některých procesem tvorby a podle jiných jejím výsledkem (textem). Ve snaze o zpřesnění vznikají podrobnější modely.

Genette<sup>43</sup> navázal na dvojúrovňové modely a rozpracoval je do modelu trojúrovňového. Ve svém pojetí narativu rozlišuje následující tři roviny. Příběh (histoire): „označované“, „posloupnost a různé vztahy ... mezi skutečnými nebo fiktivními událostmi, které jsou předmětem promluvy“. Vyprávění (recit): „označující“, „narativní výpověď, mluvená nebo psaná promluva, která zahrnuje přenos událostí nebo série událostí“. Narace (narration): „samotný akt vyprávění“. Narace označuje proces vypovídání, kdežto vyprávění a příběh označují produkt této aktivity. Genette tedy rozlišuje dvě roviny textu, stejně jako u dvojúrovňových modelů, doplňuje je však o rovinu procesu.

Významné a vlivné je Genettovo podrobnější rozpracování vztahů mezi dvěma rovinami narativu. Genette rozlišuje mezi „časem příběhu“ a „časem vyprávění/diskursu“. Vztahy mezi těmito různými časy lze popsat pomocí tří základních kategorií: pořádek, trvání a frekvence. První kategorií je pořádek. Můžeme rozlišit tři typy vztahů na úrovni pořádku. Normální posloupnost: příběh i diskurs mají stejné pořadí událostí, např. 1 2 3 4. Flashback/analepse: diskurs přerušuje sled událostí a vrací se k nějaké dřívější události, např. 2 3 1 4. Flashforward/prolepse: diskurs přerušuje sled událostí a skočí k některé následné, např. 1 2 4 3. Druhou kategorií je trvání. Můžeme sledovat následující typy vztahů na úrovni trvání. Shrnutí: čas

---

<sup>43</sup>Definice: GÉRARD GENETTE, Rozprava o vyprávění: esej o metodě, Česká literatura 51 (2003), s. 302–327 (č. 3), s. 470–495 (č. 4), GENETTE in SCHMID, Narativní transformace, s. 16.

diskursu < čas příběhu. Elipsa: čas diskursu je 0 < čas příběhu. Scéna: čas diskursu = čas příběhu. Protažení: čas diskursu > čas příběhu. Pauza: čas diskursu > čas příběhu je 0. Třetí kategorií je frekvence. Lze pozorovat následující typy vztahu frekvencí. Singulativní: 1× v diskursu, 1× v příběhu. Repetitivní: n-krát v diskursu, 1× v příběhu. Iterativní: 1× v diskursu, n-krát v příběhu.

Rimmon-Kenanová<sup>44</sup> přejímá Genettův trojúrovňový model a aplikuje ho na „narativní fikci“. Tři „aspekty“ narativu chápe následujícím způsobem. Příběh (story): „Příběh označuje vyprávěné události, abstrahované od jejich rozložení v textu a uspořádané chronologicky, a zahrnuje také účastníky těchto událostí.“ Příběh lze abstrahovat od specifického stylu a jazyka daného textu, i od média (kniha, film, aj.). Přítomnost či nepřítomnost příběhu je to, co odlišuje narativní a nenarativní texty. Druhým aspektem je text (text): „Text je mluvenou či psanou promluvou, kterou se o událostech vypráví. Text je to, co čteme.“ Třetím aspektem narativu je vyprávění (narration): „akt či proces produkce textu“.

Pro ilustraci uvedme, že Schmid<sup>45</sup> jde ještě dál a rozvíjí dokonce čtyřúrovňový model. Tento model podle něj: „Odpovídá dvouhodnotové extenzi pojmů fabule a syžet, histoire a discourse.“<sup>46</sup> Je tedy vlastně pokusem o detailnější rozpracování základního dvojčlenného modelu. Zahrnuje následující čtyři roviny. Dění (Geschehen): „amorfní úhrn situací, postav a dějů“. Je prostorově a časově neohrazené, neomezeně strukturovatelné a donekonečna konkretizovatelné. Příběh (Geschichte): „výsledek výběru z dění“. Odpovídá fabuli u Tomaševského a histoire u Todorova. Vyprávění (Erzählung): „výsledek kompozice, organizující elementy dění do umělého řádu“. Prezentace vyprávění (Präsentation der Erzählung): „jediná z rovin empiricky zkoumatelná“.

### *Teorie zápletky*

V průběhu 20. století se v rámci prací na teorii zápletky postupně objevily různé modifikace základního dvojúrovňového modelu fabule-syžet i snahy jej rozšiřovat a košatit. Spolu s modifikacemi vznikly i různé více či méně kompatibilní terminologie. Přes veškerou metodickou nejednotnost i terminologické zmatky vyniká to, že základní koncepce prosazená ruskými formalisty, rozvinutá a modifikovaná jejich následovníky má svou trvalou a univerzální platnost. Autoři jako Ricouer či Eco ve svých pojedná-

<sup>44</sup>Definice: SHLOMMITH RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, Brno: Host, 2001, s. 11.

<sup>45</sup>Definice: SCHMID, *Narativní transformace*, s. 19–22.

<sup>46</sup>SCHMID, *Narativní transformace*, s. 19.

ních zobecňují poznatky o narativu na maximální možnou míru. Ricoeur aplikuje model narativu i na historiografii. Jedna z jeho tezí zní: „Snažíme se prokázat strukturní identitu historiografie a vyprávění fikce a hlubokou spřízněnost mezi požadavkem pravdy obou těchto způsobů narativity.“<sup>47</sup> Eco aplikuje model narativu dokonce na všechny diskursy. Podle něj dvojice příběh-narativní diskurs neslouží pouze k vysvětlení fikce. Říká: „Každý diskurs má hlubokou strukturu, která je narativní či která může být rozvíjena v narativním smyslu.“<sup>48</sup> A dodává: „Naše doba objevuje, že také každý filosofický nebo vědecký diskurs může být čten jako vyprávění.“<sup>49</sup>

Další oblastí, pro kterou je přínosem aplikace dvojúrovňového modelu narativu je psychoterapie,<sup>50</sup> při které dochází k rekonstrukci příběhů klientů z různých diskursů. Klientovo vyprávění, jeho narativní diskurs je vždy výběrem z neuspořádané a nezapamatovatelné hromady událostí jeho života. Pomocí narativního diskursu jako lidé třídíme a strukturujeme události svého života do smysluplné podoby. Pomocí vyprávění si také pamatujeme. Jedna z hlavních Ricoeurových tezí zní: „Čas se stává časem lidským jen pokud je artikulován narativním způsobem.“<sup>51</sup> Terapeut do značné míry nemá přímý přístup k událostem klientova života, ale rekonstruuje jeho příběh z jeho narativního diskursu, z toho, co mu klient vypráví. Své rekonstrukce terapeut obohacuje tím, že porovnává klientův diskurs s diskursy dalších „postav“ a s dostupnými fakty. Zároveň však platí, že terapeutovy interpretace nejsou ani samotnými událostmi, ani příběhem, ale novým narativním diskursem, dalším zpracováním rekonstruovaného příběhu.

Jakýkoli narativ tedy obsahuje dvě roviny, příběh a diskurs, pomocí kterého je příběh vyprávěn. Jakýkoli narativ lze vnímat na těchto dvou rovinách. Modely narativu nepopisují vztah mezi nimi jako vztah (hypotetického) vzniku díla. Platí, že čtenář se setkává s narativem na rovině diskursu a z něj rekonstruuje příběh. Za všechny<sup>52</sup> to shrnuje Rimmon-Kenanová

<sup>47</sup> RICOEUR, Čas a vyprávění I, s. 17.

<sup>48</sup> ECO, Poetika a my, s. 234.

<sup>49</sup> ECO, Poetika a my, s. 235.

<sup>50</sup> Srovnej: VLADIMÍR CHRZ, Výzkum jako narativní rekonstrukce, in: MICHAL MIOVSKÝ – IVO ČERMÁK – VLADIMÍR ŘEHAN, Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku III, Olomouc: FF-UP, 2004 a RICOEUR, Čas a vyprávění I–III.

<sup>51</sup> RICOEUR, Čas a vyprávění I, s. 88.

<sup>52</sup> Podobně např. JEAN LOUIS SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1990, s. 6: The discourse is the concrete narrative, in its actual shape, and the story is an abstract reconstruction in which the reader (re)places the elements of the discourse according to a logical and chronological order and supplies what is missing.



těmito slovy: „Ze všech tří aspektů narativní fikce je pouze text přímo dostupný čtenáři. Skrze něj se čtenář seznamuje s příběhem (jeho předmětem) a s vyprávěním (procesem jeho produkce).“<sup>53</sup> Autorka sice mluví o narativní fikci, ale Eco a Ricoeur přesvědčivě argumentují, že totéž platí o jakémkoli narativu.

To co platí o čtenářích obecně, platí i konkrétně o čtenářích Starého zákona. Nemáme žádný samostatný, na diskursu nezávislý, přístup k příběhům Starého zákona. Autoři starozákonních diskursů dávno nežijí. Ani setkání s autorem by však nepomohlo. Co by nám autor předložil by byl jen nový narativní diskurs, nikoli „holý“ příběh. Co můžeme jako čtenáři dělat a co děláme je, že rekonstruujeme příběhy ze starozákonních narativních diskursů. Postupujeme při tom stejně jako při četbě jiné literatury. Věřící čtenář do svých rekonstrukcí navíc zapojuje další biblické diskursy i svědectví o zkušenostech víry, vyprávěná (ústně i písemně) jím samotným i jeho společenstvím. Na jeho četbu má vliv jeho „světový názor“ v této i v dalších podobách.<sup>54</sup> Historiograficky zaměřený čtenář ke svým rekonstrukcím kromě biblických diskursů přibírá ještě mimobiblické diskursy a „němá data“. Ani on však nemá přímý přístup k příběhům, setkává se s nimi ve zprostředkované podobě textu. Pokud výslednou rekonstrukci historiograficky zaměřený čtenář napíše, o jeho textu platí, že není příběhem, ale novým narativním diskursem, novým zpracováním daného příběhu.

Zápletky obsahují obě dvě roviny narativu. Můžeme sledovat zápletku příběhu tak, jak to dělá Culler (2002a). Daleko obvyklejší je ale sledovat zápletku diskursu. Někteří autoři<sup>55</sup> dokonce právě tuto rovinu narativu nazývají zápletkou (plot). Jako představitele tohoto pojetí uvedme Chatmana (2008). Podle něj jsou události příběhu měněny diskursem v zápletku. Zápletky v tomto pojetí je výběrem: sledu událostí; zdůraznění nebo upozaždění; vysvětlení nebo zamlčení; showing nebo telling. Z jednoho příběhu může vzniknout velké množství zápletek. V této studii bude zápletky sledována na rovině diskursu (textu), protože to je rovina, na které čtenáři starozákonních textů do narativů vstupují. Pojednání o zápletkách na této rovině věřím pomůže k lepšímu porozumění individuálních narativů Starého zákona a lepšímu dialogu s nimi, což je cílem této práce.

<sup>53</sup>RIMMON-KENANOVÁ, Poetika, s. 12.

<sup>54</sup>K vlivu světového názoru na četbu viz níže, podkapitola „Kauzalita a pravděpodobnost“.

<sup>55</sup>Např. CHATMAN, FORSTER, AMIT, FOKKELMANN.

## Parametry zápletky

Tato kapitola obsahuje některé z hlavních parametrů zápletky. Zároveň je naznačeno, jak sledování těchto parametrů může čtenáři prospět při četbě starozákonních narativů.

### *Události – stavební kameny zápletky*

Zápletky se, na rovině příběhu i na rovině diskursu, skládá z jednotlivých událostí. Již Aristotelés definoval děj (μυθος) jako „sestavení událostí“ (συστασις των πραγματος). Rimmon-Kenanová nazývá události „stavebními jednotkami příběhu“.<sup>56</sup> Oliva ve své definici sleduje události na obou rovinách. Na rovině fabule: „Děj neboli události a činy, o kterých se vypravuje v básnickém díle a které jsou mezi sebou v příčinném a časovém vztahu, tvoří dohromady tzv. fabuli díla.“<sup>57</sup> A na rovině syžetu: „Umělecké zařazení všech událostí, episod a motivů v díle se nazývá sujet toho díla.“<sup>58</sup> Amit sleduje zápletku na rovině diskursu. Vztah zápletky a událostí definuje takto: „The plot is a selection and organization of events in a particular order of time; it is a purposeful structure built around the conflict between the personae, or it may be the internal conflict of one character.“<sup>59</sup> Z důvodů uvedených výše se tato studie zaměřuje na zápletku na rovině diskursu, na této rovině se také budeme zajímat o jednotlivé parametry zápletky.

Událost můžeme chápat jako „proměnu jednoho stavu věcí v druhý“.<sup>60</sup> Postavy narativů jsou činiteli událostí. Události v tomto smyslu jsou činy, jednání postav. Postavy ale jsou i trpiteli událostí, těmi, na které události doléhají, kteří je nesou jako svůj úděl. Postavy „páchají“ události a zároveň „žijí své životy“ uprostřed událostí.

Rimmon-Kenanová, v návazání na francouzské strukturalisty rozlišuje dvě třídy událostí. „Jádra“ posouvají děj dopředu tím, že otevírají možné alternativy. Např. Zazvonil telefon. Zvedne ho postava nebo nezvedne? „Katalyzátory“ rozvíjejí jádra, a to tak, že je rozšiřují, udržují nebo brzdí. Např. cestou k telefonu se může postava bát, zapálit si cigaretu, zaklít. O jádru podle Chatmana (2008) platí, že ho nelze vynechat, aniž dojde k rozbití

<sup>56</sup>RIMMON-KENANOVÁ, Poetika, s. 23.

<sup>57</sup>OLIVA, Theorie, s. 46.

<sup>58</sup>OLIVA, Theorie, s. 48.

<sup>59</sup>AMIT, Reading, s. 47.

<sup>60</sup>RIMMON-KENANOVÁ, Poetika, s. 23.

narativní logiky daného vyprávění. Vynechání katalyzátoru<sup>61</sup> ochudí narativ esteticky, ale nerozbije jeho logiku.

### *Kauzalita a pravděpodobnost*

Hlavními principy kombinace událostí jsou chronologie (a pak) a kauzalita (a tak). Podle Chatmana (2008) je charakteristické pro tradiční narativy, že je v nich zřetězení událostí příčinné. Moderní autoři se naopak často snaží vyvázat se z přísné kauzality. Zřetězení událostí zároveň funguje na principu pravděpodobnosti. Čtenář si vytváří hypotézy o tom, jak se bude zápletka pravděpodobně vyvíjet dál. Své hypotézy pravděpodobného vývoje vytváří na základě zdravého selského rozumu, na základě dobových konvencí i na základě svého světového názoru a hodnotového žebříčku. Strukturalisté zdůraznili, že významnou roli při vytváření hypotéz hraje také intertextualita. Jako čtenáři jsme při četbě významně ovlivněni četbou předchozích textů a literárními konvencemi. Tyto konvence naturalizujeme, zapojujeme je do interpretace, aniž bychom si je uvědomovali, aniž bychom o nich přemýšleli. Podobnou naturalizaci lze sledovat při používání jazyka u rodilých mluvčích nebo u pokročilých studentů. Chatman říká, že naturalizovat konvenci znamená „zapomenout na její konvenční ráz“. <sup>62</sup> Poučeného čtenáře Starého zákona například nepřekvapí, že se v narativu objeví anděl-posel Hospodinův, že sny mají prorocký charakter nebo že jsou významné části narativů opakovány v písních.

### *Celistvost*

Byl to Aristotelés, kdo jako první zdůraznil, že dobrá zápletka je charakteristická tím, že je celistvá, že drží dobře pohromadě a má jasný tvar. Podle něj: „Děj musí zobrazovat jednání jedno a celistvé. Části děje musí být sestaveny tak, aby se přesunutím nebo odejmutím některé z nich porušil a dostal do pohybu i celek.“<sup>63</sup> Své chápání celistvosti upřesnil těmito slovy: „Tragédie je zobrazením ukončeného a uceleného děje, který má určitý rozsah. Celek je to, co má začátek, střed a závěr.“<sup>64</sup> A právě v uspořádání spočívá krása. Těmito tezemi ovlivnil Aristotelés mnohé autory a literární vědce. Je téměř nemožné najít naratologické dílo, ve kterém by se nezdůrazňovalo, že narativ má začátek, střed a závěr a ve kterém by se neupozorňovalo na souvislost mezi začátkem a závěrem. Jednoduchou a účinnou

<sup>61</sup> CHATMAN, Příběh, ho nazývá satelit.

<sup>62</sup> CHATMAN, Příběh, s. 49.

<sup>63</sup> ARISTOTELÉS, Poetika, 1451a.

<sup>64</sup> ARISTOTELÉS, Poetika, 1450b.

pomůckou při práci se starozákonními narativy bude hledat jejich úvod (expozici), závěr a korespondenci mezi nimi.

### *Napětí*

Významným parametrem dobré zápletky je napětí. Chatman (2008) charakterizuje napětí jako nejistotu často doprovázenou úzkostí, jako „podivuhodnou směsici utrpení a požitku“. Scholes a Kellogg (2002) jdou tak daleko, že zevšeobecňují: „Všechny zápletky závisejí na napětí a rozuzlení.“<sup>65</sup> Čtenář je na začátku děje vyveden z rovnováhy a pak plný napětí očekává, že ztracenou rovnováhu znovu nabude. Nebude to již ona prvotní rovnováha ze začátku vyprávění, ale nová rovnováha přinášející úlevu. S napětím úzce souvisí záhada. V dobrém narativu je zformulována záhada a pak je (střídavě) přibližováno nebo oddalováno její rozluštění. Barthes (2007) pracuje se záhadou jako s jedním z hermeneutických kódů. Sleduje: „[t]he way in which enigmas lead to a structuring of the text.“<sup>66</sup> Je smutným osudem starozákonních narativů, že jejich čtenáři často velmi dobře znají jejich přibližný průběh a konec, a proto je čtou bez emocí a bez napětí. Není snadné hledat ztracené „potěšení z četby“. Možná právě dialog s beletrií, dramatem a literární vědou nám může pomoci nalézt „nové potěšení z četby“ narativů Starého zákona.

### *Konflikty*

Zápletky je charakterizována také konflikty. S trochou nadsázky by se dalo říct, že bez konfliktů není vyprávění vyprávěním. Bar-Efrat říká: „At the centre of the plot there is almost always a conflict or collision between two forces, whether these be two individuals, a person and his or her inner self, a person and an institution, custom or outlook, or an individual and a superhuman force, such as God or fate.“<sup>67</sup> Vzhledem k tomu, jaké konflikty obsahují, jsou starozákonní narativy silnými vyprávěními. Profesor scenáristiky a dramaturgie D. J. Novotný si vysoce cení síly a charakteru konfliktů ve Starém zákoně. Říká o nich: „Jednotlivé dramatické konflikty (Bible) jsou předobrazem nejrůznějších konfliktů v historii lidstva následujících, a co především, jsou předobrazem všech konfliktů dramatických, s nimiž se v historii dramatické tvorby i v historii literární setkáváme.“<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup>SCHOLES – KELLOGG: Povaha, s. 208.

<sup>66</sup>CULLER, Structuralist Poetics, s. 248.

<sup>67</sup>SHIMON BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible, London: T&T Clark, 2004, s. 94.

<sup>68</sup>NOVOTNÝ, Dramatické konflikty, s. 10.

A dodává: „Pro spisovatele a dramatiky Bible byla a je nekonečným inspiračním zdrojem.“<sup>69</sup>

## Zápletky starozákonních narativů

V této kapitole jsou aplikovány poznatky o zápletce na starozákonních narativy. Zároveň jsou sledována specifika starozákonních narativů. To vše s cílem pomoci čtenáři Starého zákona ke kvalifikovanější, pozornější a vášnivější četbě.

### *Zápletky rozřešení a odkrývání*

Chatman (2008) v navázání na Aristotela rozlišuje mezi zápletkou rozřešení (plot of resolution) a zápletkou odkrývání (plot of revelation). V zápletkách rozřešení jsou klíčovými otázkami „Co se stane?“ a „Jak to dopadne?“ Řeší se v nich problém, obsahují rozumovou nebo emoční teleologii. Důležité v nich jsou události samotné, jejich vývoj, silný časový sled. Dominuje napětí. V zápletkách odkrývání jsou naopak události na okraji zájmu, lze je sumarizovat v několika větách. Stav věcí se víceméně nemění. Dochází však k odhalování skrytých dimenzí stavu věcí a k odhalování i vývoji charakterů. Zápletky odkrývání s oblibou používají moderní autoři. Při četbě starozákonních narativů by se mohlo zdát, že se většinou vyznačují zápletkami rozřešení. Jsou napínavé, vyznačují se spádem a kauzalitou. Při bližším ohledání však zjišťujeme, že události v nich nejsou samy o sobě jediným středem pozornosti. Často v nich dochází k odhalení.

Např. „O Davidovi“<sup>70</sup> (1S 16–2Kr 2). V tomto vyprávění dochází k hlubokým a někdy i tragickým změnám při vývoji charakteru hlavní postavy, Davida. Spolu s odhalováním těchto změn dochází i k odhalování dvojnárodnosti instituce království. Jedním ze zlomů vyprávění je Davidův nástup na trůn. David „král“ je v mnoha ohledech jiný než býval David „disident“. Jeho působení na královském trůnu mělo svá jednoznačná pozitiva. Např. Dobyť Jeruzaléma a přenesení schrány do něj. Po nástupu na trůn se však objevily i tragické motivy. Např. O Davidovi již není ani jednou řečeno, že by byl milovaný. Ztratil sice největšího nepřítele, ale i nejlepšího přítele. Dopustil se těžkého hříchu proti Urijášovi a následně se stal slabým lídrem. David je ve Starém zákoně obdivovaným a paradigmatickým krá-

<sup>69</sup>NOVOTNÝ, Dramatické konflikty, s. 10.

<sup>70</sup>Názvy jednotlivých starozákonních narativů nepocházejí z některého z konvenčních názvosloví (spojeného zároveň s určitým, obvykle diskutovaným rozsahem). Jsou vytvářeny autorem studie jako tituly, které mají pomoci čtenáři, aby nebyl odkázán jen na citace, ale mohl si rychleji vybavit, o jaký narativ se jedná. V tomto ohledu jsou arbitrární.

lem. Zároveň však se i v jeho, nejen v Saulově, příběhu plní výhrady vůči instituci království (1S 8). I kralování toho nejlepšího, jakého kdy v Izraeli měli, bylo částečně kontaminováno.

Významným motivem ve starozákonních narativech je také odhalování Božího charakteru. Patří mezi klasické důrazy starozákonné teologie, rozvinuté s novou intenzitou narativní teologií, že Bůh bývá poznáván ze svých činů. Např. „Vyjití z Egypta“ (Ex 1–15). Jedná se o strhující narativ, při jehož četbě je (zvl. kázáními a teologií neznuděný) čtenář plný napětí, jak to dopadne. Zfilmování jako „Princ egyptský“ podtrhují dynamičnost a napínavost zápletky tohoto narativu. Zároveň je to však narativ, při jehož vyprávění dochází k zásadnímu odhalení Božího jména a charakteru faraonovi, Egyptanům i Izraelcům.

### *Sjednocené a epizodické zápletky*

Podle Ska (1990) mají některé starozákonné narativy sjednocenou zápletku (unified plot). Každá epizoda předpokládá předchozí a ovlivňuje následující. Žádnou epizodu nelze vyjmout, aniž by se narušila architektura narativu jako celku. Např. Rút, Jonáš. Jiné narativy mají epizodickou zápletku (episodic plot). Pořadí epizod může být změněno bez většího vlivu na celý narativ. Čtenář může bez potíží přeskakovat z epizody do epizody, protože jsou do značné míry autonomní. Často je to hlavní postava, která epizodickou zápletku sjednocuje. Např. „O Samsonovi“ (Sd 13–16). Mezi sjednocenou a epizodickou zápletkou existují přechodné typy. Některé epizody v takovém narativu mají pevné místo v celku, jiné jsou relativně samostatné. Např. „O Abrahamovi“ (Gn 11–25). Aristotelés preferoval sjednocenou zápletku před epizodickou. Epizodické zápletky zazlíval, že v ní příhody na sebe navazují bez pravděpodobné nebo nutné souvislosti. Mnozí moderní autoři naopak kauzalitu narativů rozvolňují. Vzhledem k proměnlivým preferencím, z nichž byly uvedeny dva příklady, se jeví jako adekvátní nepoužívat rozlišení zápletek na sjednocené a epizodické jako hodnotící kritérium, ale jako nástroj ke kvalifikované četbě individuálních starozákonních narativů a jejich epizod.

### *Delimitace a kompozice*

Podle Amit (2001) je specifickým Starého zákona obtížná a relativní delimitace narativů, tj. určení začátku a konce jednotlivých narativů či jejich menších částí, epizod.<sup>71</sup> Neexistují formální znaky oddělující od sebe jednotlivé narativy či epizody, které by byly používány důsledně vždy na za-

---

<sup>71</sup> AMIT používá termín scenes.

čátku. V původním textu neexistuje nic jako nadpisy kapitol. Makrosyntaktické signály (jako וַיְהִי a specifické syntaktické fráze s ním) jsou používány nepravidelně, podle Amit (2001) častěji na začátku epizod než narativů. Další překážkou přesné delimitace narativů je jejich zakomponování do větších a větších celků, až do velikého meganarativu od stvoření světa až po pád Jeruzaléma (Gn–2Kr).

Situaci ještě komplikuje skutečnost, že ani terminologie není jednotná. Ska konstatuje: „The terminology used is – unfortunately – not unified.“<sup>72</sup> On sám pracuje s obecnými termíny „macro-units“ (větší narativy) a „micro-units“ (menší části narativů, nazývané různými autory různě: scenes, sequences, acts, episodes). Ska volí tříступňové členění. „Micro-units“ ještě dále dělí na epizody a scény. Epizodu chápe takto: „The episode develops its own micro-plot within the macro-plot of the larger narrative.“<sup>73</sup> Epizoda se dále člení na jednotlivé scény. Použijeme-li autorovu terminologii, pak např. „Elijášův zápas na Karmelu“ (1Kr 18) je epizodou narativu „O Elijášovi“ (1Kr 17–2Kr 2). Tato epizoda se dále člení na sedm menších scén. Jiní autoři, např. Amit (2001), zůstávají u dvoustupňového členění. Autorka menší jednotky narativu nazývá „scény“. Vzhledem k hierarchické složitosti starozákonních narativů se tříступňové členění materiálu jeví jako adekvátnější. V této studii je proto použita tříступňová terminologie: narativ – epizody – scény.

Pro rozlišení rozsahu jednotlivých epizod i scén jsou dobrou pomůckou klasická dramatická kritéria, tj. pozorování změn času, místa a postav. Např. epizodu „O Nábotově vinici“ (1Kr 21) lze rozdělit do pěti scén podle změn místa a osob. 1. na vinici, Achab a Nábót (2–3), 2. v paláci, Achab a Jezábel (4–10), 3. na soudu, Nábót, svědkové, starší a šlechtici (11–14), 4. v paláci, Achab a Jezábel (15–16), 5. na vinici, Achab a Elijáš (17–27). Další příklad. Šestá a sedmá scéna „Elijášova zápasu na Karmelu“ (1Kr 18) jsou od sebe odlišeny časově slovem „poté“ (41), stejně jako změnou místa a postav. Dramatická kritéria může poučený čtenář Starého zákona doplnit ještě o nepravidelně se vyskytující kritéria stylistická. Např. וַיְהִי + inf. cs. na začátku epizody či scény.

Tak jako můžeme sledovat vymezení jednotlivých epizod a scén, můžeme sledovat i vymezení větších narativů. Také zde pomohou dramatická kritéria. Mezi dramatická kritéria opět patří změna postav a času. Fungují však poněkud odlišně. Změna postav neobnáší jen příchod nebo

<sup>72</sup>SKA, Our Fathers, s. 1.

<sup>73</sup>SKA, Our Fathers, s. 33.

odchod postavy či uvedení epizodních postav<sup>74</sup> jako v případě členění epizod. Tentokrát se jedná o uvedení hlavních postav, hrdinů, kteří se budou objevovat ve větším narativu, tedy v celé sérii epizod. Např. Abraham (Gn 11,26–32). Časové skoky jsou často větší. Např. Ex 1,6–8 na začátku narativu „Vyjítí z Egypta“ sumarizuje přes 400 let. Významným časovým předělem bývá smrt hlavního hrdiny. Právě smrt hlavní postavy v kombinaci s rodokmenem (תולדות), který se objevuje po zprávě o této smrti, tvoří zajímavý, a vykladači často přehlížený, kompoziční předěl mezi jednotlivými narativy v Genesis. Mezi dramatická kritéria patří i expoziční. V navázání na Aristotela můžeme sledovat začátek, střed a závěr narativu. Důležitým vodítkem pro delimitaci narativu je právě začátek, jinými slovy expoziční. Amit definuje expoziční takto: „exposition provides readers with the primary information and basic background materials to enable them to enter the world of the story“.<sup>75</sup> Např. expoziční „Vyjítí z Egypta“ (Ex 1,1–7) nebo „O Jiftachovi (Sd 11,1–3). Je ovšem třeba počítat s tím, že i epizody mohou mít krátké expoziční. Např. „David a Batšeba“ (2S 11,1). Expoziční epizod se odlišují tím, že v nich nebývá poprvé představena hlavní postava. Např. V poslední zmíněné expoziční není poprvé představen David. Tím se liší od prvních dvou, ve kterých jsou poprvé představeny hlavní postavy, v první lid a ve druhé Jiftach.

Amit (2001) rozlišuje při pozorování jednotlivých epizod „telling“ a „showing“. V případě epizod prezentovaných způsobem „telling“ podává zprávu o událostech vypravěč. „Showing“ funguje jako v dramatu, události prezentují zúčastněné postavy. Ve Starém zákoně nacházíme celé epizody podané formou „telling“. Např. „O Otnielovi“ (Sd 3,7–11). Objevíme i téměř celou epizodu podanou formou „showing“. Např. „Abrahama koupě hrobu“ (Gn 23). Nejčastější ovšem bývá kombinace „telling“ a „showing“, a to i ve velmi krátkých epizodách. Např. „Samson v Gaze“ (Sd 16,1–3). Je to někdy rozdíl mezi „telling“ a „showing“, který pomůže od sebe odlišit jednotlivé scény. Např. Expoziční Gn 23,1–2.

### *Dramatická ironie*

V některých starozákonních narativech můžeme pozorovat dramatickou ironii. Je třeba ji odlišit od ironie verbální, která bývá v mezilidské komunikaci vyjadřována hlasem a kterou v textu nelze identifikovat. Např. Věta „to se ti povedlo“ může být míněna vážně i ironicky. Z psané podoby to nerozhodneme. Dramatickou ironii Bar-Efrat (2004) definuje dvojným způsobem.

<sup>74</sup>Příklad epizodních postav: Šifra a Púa (Ex 1,15–22).

<sup>75</sup>AMIT, Reading, s. 33.



V některých narativech čtenář ví víc než postava, a to vytváří ironické napětí. Např. Urijáš vyznává svůj férový postoj (1S 11,11) a neví, na rozdíl od čtenáře, jakého podrazu se vůči němu David dopustil. Jóbovi přátelé moralizují Jóba a nevědí a nikdy se nedozví, co se odehrálo na kosmickém dvoře (Jb 1–2). V některých narativech postava neví, co ji čeká. Ve světle následujících událostí její slova vyzní ironicky. Např. David propouští Abšalóma se slovy „Jdi v pokoji“ (2S 15,9). Abšalóm při tom odchází zosnovat vzpouru. Haman si navymýšlí, jak má vypadat králova pocta poddanému v naději, že nemůže být určena nikomu jinému než jemu samotnému (Est 6,6–9). Jak je zklamán, když je takto poctěn jím nenáviděný nepřítel a on sám u toho musí asistovat (Est 6,10–13). Haman nechá postavit šibenici pro Mordokaje (Est 5,14) a sám pak na ní skončí (Est 7,9–10).

### *Mezery (gaps)*

Sternberg (1985) považuje rozsah využívání mezer za jeden z charakteristických rysů starozákonních narativů. Mezeru definuje takto: „A gap is a lack of information about the world – an event, motive, causal link, character trait, plot structure, law of probability – contrived by a temporal displacement.“<sup>76</sup> Tím, že vypravěč zamlčuje některé informace vytváří jeden z významných rysů dobré zápletky, vytváří napětí. Zároveň zve čtenáře k aktivní a kreativní četbě, k tvorbě a ověřování hypotéz. Četba je vlastně zaplňováním mezer (gaps-filling). Sternberg říká: „The literary work consists of bits and fragments to be linked and pieced together in the process of reading: it establishes a systems of gaps that must be filled in.“<sup>77</sup> Sternbergovo pojetí mezer dobře vynikne, aplikujeme-li na něj dvojúrovňový model narativu. Mezery jsou informace na rovině diskursu, které čtenář postrádá a hledá při rekonstruování příběhu.

Např. „David a Batšeba“ (2S 11). Sternberg uvádí následující příklady mezer, které zvou čtenáře k přemítání a tvorbě hypotéz. Zamiloval se David do Batšeby nebo se jednalo o momentální touhu? Chtěla to Batšeba nebo ne? Proč si David pozval Urijáše do Jeruzaléma? Chce ho prosit za odpuštění? Chce ho uplatit? Proč odmítl Urijáš jít domů? Věděl o manželčině nevěře nebo ne? Jinými slovy: byl to idealista (vzorný voják) nebo realista (který nechce být za hlupáka)? Co si myslí David, že si Urijáš myslí? Některé z těchto mezer budou v průběhu vyprávění zaplněny. Např. Proč si David pozval Urijáše? To znamená, že některé čtenářské hypotézy bude

<sup>76</sup>MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, s. 235.

<sup>77</sup>STERNBERG, *The Poetics*, s. 186.

možné prověřit. Některé mezery zůstanou nezaplňeny. Např. Věděl Urijáš o manželčině nevěře nebo ne? Tím pádem některé hypotézy budou neověřené a neověřitelné.

V průběhu napínavé, dramatické četby textu (drama of reading), charakteristické tvorbou a prověřováním hypotéz, vzniká pluralita významu (plurality of meaning). Starozákonní narativy se vyznačují vysokou měrou plurality. Některé vykladače myšlenka plurality znervózňuje, a proto se snaží při práci s narativy Starého zákona dospět k jedinému správnému výkladu, ať již dogmatickému nebo objektivistickému. Potíž je v tom, že jiní vykladači také dospívají k jedinému správnému výkladu, ale k odlišnému. Sternberg komentuje tento přístup takto: „The endless critical warfare about their interpretation misses the poetic point.“<sup>78</sup> Důraz na pluralitu významu ovšem neznamená, že všechny hypotézy jsou stejně hodnotné. Sternberg mluví také o nelegitimním zaplňování mezer, při kterém je čtenář veden více svými subjektivními zájmy než normami a směrulkami textu. Jako příklad uvádí jeden z rabínských výkladů,<sup>79</sup> podle kterého David nezczizoložil s Batšebou, protože Urijáš se s ní před odchodem do boje rozvedl. David má sice „čisté ruce“, ale pokračující zápletka (např. jednání Davida s Urijášem v Jeruzalémě, vražda Urijáše, prorokovo vystoupení) opouští narativní pravděpodobnost (viz výše) a ztrácí smysl.

Sternberg srovnává narativy Starého zákona s jinými starověkými narativy. Ze srovnání mu vychází, že Starý zákon využívá mezer v nebyvalém rozsahu. Říká: „Gaps give rise to a fullness in the reading: the Bible presses this universal of literary communication to extremes undreamt of before modernism.“<sup>80</sup> Mezi starozákonními narativy a narativy starověkého Předního Východu se podle něj nacházejí příležitostné paralely na rovině témat nebo frází. Z hlediska využití mezer se však ve Starém zákoně setkáváme s radikálním průlomem v estetice, „radical break in aesthetics“.<sup>81</sup> V tomto ohledu se Sternberg shoduje s Auerbachem (1998). Auerbach dává do kontrastu narativy Starého zákona a Homérovy. Porovnání jejich stylů mu slouží jako „východisko pro studia o literárním vystižení skutečnosti v evropské kultuře“.<sup>82</sup> Z toho východiska sleduje dvě základní pojety literatury v dějinách evropské literatury. Homéra charakterizuje takto: „popis, rovnoměrné osvětlení, plynulé spoje, volná výpověď, důraz na pro-

---

<sup>78</sup>STERNBERG, *The Poetics*, s. 227 o interpretaci různých literárních děl i biblických příběhů.

<sup>79</sup>STERNBERG, *The Poetics*, s. 188.

<sup>80</sup>STERNBERG, *The Poetics*, s. 230.

<sup>81</sup>STERNBERG, *The Poetics*, s. 232.

<sup>82</sup>ERICH AUERBACH, *Mimesis*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 25.

středí, jednoznačnost, okleštění dějinného vývoje a lidské problematiky“.<sup>83</sup> Styl starozákonních narativů charakterizuje, v protikladu k Homérovi, těmito slovy: „zdůraznění některých částí a znejasnění jiných, útržkovitost, sugestivní účinek nevysloveného, složité pozadí, mnohoznačnost a nutnost výkladu, světodějný nárok, rozvíjející se představa dějinného zrání a prohloubení problematičnosti“.<sup>84</sup> Zajímavé je i Sternbergovo srovnání narativů Starého zákona s moderní literaturou. Navzdory zálibě v mnohoznačnosti podle něj Starý zákon zachovává jednoznačný model reality i koherentní hodnotový systém. Tím se liší od děl moderní literatury, ve kterých je většinou využíváním mezer zároveň vylučován „univocal reality-model“ i „coherent value system“.<sup>85</sup>

### *Opakování*

Dalším z charakteristických rysů starozákonních narativů je opakování. Podobně jako se hebrejská poezie vyznačuje paralelismy, narativy se vyznačují různými druhy opakování. Fokkelman říká: „Hebrew prose writers as well as poets like to use the device of repetition, and they use it systematically and deliberately“.<sup>86</sup> V určitém smyslu je tento kompoziční postup v rozporu s předchozím. Používání mezer vede k úspornosti narativů, opakování je naopak košatí. Oba dva kompoziční postupy mají však společné to, že dělají zápletku zajímavou a působivou. Opakování se většinou realizuje v rámci jednotlivých epizod. Někdy se objevuje i ve větších narativech. Např. „V těch dnech neměli v Izraeli krále. (Každý dělal co uznal za vhodné.“ (Sd 17,6, 18,1, 19,1, 21,25).

Ve starozákonních narativech se objevují různé druhy opakování. V návazání na Sternberga (1985) uvedme některé příklady. Opakování v textu (informován pouze čtenář)/ve světě postav (informována postava). Např. Rozhodnutí o potopě (Gn 6,7.13) nebo „David v Siklagu“ (1S 30,1–8). Opakování na ose předpověď/událost/zpráva o události. Předpověď/událost. Např. Proroctví v narativech, rozkaz (Gn 6,18, 7,7), sen (Gn 41). Událost/zpráva. Např. „Sára a Hagar“ (Gn 16,4.5). Opakování v narativu/v podobenství. Podobenství se objevuje po události, je adresné a dramatické. Např. „Jótamova bajka“ (Sd 9), „Chudákova ovečka“ (2S 12,1–14). Opakování v narativu/v písni. Píseň následuje po narativu. Např. „Debořina píseň“ (Sd 5), „Mojžíšova píseň“ (Ex 15,1–18), „Mirjamina píseň“ (Ex 15,21),

---

<sup>83</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 25.

<sup>84</sup> AUERBACH, *Mimesis*, s. 25.

<sup>85</sup> STERNBERG, *The Poetics*, s. 233, 234.

<sup>86</sup> JAN P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, Louisville: WJK, 1999, s. 112.

„Davidův žalozpěv“ (2S 1,19–27). Opakování v rétorice postav. Např. Judova řeč (Gn 43,3.5), „Josef a Potífarka“ (Gn 39,11–20). Opakování klíčových slov. Např. Sestoupit (Sd 7,9–11), ruka (Ex 17,8–16).

### *Struktura 3 + 1*

Tato struktura se vyskytuje i v jiných žánrech Starého zákona.<sup>87</sup> V narativěch se jedná o tři scény s neúspěšnými pokusy, po kterých následuje čtvrtý úspěšný, ke kterému celý příběh graduje. Čtvrtá scéna obsahuje klimax. Uvedme příklady. „Jótamova bajka“ (Sd 9,7–21). Stromy postupně vyzvaly ke kralování tři stromy (olivu, fík, vinnou révu). Ty výzvu odmítly. Při čtvrtém pokusu vyzvaly stromy ke kralování trnitý keř. Ten nabídku přijal. Zde leží pointa podobenství. „Samson a Delíla“ (Sd 16,4–21). Delíla naléhá na Samsona, aby jí prozradil tajemství své síly. Zamilovaný a hloupý Samson jí třikrát nabídne falešné vysvětlení, třikrát se ho Delíla pokusí marně zneužít proti němu. Po čtvrté, po dlouhém naléhání a dotírání, jí k smrti unavený Samson prozradí skutečný zdroj své síly. Delíla ho zneužije proti němu, tentokrát již úspěšně. Zradí ho jako starověkého Jánošíka. Zde je klimax epizody. „Zprávy o Jóbových katastrofách“ (Jb 1,13–22). Za Jóbem postupně, v rychlém sledu, přijdou tři poslové se zprávami o katastrofách, které ho postihly. Nejhorší zprávu, zprávu o smrti dětí, přinese čtvrtý posel. Zde je klimax, zde také dochází k Jóbově významné reakci (20–22). „Noemova holubice“ (Gn 8,1–14). Noe testuje, zda už voda opadla natolik, že může opustit archu. Postupně vypustí krkavce a dvakrát holubici (návrát, návrat s olivovou snítkou). Ještě nelze vystoupit. Až při čtvrtém vypouštění ptáků se holubice nevrátí a Noe může vystoupit. Sem narativ graduje. „Povolání Samuela“ (1S 3,1–14). Třikrát považuje nezkušený Samuel volání, které slyší, za volání Ělího. Až napočtvrté mluví s tím, kdo ho doopravdy volal, s Hospodinem. Zde je pointa narativu.

## Závěr

Zabývali jsme se teorií zápletky. Představili jsme si hlavní modely narativu a hlavní důrazy v pojetí zápletky, které se objevily ve 20. století, ve století typickém intenzivní práci na tomto poli. Zabývali jsme se hermeneutikou, tím, jaký má porozumění teorii zápletky význam pro naši četbu, konkrétně pro četbu starozákonních narativů. Soustředili jsme na to, jak aplikovat poznatky o zápletkách na narativy Starého zákona. Zajímalo nás, jaká jsou specifika starozákonních zápletek. To vše s nadějí, že vědomý dialog s beletrií

<sup>87</sup>Např. Př 30,15–31, Am 1,3–2,16.

a literární vědou může čtenáři Starého zákona pomoci ke kompetentnější četbě. A také k novému potěšení z četby.

Závěrem zdůrazněme ještě duchovní rozměr četby starozákonních narativů. Naše životní příběhy se neseťkávají s biblickými příběhy jen na rovině informací nebo na rovině estetické. Setkávají se, lépe řečeno mohou se setkat, i na rovině duchovní. Krásně to vyjadřuje profesor scenáristiky a dramaturgie D. J. Novotný, který ve své knize usiluje o výklad biblických příběhů z hlediska dramatického. Říká: „Bible není prvoplánový text, ... je v ní přítomen silný duchovní rozměr. Není možné číst Písmo a jeho spiritualitu nevnímat, není možné nechat se inspirovat pouhým příběhem, ježto žádný biblický příběh není pouhý.“<sup>88</sup>

**Key words:**

Old Testament narrative, poetics, plot, theory of plot, parameters of plot, specific features of Old Testament plots, hermeneutics, Aristotle, Russian formalism, French structuralism.

**Klíčová slova:**

Narativ Starého zákona, poetika, osnova, teorie osnovy, parametry osnovy, zvláště rysy starozákonní osnovy, hermeneutika, Aristotelés, ruští formalisté, francouzský strukturalismus.<sup>89</sup>

## Literatura

- YAIRAH AMIT, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress, 2001.
- ARISTOTELÉS. *Poetika*, Praha: OIKOYMENH, 2008.
- ERICH AUERBACH, *Mimesis*, Praha: Mladá fronta, 1998.
- SHIMON BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, London: T&T Clark, 2004.
- ROLAND BARCHES, *S / Z*, Praha: Garamond, 2007.
- ROLAND BARTHES, Úvod do strukturální analýzy, in PETR KYLOUŠEK, *Znak, struktura, vyprávění: výbor z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002.
- ADELE BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

<sup>88</sup>NOVOTNÝ, *Dramatické konflikty*, s. 11.

<sup>89</sup>Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu GAAV č. IAA901830702 *Hermeneutika narativních a právních textů SZ*.

- SEYMOUR CHATMAN, Příběh a diskurs, Brno: Host, 2008.
- JONATHAN CULLER, Krátký úvod do literární teorie, Brno: Host, 2002.
- JONATHAN CULLER, Structuralist Poetics, London: Routledge Classics, 2002.
- UMBERTO ECO, Poetika a my, in O Literatuře, Praha: Argo, 2004.
- JAN P. FOKKELMAN, Reading Biblical Narrative, Louisville: WJK, 1999.
- GÉRARD GENETTE, Rozprava o vyprávění: esej o metodě, Česká literatura 51, 2003, s. 302–327 (č. 3), s. 470–495 (č. 4).
- NORTHROP FRYE, Anatomie kritiky, Brno: Host, 2003.
- VLADIMÍR CHRZ, Výzkum jako narativní rekonstrukce, in MICHAL MIOVSKÝ, IVO ČERMÁK, VLADIMÍR ŘEHAN, Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku III. FF-UP, Olomouc, 2004.
- DAVID JAVORNICKÝ, Aplikace Greimasova modelu aktantů na starozákonní narativy, Teologická reflexe 2, 2008, s. 154–164.
- ALASDAIR MACINTYRE, The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition (1981), in STANLEY HAUERWAS, L. GREGORY JONES, Why Narrative? Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- DAVID JAN NOVOTNÝ, Dramatické konflikty Bible, Praha: Karolinum, 2005.
- KAREL OLIVA, Theorie literatury, Praha: 1948.
- PAUL RICOEUR, Čas a vyprávění I–III, Praha: OIKOYMENH, 2000–2002–2007.
- SHLOMMITH RIMMON-KENANOVÁ, Poetika vyprávění, YAIRAH AMIT, Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible, Minneapolis: Fortress, 2001.
- ARISTOTELÉS. Poetika, Praha: OIKOYMENH, 2008.
- ERICH AUERBACH, Mimesis, Praha: Mladá fronta, 1998.
- SHIMON BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible, London: T&T Clark, 2004.
- ROLAND BARCHES, S / Z, Praha: Garamond, 2007.
- ROLAND BARTHES, Úvod do strukturální analýzy, in PETR KYLOUŠEK, Znak, struktura, vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu, Brno: Host, 2002.
- ADELE BERLIN, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- SEYMOUR CHATMAN, Příběh a diskurs, Brno: Host, 2008.
- JONATHAN CULLER, Krátký úvod do literární teorie, Brno: Host, 2002.
- JONATHAN CULLER, Structuralist Poetics, London: Routledge Classics, 2002.

- UMBERTO ECO, *Poetika a my*, in *O Literatuře*, Praha: Argo, 2004.
- JAN P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, Louisville: WJK, 1999.
- GÉRARD GENETTE, *Rozprava o vyprávění: esej o metodě*, Česká literatura 51, 2003, s. 302–327 (č. 3), s. 470–495 (č. 4).
- NORTHROP FRYE, *Anatomie kritiky*, Brno: Host, 2003.
- VLADIMÍR CHRZ, *Výzkum jako narativní rekonstrukce*, in MICHAL MIOVSKÝ, IVO ČERMÁK, VLADIMÍR ŘEHAN, *Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku III*. FF-UP, Olomouc, 2004.
- DAVID JAVORNICKÝ, *Aplikace Greimasova modelu aktantů na starozákonní narativy*, *Teologická reflexe* 2, 2008, s. 154–164.
- ALASDAIR MACINTYRE, *The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition* (1981), in STANLEY HAUERWAS, L. GREGORY JONES, *Why Narrative?* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- DAVID JAN NOVOTNÝ, *Dramatické konflikty Bible*, Praha: Karolinum, 2005.
- KAREL OLIVA, *Theorie literatury*, Praha: 1948.
- PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I–III*, Praha: OIKOYMENH, 2000–2002–2007.
- SHLOMMITH RIMMON-KENANOVÁ, *Poetika vyprávění*, Brno: Host, 2001.
- REINHOLD SCHARDT, *Narativita*, in: Pechlivanos a kol. *Úvod do literární vědy*, Praha: Herrmann, 1999.
- WOLF SCHMID, *Narativní transformace*, Praha: 2004.
- ROBERT SCHOLES a ROBERT KELLOGG, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002.
- JEAN LOUIS SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1990.
- MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- TZVETAN TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, in PETR KYLOUŠEK, *Znak, struktura, vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002.
- TZVETAN TODOROV, *Poetika prózy*, Praha: Triáda, 2000.
- RENÉ WELLEK, AUSTIN WARREN, *Teorie literatury*, Olomouc: Votobia, 1996.
- Brno: Host, 2001.
- REINHOLD SCHARDT, *Narativita*, in: Pechlivanos a kol. *Úvod do literární vědy*, Praha: Herrmann, 1999.
- WOLF SCHMID, *Narativní transformace*, Praha: 2004.

- ROBERT SCHOLES a ROBERT KELLOGG, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002.
- JEAN LOUIS SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1990.
- MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- TZVETAN TODOROV, *Kategorie literárního vyprávění*, in PETR KYLOUŠEK, *Znak, struktura, vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002.
- TZVETAN TODOROV, *Poetika prózy*, Praha: Triáda, 2000.
- RENÉ WELLEK, AUSTIN WARREN, *Teorie literatury*, Olomouc: Votobia, 1996.



# Starozákonní minimalisté

*Petr Sláma, Praha*

**Summary: The Old Testament Minimalists** The survey introduces the challenge of the so called minimalists in Old Testament studies. Writings of some British and Scandinavian scholars have deconstructed the scholarly *communis opinio* as to historical and referential credibility of the Hebrew Bible. It is considered as product of the ambitions and conflicts within Jewish Hellenistic society of the 3rd and 2nd century BCE. Objections to the old-new approach as well as its implications are evaluated.

## 1. O jevu, který zde měl dávno nebýt

Rád bych v krátkosti představil diskusi, která od poloviny 90. let víří vody starozákonní disciplíny, zejména však onoho podoboru, který se u nás nazývá „dobové pozadí Starého zákona“. O některých momentech této diskuse napsal již Martin Prudký ve své zprávě o stavu starozákonní scény na přelomu století.<sup>1</sup> Diskusi rozvířili především autoři skandinávského a britského původu, nazývaní – zprvu pejorativně – minimalisté, ale také revizionisté či nihilisté. Jeden z jejich odpůrců, judaista Gary A. Rendsburg, vystihuje jejich pozici poněkud zjednodušeným ale názorným protikladem maximalismu a minimalismu:

Maximalisté tvrdí, že jelikož již tak velká část biblické zprávy byla potvrzena archeologicky i pomocí dalších blízkovýchodních pramenů, například Měšovy stély, můžeme i tam, kde dostatečná evidence chybí, předpokládat, že Bible odráží skutečné dějiny; pokud ovšem v jednotlivém případě není prokázán opak. Minimalistický přístup je opačný. Jelikož je archeologie i další blízkovýchodní prameny s velkou částí biblické zprávy v rozporu (viz např. nulovou evidenci pro dobytí Jericha či Aje), musíme předpokládat, že Bible je literární fikcí; pokud ovšem v jednotlivém případě není prokázán opak.<sup>2</sup>

Dobře v tradici starozákonní historiografie, která registruje první výslovnou zmínku o Izraeli na Merenptahově vítězném nápisu zvěstujícím zánik Izraele, začněme zprávami o zániku minimalismu, tak jak zazněly na přelomu našeho a minulého století z úst badatelů zvučných jmen.

<sup>1</sup>MARTIN PRUDKÝ, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století, Teologická reflexe 2003/2, s. 117–159.

<sup>2</sup>GARY A. RENDSBURG, Down with History, Up with Reading: The Current State of Biblical Studies, viz <http://www.arts.mcgill.ca/programs/jewish/30yrs/rendersburg/index.html> z roku 1999.

Někteří z nich sdílejí s minimalisty léta studia i archeologických kampaní. Patří k nim izraelští archeologové Ephraim Stern a Amnon Ben Tor. Svými ostrými polemikami s minimalisty vtáhli do debaty širokou veřejnost Američané Hershel Shanks, vydavatel populárního *The Biblical Archeology Review*, a William G. Dever, někdejší ředitel W. F. Albrightova archeologického institutu v Jeruzalémě, jenž se dnes díky svým populárně pojatým televizním vystoupením<sup>3</sup> těší alespoň v USA postavení doyena biblické archeologie. Ti všichni opakovaně označují minimalismus jako efemérním výstřelek, který nebude mít dlouhého trvání.<sup>4</sup> Pouštějí se do psychologizujících analýz minimalistů („jsou to salónní marxisté, kteří si řeší své pietistické mládí.“)<sup>5</sup> V navázání na Keitha Windschuttleho<sup>6</sup> tvrdí William G. Dever, v jistém napětí se zlehčujícím tónem, který jindy vůči hnutí uplatňuje, že minimalismus ohrožuje západní kulturní tradici, neboť rezignoval na poznatelnost pravdy.<sup>7</sup> Opakovaně se ozývá také výtka, že skrytým motivem minimalistů je jejich antisionistická agenda.<sup>8</sup>

## 2. Představitelé a jejich důrazy

Pokud jde o samotný název „minimalismus“, přou se jeho autorství již zmíněný William G. Dever a William W. Hallo.<sup>9</sup> Oba svůj termín razí od poloviny 90. let, počátky trendu však datují do let sedmdesátých. Jak jeho kritici rádi zdůrazňují, představují minimalisté mezi badateli nepočetnou hrstku, soustředěnou dnes zejména na university v britském Sheffieldu a v dánské Kodani. Průkopníky hnutí jsou Dán Thomas L. Thompson,<sup>10</sup>

---

<sup>3</sup>Viz např.volně přístupný internetový archiv University of California, na němž je mj. vyvěšen Deverův rozhovor s archeologem Thomase Levym ze 4.10.2000, viz <http://www.youtube.com/watch?v=G8BQidYdL8&eurl=http://www.uctv.tv/search-details.asp?showID=4851>.

<sup>4</sup>Uvádí KEITH W. WHITELAM, Representing Minimalism: The Rhetoric and Reality Revisionism, in ALASTAIR G. HUNTER A PHILIP R. DAVIES, Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll, London: Sheffield Academic Press, 2002, s. 194–223.

<sup>5</sup>WILLIAM G. DEVER, What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know it?, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, s. 263.

<sup>6</sup>KEITH WINDSCHUTTLE, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, New York: The Free Press, 1996.

<sup>7</sup>DEVER, What Did the Biblical Writers Know, s. 290nn; tentýž v přednášce Archeology, History-Writing, and Ancient Israel na kongresu SBL v San Antoniu v listopadu 2004.

<sup>8</sup>Viz RENDSBURG, Down with History.

<sup>9</sup>Uvádí WHITELAM, Representing Minimalism, s. 194–223.

<sup>10</sup>THOMAS L. THOMPSON, *The Historicity of Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: de Gruyter, 1974.

Kanaďan John Van Seters<sup>11</sup> a Američan Norman Gottwald.<sup>12</sup> Tito autoři zpochybnili dosavadní konsenzus, který stavěl na archeologickém bádání William F. Albrighta, praotce situoval do pozdní doby bronzové (1550–1200 př. n. l.), počítal s dobytím země Izraelci příšlymi zvenčí i s obdobím soudců, předcházejícím době královské. Na základě dvojího typu informací, jednak archeologických nálezů, jednak literárních analýz a srovnání, označují naopak minimalisté podstatnou část biblických dějepravných textů za produkci pozdní doby železné (600–330) či ještě pozdější. Výstřelem z Aurory minimalisticke revoluce se stala v roce 1992 kniha Philipa R. Daviese, *In Search of Ancient Israel*.<sup>13</sup> Vzhledem ke skutečnosti, že se gramotnost na území země Izraele rozšířila až v 8. stol. př. n. l., musí také *veškerá* literární produkce pocházet z této, pravděpodobně však spíše ještě pozdější, poexilní doby. Vládoucí, Peršanům loajální vrstva židovských kolonistů navrátivších se z exilu, má nyní k dispozici pět písářských škol. Písáři překládají vůdcovský nárok této vrstvy do příběhu z bájně minulosti Izraele. Výsledek „pátrání po starověkém Izraeli“ je tedy dle Daviese negativní. Badatel tento závěr zabsolutní a napříště odmítne dobu předexilní ve svých pracích vůbec tematizovat. Jak zdůrazní jiný z dnešních koryfeů hnutí, Dán Niels Peter Lemche, dává Bible *minimum* dějinných informací o svém předmětu. Zato však poskytuje maximum informací o době svého vzniku. „Měli by nám proto říkat maximalisté,“<sup>14</sup> míní Lemche ironicky.

V závěru své studie shrnuje Lemche postoj minimalistů do následujících tezí.<sup>15</sup> Současné bádání prý ukazuje, že 1) příběhy praotců neobsahují ani špetku reálné historie („nothing to do with history“), že 2) také exodus a dobytí země jsou fikcí („it never happened“), že 3) období soudců je pouhou sérií hrdinských, zpravidla místně vázaných legend („the stories about the judges ... belong among the genre of heroic tales“), že 4) království Davida a Šalomouna, tedy období tzv. spojené monarchie, je rovněž fikcí

<sup>11</sup>JOHN VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press, 1975; JOHN VAN SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven: Yale University Press, 1983.

<sup>12</sup>NORMAN K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE*, Maryknol: Orbis Books, 1979.

<sup>13</sup>PHILIP R. DAVIES, *In Search of Ancient Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

<sup>14</sup>NIELS PETER LEMCHE, *On the Problems of Reconstructing Pre-hellenistic Israelite (Palestinian) History*, in LESTER L. GRABBE, *Like a Bird in Cage: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, London/New York: Sheffield Academic Press + Continuum Imprint, 2003, s. 150–167. Studie původně otištěna v *Journal of Hebrew Scriptures* 3/1, 2000, k dispozici na <http://www.jhsonline.org/>.

<sup>15</sup>LEMCHE, *On the Problems of Reconstructing*, s. 163nn.

(„Jerusalem was at most a village or a small town“). Dále, že 5) během tzv. exilu zůstala většina obyvatelstva, zejména jeho nižší vrstvy, v podmaněné zemi („there was no empty land as postulated by Biblical books“). Pokud je o 6) perské období, to představuje jakousi „temnou skvrnu“ na historické mapě Izraele, nevíme o něm takřka nic („we know almost nothing about this period“). 7) Měli bychom se proto snažit o rekonstrukci předhelénistických dějin, které by se chtěly opírat pouze o Starý zákon („there is no way this image in the Bible can be reconciled with the historical past of the region“).

### 3. Teze zblízka

Lemcheho souhrn představuje vhodnou osnovu k představení hnutí i jeho koryfejí. Na rozdíl od severoamerické scény nevzbudí v domácích poměrech žádnou zvláštní senzaci tvrzení, že 1) příběhy praotců nejsou historií. Patří k obecným východiskům německy hovořící kontinentální teologie, vyznačené jmény Julia Wellhausena, Albrechta Alta i Gerhard von Rada, že za příběhy o praotcích spatřuje bohaté dějiny kulturně-náboženské tradice a s jejich historicitou nepočítá.<sup>16</sup>

Také tvrzení, že 2) exodus a dobytí země jsou fikcí, nevzbudí na starém kontinentě zvláštní rozruch. Toto tvrzení se opírá o práce již zmíněného Normana Gottwalda a George E. Mendenhalla.<sup>17</sup> Oproti modelu *exogennímu*, který vychází z biblické zprávy o putování pouští a obsazení země více než 40 tisíci Izraelců, počítáno bez dětí,<sup>18</sup> případně modelu postupné infiltrace, s nímž přišli němečtí starozákonníci Albrecht Alt<sup>19</sup> a Leonhard Rost,<sup>20</sup> přicházejí předchůdci minimalistů s modelem *endogenním*, který vznik judské státnosti líčí jako vnitřní sociologickou změnu. Podle marxisty Gottwalda šlo o revoluci pohorských polonomádů, kteří se zmocní měst a vytvoří rovnostářské království. Zatímco Gottwald tyto procesy stále ještě situuje do doby předexilní, odmítají Lemche, Davies či White-lamb vůbec představu, že by v předexilních dobách existovala vědomě se od okolí odlišující identita monoteistického Izraele. Konzervativnější ba-

<sup>16</sup>GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I.*, München: Christian Kaiser, 1962<sup>4</sup>, s. 179nn.

<sup>17</sup>GEORGE E. MENDENHALL, *The Hebrew Conquest of Palestine*, in *Biblical Archeologist* 25/1962, s. 66–87.

<sup>18</sup>Ex 12,37 a Nu 1,46; srov. Jz 4,13

<sup>19</sup>ALBRECHT ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Leipzig: Reformationsprogramm der Universität Leipzig, 1925.

<sup>20</sup>LEONHARD ROST, *Weidewechsel und altisraelischer Festkalender*, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 66 (1943), s. 205–216.

datelé samozřejmě poukazují na již zmíněnou Merenptahovu stélu z konce 13. stol., která o Izraeli jako o svébytné societě ve svém výčtu pokořených útvarů hovoří.<sup>21</sup> Jenomže tato zmínka nevyovídá nic o etnicitě, kulturní přínaležitosti či dokonce teologických představách této society; snad pouze to, že se, jako mnoho jiných skupin dřívější i pozdější doby identifikuje s kenaanským božstvem El. Motiv vyjití ze Egypta a obsazení „zaslíbené země“ samozřejmě patří k základním důrazům Pentateuchu. V pojetí minimalistů přitom ovšem nejde o ozvuk skutečných událostí doby bronzové, nýbrž o retrojekci situace, kdy se příslušníci elitního babylónského exilu, *bnej ha-góla*, vracejí po nástupu Peršanů v r. 539 př. n. l. do provincie Jehud a svádějí zde s domácími (kteří zůstali; označenými jako Kenaanci) zápas o to, kdo je legitinním dědicem země.

Z takto pojatého vztahu k historicitě Pentateuchu plyne samozřejmě také 3) skepse k historicitě knih Jozue a Soudců. Narativním rámcem obou knih je přechod od putování po poušti k ustavení judské monarchie. Tímto rámcem prosvítá množství aitologického materiálu a místně vázaných legend. Novému zájmu minimalistů se těší rozsáhlé kapitoly knihy Joz (11,16–22,34), týkající se rozdělení země Izraele. Seznamy měst a území mají důležitou kvalifikační roli a souvisejí s výše zmíněným zápasem o legitimitu poexilních představitelů společenství. „Agenda Jozuova etnický čistého Izraele odpovídá Ezdrášovi,“ tvrdí Niels P. Lemche.<sup>22</sup> V minimalistické dějinné rekonstrukci samozřejmě nemá místo amfiktyonie, výkladový model Martina Notha, který spatřoval vznik Izraele analogicky řeckým obcím, nezřídka v počtu dvanácti, spojeným údržbou konkrétního kultu.<sup>23</sup>

Skepse minimalistů zahrnuje také 4) období tzv. spojené monarchie a postavy zakladatelů davidovské dynastie, Davida a Šalomouna, stejně jako jejich předchůdce, Benjamínovce Saula. Právě kolem otázky spojené monarchie se pozice minimalistů odlišuje od hlavního proudu starozákonních badatelů – a právě v této otázce se vzájemná diskuse obou táborů ocitá ve vypjaté emocionálních polohách, při nichž účastníci sporu nešetří

<sup>21</sup> „Knížata jsou pokořena a jen říkají: Šalom. Žádný příslušník Devíti luků (podrobenců Egypta) už nezvedá hlavu, Cekenu je poražen, Chatti je v klidu, Kanaan je zbědovaný, Aškalón dobyt, Gezer uchvácen, Jenoam již neexistuje. Izrael je zpustošen a nemá plody.“ Citováno podle ALFRED JEPSEN, *Královská tažení ve starém Orientu*, Praha: Východní, 1987, s. 102.

<sup>22</sup> NIELS PETER LEMCHE, *The Old Testament – A Hellenistic Book?*, in LESTER L. GRABBE, *Did Moses speak Attic?: Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, s. 287–318

<sup>23</sup> MARTIN NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

výpady *ad hominem*.<sup>24</sup> Data, z nichž přitom obě skupiny vycházejí, jsou v podstatě totožná. Jsou výsledkem archeologických kampaní 80. a 90. let, kterých se příslušníci obou skupin účastnili bok po boku. Prominentního postavení zde ovšem díky své účasti na kampaních v Beer Ševě, Šilu, Megidu aj. dosáhl tel-avivský archeolog Israel Finkelstein, jehož popularizující příběh dějin Izraele vyprávěný na základě relativně nedávných kampaní soudobé izraelské archeologie je nyní přístupný také v češtině.<sup>25</sup> Radikálně odlišné závěry obou jsou výsledkem jejich odlišné interpretace, vycházející z odlišné hermeneutiky, zcela tak, jak ji v úvodním citátu formuloval Gary Rendsburg. „Němá“ data týkající se období přepokládaného vzniku státní formace a odpovídající spojené monarchii, tedy 11.–10. stol. př. n. l., hovoří o prudkém nárůstu osídlení hornatého středohoří. Populace nepřesahující koncem 13. stol. př. n. l. Počet 20 tisíc dosáhla v 10. stol. 75 až 100 tisíc. Během tohoto období dochází k zakládání nových sídlišť, stále častěji městského typu.<sup>26</sup> I když pro toto období neexistuje přímý doklad o zakládajících postavách davidovské dynastie, považuje William G. Dever popsany kulturní a stavební vzestup za důsledek centralizace moci v Jeruzalémě. „Kdyby brány a městské hradby v Gezeru nevybudoval biblický Šalomoun, museli bychom si takového krále vymyslet – jen s jiným jménem,“ podpírá svou pozici bonmotem.<sup>27</sup> Toho má arci jeho argument zapotřebí, neboť i autoři, kteří nemají k minimalistům nejbliže, přijímají interpretaci Davida Ussishkina a Israele Finkelsteina, kteří objevená opevněná města Megido, Gezer a Chasor, hlavní trumfy tzv. „šalomounovského osvícenství“, datují spíše do století 9. Památky tedy svědčí spíše o velikosti a vzmachu Omríovce Achaba.<sup>28</sup> Z 9. století se také pochází další přímé zmínky o rozdělených královstvích, především o království severním. Stéla moábského

---

<sup>24</sup>Viz takřka každou stránku v DEVER 2001. Z druhé strany na internetu THOMAS L. THOMPSON, On Reading the Bible for History: A Response, in *Journal of Biblical Studies*, 1/3 (2001), [http://journalofbiblicalstudies.org/Issue3/Short\\_Study/on\\_reading\\_the\\_bible\\_for\\_history.htm](http://journalofbiblicalstudies.org/Issue3/Short_Study/on_reading_the_bible_for_history.htm).

<sup>25</sup>ISRAEL FINKELSTEIN a NEIL ASHER SILBERMAN, *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Vyšehrad: Praha, 2007, původně jako ISRAEL FINKELSTEIN a NEIL ASHER SILBERMAN, *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Israel and the Origins of Its sacred Texts*, New York: The Free Press, 2001.

<sup>26</sup>Takto shodně DEVER, *What Did the Biblical Writers Know*, s. 110nn; ale také ISRAEL FINKELSTEIN, *The Rise of Early Israel: Archeology and Long-term History*, in SHMUEL AHITUV, *The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archeological Perspective*, Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 1998, s. 7–39.

<sup>27</sup>DEVER, *What Did the Biblical Writers Know*, s. 133.

<sup>28</sup>JAMES M. MILLER, *Separating the Solomon of History from the Solomon of Legend*, in LOWELL K. HANDY (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of Millenium*, Leiden–New York–Köln: Brill, 1997, s. 1–24.

krále Měši hovoří o Omrím [myslí ovšem spíše Omríovce] jako o králi Izraele,<sup>29</sup> na mohutných asyrských sochách býků z Kalachu popisujících Šalmaneserovo tažení jsou zmíněny dávky, které kromě Týrských a Sidónských Asyřanovi odvedl „Jehú z domu Humrího.“<sup>30</sup> Faktem zůstává, že přesné okolnosti vzniku obou království, jakož i otázka, zda v předasyrském období tato království existovala spojena v jeden politický útvar, leží mimo dosah jednoznačné evidence. Platí to ovšem také na adresu minimalistů, kteří jakékoli úvahy o zakladatelské postavě Davida apriorně odmítají. Jeho role zakladatele dynastie je ovšem vzhledem k tomu, že i mezi svými nepřáteli je jeruzalémský král znám v 9. stol. jako někdo „z domu Davida“,<sup>31</sup> více než důvodná. Zajímavý doklad značného stáří tradic, které se patrně dlouho předávaly ústně, než byly zachyceny písemně, o Davidově zbojnickém a žoldněřském období (1S 22–30) předkládají ve své poslední knize Israel Finkelstein a Neil A. Silberman.<sup>32</sup> Všimají si, že David v těchto příbězích operuje na jihu, nikdy však nenarazí na Beer Ševu nebo Arad, judská centra vybudovaná teprve v 9. stol. př. n. l. Zato je opakovaně hostem v Gat, který zřejmě zaujímá vůdčí místo v pelištejské pentapoli. Jak plyne z archeologických průzkumů, ale i ze zmínky v 2Kr 12,17, utrpělo město v 9. století zdrcující porážku a svého původního postavení se již nikdy nedomohlo. „Je tedy nepravděpodobné, že by si někdo, kdo žil později než v 9. století, vybral město Gat, aby hrálo tak důležitou roli v příbězích

<sup>29</sup>Text Měšovy stély v detailním moábském písmu, v transliteraci do kvadrátního písma a v německém překladu in KARL JAROŠ, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel: Für den Hebräischunterricht bearbeitet, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk: Fribourg 1982. Český překlad je uveden v ALFRED JEPSEN, Královská tažení ve starém orientu: Prameny k dějinám starověké Palestiny, Praha: Vyšehrad 1987.

<sup>30</sup>WILLIAM W. HALLO, Context of Scripture II, Leiden/Boston: Brill, 2000, s. 267.

<sup>31</sup>Zmínku o „domě Davidově“ obsahuje aramejský nápis objevený v roce 1993 v Tel Danu, na místě biblického severoizraelského města Dan. Dva kusy původní bazaltové stély původně čtvercového tvaru o stranách zhruba 35 cm připomínají patrně – ovšem z pohledu druhé strany – Achajášovo a Jóramovo tažení proti amarejskému králi Chazaelovi (viz 2Kr 8,25–29). Přeloženo podle fotografií stély, její transliterace v encyklopedii Wikipedia a s přihlédnutím k překladu André Lemaira, tamtéž (čísla udávají řádek):

3 I ulehl otec můj a odešel ke svým [předkům]. I vystoupil král I[z]-

4 raele proti zemi mého otce. Hadad mě však učinil králem

5 a Hadad šel přede mnou. I oddělil jsem se od sed[mi ?]

6 svého království a pobil jsem [sedm]desát

7 [ vo]zů a tisíce koní. [I zabil jsem Jehó]rama, syna

8 krále Izraele . A za[bil jsem také Achaz]jahú sy[na Jehórama krá-]

9 le domu Davidova. I obrátil jsem [jejich města v trosky] a

10 jejich zemi [v prach].

<sup>32</sup>ISRAEL FINKELSTEIN a NEIL ASHER SILBERMAN, David and Salomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition, New York: The Free Press, 2006.

o Davidovi, kdyby zde nebyla vzpomínka, lidová tradice o jeho někdejší slávě<sup>33</sup> – a o dočasné kariéře, kterou v něm David udělal.

Další teze minimalistů se týká až 6. stol. př. n. l. Podle ní 5) *během tzv. exilu zůstala většina obyvatelstva Judska ve své zemi*. Toto tvrzení se opírá o archeologickou evidenci, která nnesvědčí o masových přesunech obyvatelstva. Příznačný spor o tzv. *Babylonian Gap*, „babylónský přerýv“, se v této věci strhl v letech 2002 až 2004 mezi autorem, který má blízko k východiskům minimalismu, jezuitou Josephem Blenkinsoppem, a mezi izraelským archeologem Ephraimem Sternem z Hebrejské university v Jeruzalémě. Blenkinsop<sup>34</sup> na stránkách časopisu *Journal for the Study of the Old Testament* hovoří o deportaci nepočtených elit a Sternovi, autoru klasické archeologické ecyklopedie,<sup>35</sup> vyčítá záměrné vytváření obrazu prázdné země, jež je znovu osídlena navrátilci perského období. Ze Sternova obrazu prý prosvítá moderní ideologie sionismu, postavená také – v klasickém Herzelově podání – na představě „lidu bez země a země bez lidí.“ Stern<sup>36</sup> ovšem toto nařčení odmítá a v odpovědi na Blenkinsoppovu výzvu uvádí řadu archeologických lokalit (Jeruzalém, Lakíš, Ejn Gedi, Arad a mnohá další místa), jejichž nálezy datované do první poloviny 6. století př. n. l. svědčí o zkáze měst a následném vylidnění. Jakkoliv je upozornění na skrytou politickou agendu jistě užitečné (v této souvislosti zmiňme také radikální odmítnutí „izraelocentrického“ pojetí dějin svaté země Keitha Whitelama<sup>37</sup> ze Sheffieldu), nemůže samo nahradit mravenčí práci na lokalitách z dotyčného období. Teprve na základě této práce lze formulovat závěry o osídlení Judska v období exilu.<sup>38</sup> Samotný pojem „období exilu“ je vzhledem k tomu, o jak krátké období jde (v biblickém líčení

<sup>33</sup>FINKELSTEIN, David and Salomon, s. 39.

<sup>34</sup>JOSEPH BLENKINSOPP, *The Bible, Archaeology and Politics or The Empty Land Revisited*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 27/2 (2002), s. 169–187; DANIEL L. SMITH, *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington: Meyer-Stone, 1989.

<sup>35</sup>EPHRAIM STERN, *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*. Includes bibliographical references, Jerusalem: Carta, 1993.

<sup>36</sup>EPHRAIM STERN, *The Babylonian Gap: The Archeological Reality*, in *Journal for the Study of the Old Testament*, 28/3 (2004), s. 273–277.

<sup>37</sup>KEITH WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London/New York: Routledge, 1996

<sup>38</sup>Příkladem takové mravenčí práce kniha CHARLESE E. CARTERA, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, analyzující osídlení Judy v průběhu exilního období. Oč více konkrétních dokladů a statistik kniha přináší, o to méně závěrů předkládá. Celkové vyznění knihy však ukazuje jasně, že naprosté většiny obyvatelstva země Izraele se jednorázový transfer do Mezopotamie v 6. století nedotkl.



pouze 38 let mezi roky 586 a 538), třeba chápat spíše jako předěl, oddělující období pozdního judského království od období perského protektorátu. Jak je zřejmé z vlastního vyprávění Bible, představuje exil výchozí bod nového počátku, nikoli však jeden určitý bod na časové ose. Bible tak může vyprávět paralelní příběh exilu (např. Ester) i doby poexilní (Ezdráš–Nehemjáš).

Podívejme se na tvrzení, že 6) *perské období představuje jakousi „temnou skvrnu“*, o tomto období *nevíme takřka nic*. Biblické knihy, které o tomto exilním období vyprávějí, pocházejí až z doby helénistické. Nepřímo ovšem mnohé právě o perském období prozrazuje Pentateuch. Novou hypotézu o jeho vzniku, opírající se o text Ezd 7,25–6,<sup>39</sup> předložili v 80. letech iranolog Peter Frei a starozákonník Klaus Koch.<sup>40</sup>

Z uvedeného proto prý vyplývá, že bychom se měli 7) *vzdát snah o rekonstrukci před-helénistické fáze dějin prováděných na základě Starého zákona*. Zde se rozpojení Bible jakožto zdroje historických informací na jedné a literárního díla na druhé straně dokonává. V úvodu své studie o aspektech kanonizace Hebrejské bible<sup>41</sup> vyjadřuje Philip R. Davies rozpaky nad tím, že kniha vychází v edici „Library of Ancient Israel.“ Jde totiž prý o literaturu helénistickou, ze století 4. a pozdějších. Tam, kde tato literatura pracuje se staršími motivy a tradicemi, nejde přísně vzato o literaturu Izraele, nýbrž o – z dnešního hlediska heterodoxní – tvorbu obyvatel judského a efraimského středohoří. Izrael v biblickém slova smyslu je až výtvozem této pozdní fáze literárního růstu.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> „Ty, Ezdráši, podle moudrosti svého Boha, která je ti svěřena, ustanovíš soudce a rozhodčí, kteří budou rozhodovat pře všeho lidu v Zaeufratí, totiž všech, kteří se znají k zákonům tvého Boha. A kdo je neznají, ty budete vyučovat. Nad každým, kdo nebude svědomitě zachovávat zákon tvého Boha a zákon království (בְּכָל־הַדָּבָרִים אֲשֶׁר־צִוֶּהְךָ אֱלֹהֶיךָ וְאֲשֶׁר־צִוֶּהְךָ הַמֶּלֶךְ), bude vynesen rozsudek smrti nebo vyhnanství, peněžité pokuty nebo vězení.“

<sup>40</sup> PETER FREI a KLAUS KOCH, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, Vandenhoeck & Ruprecht: Fribourg, Gottingen, 1984. O hypotéze a její recepci viz PETR SLÁMA, „Zákon Boha tvého a zákon krále“ (Ezd 7,26): Mojžíšova Tóra jako akreditační dokument židovského společenství doby Ezdrášovy? V tomo čísle SAT, s. 112. Tóru prý v 6. či 5. stol. autorizovala perská moc podobně, jako to učinila s posvátnými texty, kronikami i kultickými objekty jiných národů perského soustátí. Hypotéza se dočkala značné pozornosti, ale i kritiky, zejména z konzervativních kruhů odmítajících představu vnějších vlivů při vzniku Tóry. V pohledu minimalistů je ovšem tato hypotéza až příliš důvěřivá k nejmladším částem Bible, jakoby snad knihy Ezdráš–Nehemjáš či Ester byly méně literaturou, méně fikcí, než Pentateuch.

<sup>41</sup> PHILIP R. DAVIES, Scribes and Schools: The Canonisation of the Hebrew Scriptures, Louisville: Westminster John Knox, 1998.

<sup>42</sup> V podobném duchu píše LEMCHE, On the Problems of Reconstructing, s. 167: „It is simply an invented history with only a few referents to things that really happened or existed. From an historian's point of view, ancient Israel is a monstrous creature. It is something

Charakteristickým rukopisným znakem minimalistické produkce se proto stávají různé formy paralelního uchopení dějin Izraele.<sup>43</sup> Proti sobě staví tyto práce jednak obraz událostí v zemi Izraele druhého a prvního tisíciletí př. n. l., získaný na základě nové archeologie, jednak obraz, který o dějinách země a lidu Izraele podává Bible.<sup>44</sup>

#### 4. Předchůdci a soupeřníci

Podle místa vzniku a dosavadního působišť je starozákonní minimalismus především anglosaskou a skandinávskou záležitostí. K přímým předchůdcům hnutí patří tři již zmínění autoři Thomas L. Thompson, John Van Seters a Norman Gottwald. Pozdější tituly dvou prvně jmenovaných lze již bez rozpaků počítat k tvorbě minimalistů. Zdá se, že část anglosaských a skandinávských badatelů prodělává s jistým zpožděním šok i nadšení z toho, že se teologie otevřela humanitním, osvícensky definovaným disciplínám. Kontinentální, německy hovořící teologie měla na trávení obdobného šoku dvě století. I když se také Němci věnovali archeologii svaté země, dělo se tak ve stínu archeologických kampaní anglických a francouzských. Vlastní zájem německé biblistiky proto měl proto většinou své těžiště spíše v literárně-kritické analýze Bible, jak ji na excelentní vyši v 19. a počátkem 20. století pěstovali Julius Wellhausen, Hermann Gunkel aj., než v dějinných rekonstrukcích. Ty, pokud podnikány, měly posloužit jako rekonstrukce „zasazení v životě“ biblických textů, o něž jde především.

Oproti tomuto přístupu se mnozí anglosaští, zejména američtí biblisté, vydali na půdu, tehdy velmi slibně a pevně vypadající, archeologické ověřitelnosti Bible. Kolem poloviny 20. stol. n. l. slibovala tzv. biblická archeologie, jak ji pěstoval především William F. Albright<sup>45</sup> a jeho škola, dát Bibli v mnohém zapravdu. Je to právě toto nereflektované spojení starozákonní teologie a archeologie, jež je terčem kritiky minimalistů.

---

sprung out of the fantasy of biblical historiographers and their modern paraphrasers, that is, the historical-critical scholars of the last two hundred years.“

<sup>43</sup>Viz pokus o kontrafaktuální dějiny Izraele, kterým je věnováno dvojčíslo *Biblical Interpretation* 8/1–2 (2000) s úvodní studií J. CHERYL EXUM, *Why virtual History? Alternatives, Counterfactuals, and History*, s. 1–7 a příspěvky – mimo jiné – všech koryfejí minimalismu: Keitha Whitelama, Lestera L. Grabbeho, Susan Ackerman, Thomase L. Thompsona, Ernesta Axela Knaufa, Ehuda Ben Zvi, Diany Edelman, Roberta P. Carrolla, Nielse Petera Lemcheho, Josepha Blenkinsoppa, A. Graeme Aulda, Philips R. Daviese a dalších.

<sup>44</sup>Viz např. NIELS PETER LEMCHE, *The Israelites in History and Tradition*, Louisville/London: Westminster John Knox/SPCK, 1999.

<sup>45</sup>WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1940.

Solitérským předchůdcem minimalistických postojů byl ovšem od 70. let 20. století heidelberský starozákonník, archeolog a koptolog Bernd Jørg Diebner.<sup>46</sup> V programové stati N. P. Lemcheho, z níž jsme vyšli při charakteristice hnutí v úvodu této statě, Lemche Diebnera nikoli náhodou souhlasně cituje.<sup>47</sup> Při své nevšední erudici archeologické ovšem Diebner nezapře, že – a to jej odlišuje od většiny minimalistů – jeho zájem platí především Bibli a jejímu výkladu v církvi. Pozdní datování biblických textů jej nevede k nezájmu o tyto texty, nýbrž naopak k tomu, že jim a často nepovšimnutým detailům jejich formulací věnuje bedlivou pozornost. Dohromady totiž, ve svém kanonickém tvaru, podávají plastický obraz vzájemného působení různých „eklesiologií“ (tedy teorií o tom, kdo *k nám* patří a kdo nikoli) judaismu před přelomem letopočtu. Tyto eklesiologie jsou v Bibli v pozoruhodném napětí – a je to právě fakt jejich kanonicity, co jim zajišťuje slyšení i v průběhu dějin výkladu Bible.<sup>48</sup>

Syntetizujícím dílem, které se s překvapivou suverenitou pohybuje napříč úzce vymezených mantinelů jedné disciplíny, je kniha současného římského historika Blízkého východu Maria Liveraniho, nazvaná *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*<sup>49</sup> (česky jako „Za Bibli: Antické dějiny Izraele“). V úvodní části knihy, nazvané *una storia normale*, normální dějiny Izraele, předkládá jakýsi opatrně minimalistický obraz minulosti Izraele – počínaje přírodními podmínkami v době bronzové, přes proces postupné sedentarizace a urbanizace až po vznik monarchií. Liverani nevyklučuje krátké období spojené monarchie Davida a Šalomouna, obě části, severní i jižní, ale sleduje po většinu svého pojednání zvlášť. Ve druhé části pak vypráví, jak vznikla *una storia inventata*, vytvořené dějiny. V této části popisuje poexilní kontext vzniku základních tradičních motivů Starého zákona (motivu praotců, dobytí země, působení soudců, apod.).

Také v německé jazykové oblasti se v posledních letech některé okázale prezentované závěry minimalistů stávají všeobecně sdíleným východiskem. V některých otázkách, ovšem bez objevitelských famfár, protože

<sup>46</sup>K jeho obsáhlé bibliografii viz MARTIN PRUDKÝ, Starozákonní biblika v poslední dekádě 20. století, in *Teologická reflexe* 9/2 (2003), s. 123. Viz také Diebnerovu ukázkou práce se zdánlivě historickou zprávou Bible v tomto čísle SATu, s. 31.

<sup>47</sup>LEMICHE, On the Problems of Reconstructing, s. 156.

<sup>48</sup>BERND JØRG DIEBNER, „Ekklesiologische Aspekte einer Kanon-Hermeneutik: der Hebräischen Bibel (TNK)1“, in *Dilheimer Blätter* 14 (1996), s. 15–32; viz také jeho přednášku „Erwägungen zu einer ekklesiologischen Kanon-Hermeneutik“, přednesenou na UK ETF v Praze 28. března 2006.

<sup>49</sup>MARIO LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma/Bari: Editori Laterna, 2003; anglicky v překladu Philipa R. Daviese (!) a Chiary Peri jako MARIO LIVERANI, *Israel's History and the History of Israel*, London: Equinox, 2006.

přece jen v mnohém navazuje na staletí německého a švýcarského bádání, dospívá k podobným postojům jako minimalisté také bernský starozákonník Ernst-Axel Knauf.<sup>50</sup> Jiným příkladem pečlivé práce s dostupnou epigrafikou a archeologickou evidencí, ale i příkladem střízlivé rekonstrukce dějin biblických království Izraele a Judy, která ovšem v mnohém minimalistům dává zapravdu, je didakticky velmi zdařilá kapitola „Dějiny a náboženské dějiny antického Izraele“ z pera lipské starozákonnice Angeliky Berlejung, která je součástí nového německého úvodu ke Starému zákonu.<sup>51</sup>

## 5. Myšlenková východiska

V souvislosti s literární tvorbou minimalistů se často hovoří o postmoderní dekonstrukci. Mnozí z nich skutečně vycházejí z Haydena Whitea<sup>52</sup> podle něhož je právě tvrzení o koherenci dějin velkým mýtem. Hledat v dějinách spojitosti a souvislosti znamená vyprávět příběh. Vyprávět příběh pak znamená mýtizovat. Úkolem historika je proto 1) odhalovat poetickou strukturu v prozaicky se tvářících, odborných, textech, jejichž figurativní prvky sugerují, co si má čtenář myslet, a připomínat, že 2) historie není nikdy „o něčem“, nýbrž vždy „pro něco“. Je třeba se ptát, komu mají texty sloužit

Touto klasickou větou hermeneutiky podezření se minimalisté (zcela výslovně a opakovaně např. Philip R. Davies) metodologicky hlásí k marxismu, zejména k verzi jeho italského aktivisty – Antonia Gramsciho, „nejoriginálnějšího marxistického myslitele 20. století.“<sup>53</sup> Gramsci totiž tím, že v marxismu oslabil hegelovské tóny zdůrazňující fatální nevyhnutelnost vývoje, umožnil historikům zkoumat kulturu, resp. – jak Gramsci poví – „kulturní hegemonii“ dané společnosti. Kulturní hegemonií Gramsci rozumí součinnost *institucí, sociálních vztahů a idejí*, které ve společnosti upevňují status quo, a to nikoli nutně nástroji represe, nýbrž tím, že mu

---

<sup>50</sup>ERNST AXEL KNAUF, *Audiatur et altera pars: Zur Logik der Penateuch-Redaktion*, in *Bibel und Kirche* 53 (1998), s. 118–126; ERNST AXEL KNAUF, *From History to Interpretation*, in DIANA VIKANDER EDELMAN (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield: Sheffield University Press, 1991, s. 26–64; TENTÝŽ, *War ‚Biblich-Hebräisch‘ eine Sprache?*, in *Zeitschrift für Althebraistik* 3 (1990), s. 11–23.

<sup>51</sup>ANGELIKA BERLEJUNG, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in JAN CHRISTIAN GERTZ, *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, s. 55–182.

<sup>52</sup>HAYDEN WHITE, *Historicismus, historie a figurativní obraznost*, in *Reflexe* 16 (1996).

<sup>53</sup>PHILIP R. DAVIES, *The “False Pen of Scribes”: Intellectuals Then and Now*, in ALASTAIR G. HUNTER (ed.), *Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll*, London/New York: Sheffield Academic Press/A Continuum Imprint, 2002, s. 118.

dodají zdání přirozeného řádu. Nástrojem udržování tohoto řádu, jehož cílem ovšem není nic jiného než ovládnání podřízených mas, je ideologie. A právě tu prý je třeba odhalovat v projevech kultury, tedy také v jejich textech – ovšem i těch biblických.

Právě tyto „marxistické“ důrazy odlišují minimalisty od čistě literárního, na svět čtenáře orientovaného nebo spirituálního čtení. Norský, v Edinburku působící, badatel Hans M. Barstad proto k pejorativně míněným přízviskům dekonstrukční či postmoderní ironicky oponuje: Minimalisté jsou prý naopak posledními modernisty, pro něž je motorem bádání von-rankeovská otázka, jak to doopravdy bylo.<sup>54</sup>

## 6. Rozpory a rozdíly

Kritiků starozákonního minimalismu není pochopitelně málo. Nepřekvapí odmítnutí z konzervativních křesťanských kruhů. Minimalisté vsutku nejdůsledněji zpochybnili široce rozšířenou představu, že spolehlivost a pravdivost Bible je totožná s její historickou přesností. Takové oslabení historické věrohodnosti biblických příběhů ovšem nezačalo s minimalisty. Dochází k němu opakovaně vždy tehdy, když se pod dojmem změněného obrazu světa stávají některá biblická tvrzení neudržitelnými. V Evropě jsme účastníky tradice tohoto oslabování nejspíše od nástupu osvícenství. Minimalisté jsou zde, jak zdůraznil Hans Barstad, skutečně legitimními dědici evropské historicko-kritické teologie. Vedou-li někteří odpůrci s minimalisty spor kvůli tomu, že odmítají považovat Davida a Šalomouna za historickou postavu, jde zpravidla o tytéž badatele, kteří samozřejmě nepovažují za historicky spolehlivá *biblická vyličení* Mojžíše, Árona či praotců. Minimalisté do krajnosti napnuli tendenci, která má ovšem v Evropě staletou tradici. Je-li teologie reflexí křesťanské víry, není v ní ohled k pravdě něčím náhodným a zbytným, nýbrž čímsi základním a nezbytným. Tento ohled k pravdě s sebou mimo jiné, ale o to samozřejměji, nese povinnost vzít vážně výsledky bádání relevantních vědních oborů.

Podobně jako konzervativní křesťané, ocitají se ovšem také minimalisté v nebezpečí jakéhosi dogmatismu naruby. Bouřlivé diskuse, které jejich provokativní teze vyvolaly, sešikovávají tyto badatele nezřídko do obranných postojů. Od oprávněného dílčího úkolu formulovat dějiny země a lidu Izraele, jako bychom v rukou neměli Bibli, postupují minimalisté často spíše podle zásady formulovat tyto dějiny *především vždy jinak*, než jak je

<sup>54</sup>HANS M. BARSTAD, *History and the Hebrew Bible*, in LESTER L. GRABBE (ed.), *Can a 'History of Israel' be Written?*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 37–64

vypráví Bible. Nevyužito tak zůstává množství biblického materiálu, který je právě při uplatnění archeologických poznatků, historicky plausibilní. Jak minimalistům vyčítá William G. Dever, opomenuto zůstává také množství archeologických nálezů, které do minimalistického obrazu fiktivních dějin předexilního Izraele nezapadají. Proti principiálnímu dějinnému agnosticismu minimalistů používá Dever argumentů Iana Hoddera, který volá po systematické práci na metodice archeologické a historiografické práce.<sup>55</sup> Upozorňuje, že stejně jako archeologické památky, jsou i texty „němé“, dokud je nezačneme číst, tedy interpretovat. Analogicky práci s texty je třeba také artefakty archeologie začít číst – a nikoli pouze katalogizovat a tvrdit, nemůžeme dělat nic víc, než daný artefakt popsát.

Při takto pozdním datování vzniku biblických textů, pojatých jako výrazy dílčích skupinových zájmů uvnitř židovské společnosti a vzniklých ve velmi krátké, poexilní a zřejmě až helénistické době, zcela odpadají představy pentateuchálních pramenů a jejich postupného srůstání. Jak opakovaně kriticky upozornil Izraelec Avi Hurvitz, zůstává pak ovšem pod rozlišovací schopnost minimalistů jednotlivá stádia vzniku hebrejštiny zastoupená v Bibli, která jsou ve své různost podle jeho názoru svědectvím mnohem delšího růstu.<sup>56</sup> Podstatnější námitku uvádí sborníku, věnovaném kritické reflexi minimalismu (a polemicky – s názvukem na výše zmíněné Daviesovo vlajkové dílo minimalismu, knihu *In Search of Ancient Israel – nazvaném In Search of Pre-Exilic Israel*) oxfordský starozákonník Ernest Nicholson. Minimalistům vyčítá jednodimenzionální a monokauzální myšlení.<sup>57</sup> Do minimalistického tábora vrací smečem Daviesovu výtku důvěřivosti (*credulity*) badatelů nekriticky spoléhajících na dějově referenční hodnotu biblického vyprávění. Vypočítává nezdůvodněné předpoklady Daviesovy teze o pěti písarských školách, stojících podle Daviese za vznikem dějové osnovy Tóry a Proroků.<sup>58</sup> Především, o těchto školách nemáme jedinou přímou zmínku v textech. Jejich příslušníci by ale museli napsat dějinný epos biblického Izraele jen proto, aby podpořili

---

<sup>55</sup>IAN HODDER, *Reading the Past: Current Approaches to interpretation in Archeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>56</sup>AVI HURVITZ, 'The Historical Quest for 'Ancient Israel' and the Linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some Methodological Observations', in *Vetus Testamentum*. A quarterly published by the International Organisation for the Study of the Old Testament 47 (1997); AVI HURVITZ, 'Can Biblical Texts Be Dated Linguistically: Chronological perspectives in the historical study of Biblical Hebrew', in *Vetus Testamentum Supplement* 2000, s. 143–160.

<sup>57</sup>ERNEST W. NICHOLSON, 'Current 'revisionism' and the Literature of the Old Testament', in: JOHN DAY, *In Search of Pre-Exilic Israel*, London: T&T Clark International, 2004, s. 17n.

<sup>58</sup>PHILIPS R. DAVIES, *In Search of 'Ancient Israel'*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

hasmonejské nároky na trůn. Toto dílo by vyrůstalo ze značně nepravděpodobného ztotožnění se perských kolonistů s nižší kulturou domácích Kenaanců. Výsledkem by bylo dílo, které velmi silně zdůrazňuje výlučnou poslušnost Hospodinu, nikoli perské vládní moci. Toto dílo je tak komplikované, mnohvrstevné a místy rozporuplné, že je krajně nepravděpodobné, že mohlo vzniknout „od zeleného stolu“ a v krátké době. Předpokládá vznik Starého zákona *tímto způsobem* tedy podle Nicholsona vyžaduje mnohem větší dávku „kredulity“, než více nebo méně kritické spolehnutí se na dějinnou relevanci biblického vyprávění.

Nedostatek metodologické reflexe na straně minimalistů konstatuje také aberdeenský starozákonních Joachim Schaper. Ve své studii *Auf der Suche nach dem alten Israel*<sup>59</sup> ukazuje, že minimalisté objevují Ameriku, když konstatují diskrepanci mezi ději líčenými v Bibli a mezi tím, co lze o minulosti zjistit prostřednictvím jiných zdrojů.<sup>60</sup> Pokud odtud ale minimalisté odvozují své apriorní odmítnutí Bible jako jednoho ze svědků o popisovaných dějích, dopouštějí se oné jednodimenzionálnosti, na níž poukázal Nicholson. Jestliže stírají rozdíl mezi primárním a sekundárním zdrojem, vede to k plošné nepozornosti některým skutečně starým pasážím Bible.<sup>61</sup> Vědeckost dle Schapera nespočívá v tom, že se badatel omezí výlučně na *echte Tatsachen* pravá fakta (které minimalisté ztotožní s okřídlenou instancí *external evidence*, „vnější evidence“, a postaví do protikladu k *Vermutungen und grundlosen Theorien*, „domněnkám a neopodstatněným teoriím“), nýbrž v tom, že – řečeno s Maxem Weberem<sup>62</sup> – vysvětlí „myšlenkové souvislosti jednotlivých problémů.“ Marxistická dichotomie základny a nadstavby a z ní plynoucí zájem především onomu důležitějšímu, totiž základně, je ideologickým rozhodnutím, které není právo komplexnosti popisovaného. Schaper proto jako kategorii, jíž má platit zájem historiků Starého zákona, zavádí *kulturu* starověkého Izraele. Kultura úzce souvisí s ekonomickým fungováním společnosti, zároveň je ale kategorií

<sup>59</sup> JOACHIM SCHAPER, *Auf der Suche nach dem alten Israel? Text, Artefakt und ‚Geschichte Israels‘ in der alttestamentlichen Wissenschaft vor dem Hintergrund der Methodendiskussion in den Historischen Kulturwissenschaften*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 118 (2006), s. 1–21 a 181–196.

<sup>60</sup> Ostře formuluje SCHAPER, *Auf der Suche nach dem alten Israel?*, s. 8: „Aus der Äußerungen Lemches, seines Kobenhagener und seines Sheffielder Kollegen sprechen eine bemerkenswerte Naivität und eine geradezu atemberaubende Unkenntnis der epistemologischen Problematik.“

<sup>61</sup> SCHAPER, *Auf der Suche nach dem alten Israel?*, s. 2.

<sup>62</sup> Česky v MAX WEBER, „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, in MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika* (vybral a uspořádal MILOŠ HAVELKA), Praha: Oikomenh, 1998, s. 7–63.

širší, zohledňující komplexnost všech sil, které jit drží pohromadě a podstatně ovlivňují její chod. V takto pojatém zadání pak samozřejmě texty a jejich interpretace hrají svrchovaně důležitou roli.

## 7. Závěr

Jak tedy v rámci starozákonní disciplíny zhodnotit přínos badatelů souhrnně představených jako minimalisté? Je nesporné, že představují krajní polohu tendence, která je v tomto bádání přítomna od počátku osvěcenství. I kdybychom je ocenili pouze jako zdatné provokatéry, provádějí tím nezbytnou negativní hygienu historického myšlení. Ve svých textech s nepřekonatelnou ironií nastavují zrcadlo klasické akademické biblistice, hovoří o pseudovědecké artikulaci dějpravných příběhů – a o sledování svých ne vždy plně reflektovaných skupinových zájmů.

Tam, kde nejde o pouhou provokaci, ale o alternativní komplexní obraz dějin lidu a země Izraele, otevřený maximálně široké dostupné evidenci (jako například v Liveraniho *Oltre la Bibbia*), jde o přínos biblické teologie, o pomoc při úsilí o porozumění Bibli. Podobně jako v případě mnoho jiných myšlenkových výbojů v rámci historicko-kritického myšlení, měnících dosavadní dějinný obraz, musí křesťanská teologie na tento výboj zareagovat tak, že nově promyslí rozhraní toho, co tvoří podstatu biblické zvěsti, a toho, co představuje její všelijak dobově podmíněné výrazové prostředky.<sup>63</sup>

Didaktické nebezpečí minimalismu spočívá v nesprávném pochopení jeho dějinného agnosticizmu, jeho „vím, že nic nevím.“ Pronáší-li tuto větu na sklonku života filosof, jde o paradoxní vyjádření úžasu nad složitostí světa. Pronese-li tuto větu na počátku studia někdo, kdo se ještě nenamáhal proniknout do spleti dat, jmen a souvislostí, může se tato věta stát zástěrkou pro nechuť k pracnému a zdoluhavému studiu.

Pokud jde o recepci minimalistických podnětů v teologii jakožto systematické reflexi víry, lze říci, že ty vykladačské a teologické přístupy, které se soustředí na text Bible v její kanonické podobě, na vnitřní strukturu Bible a její směřování, ale také přístupy, které sledují působení Bible ve společenství věřících i mimo ně, mohou v minimalismu pozdravit podnět k tomu, aby samy jasněji vyjádřily, že křesťanská víra je ve své podstatě nejen rodu mimetického, nýbrž především *poietického*.<sup>64</sup>

<sup>63</sup>Sám se o to pokouším ve studii PETR SLÁMA, *Bylo nebylo: historie, historicita a pravda Bible*, *Křesťanská revue* 73/4 (2006) s. 31–37 a 73/5 (2006) s. 28–32.

<sup>64</sup>Tento text vznikl za podpory Fulbright-Masarykova stipendia v rámci projektu ME659.



**Keywords:**

minimalism in the OT studies – historicity of Bible – history writing – Marxist interpretation.

**Klíčová slova:**

starozákonní minimalismus – minimalismus – historicita Bible – historiografie – marxistická interpretace.

## Kontaktní adresy přispěvatelů

DR. VIKTOR BER, Evangelikální teologický seminář, Stoliňská 2417/41a,  
193 00 Praha - Horní Počernice, viktor.ber@etspraha.cz

PROF. MICHAEL B. DICK, Siena College, 515 Loudon Road, Loudonville,  
NY 12211-1462, USA, dick@siena.edu

PROF. BERND JØRG DIEBNER, Bannholzweg 11, D-69168 Wiesloch,  
Německo, bjd@junior-net.de

DR. JAN DUŠEK, Univerzita Karlova v Praze: Evangelická teologická  
fakulta, POB 529, Černá 9, 115 55 Praha 1, dusek@etf.cuni.cz

DR. DAVID JAVORNICKÝ, Římská 43, 120 00 Praha Vinohrady,  
david.javornicky@gmail.com

DR. JENŐ KISS, Institutul Teologic Protestant Cluj, 400268 Cluj, Str.  
Postăvaru 33, Rumunsko, kissjeno@proteo.hu

MGR. LUKÁŠ KLÍMA, evangelická fara, 539 44 Proseč u Skutče č. 120,  
lukakl@seznam.cz

DOC. MARTIN PRUDKÝ, Univerzita Karlova v Praze: Evangelická  
teologická fakulta, POB 529, Černá 9, 115 55 Praha 1,  
prudky@etf.cuni.cz

DR. PETR SLÁMA, Univerzita Karlova v Praze: Evangelická teologická  
fakulta, POB 529, Černá 9, 115 55 Praha 1, slama@etf.cuni.cz