

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky
Filologie – Teorie a dějiny literatur zemí Asie a Afriky

Mlada Mikulicová

**OBRAZ NEBESKÉHO SHROMÁŽDĚNÍ VE STARÉM ZÁKONĚ
A LITERÁRNÍ PARALELY
STAROVĚKÉHO PŘEDNÍHO VÝCHODU**

**The Heavenly Council Imagery in the Old Testament
and Its Parallels in the Literatures of the Ancient Near East**

Disertační práce

školitel Prof. PhDr. Jaroslav Oliverius, CSc.

2007

Prohlašuji, že jsem disertační práci sepsala samostatně
s využitím uvedených pramenů a literatury.

Praha, 15. 3. 2007

S úctou a vděčností si nesmírně cením jemného, moudrého a pečlivého vedení svého školitele profesora PhDr. Jaroslava Oliveria. Jeho rady a podněty uchovávaly směr uprostřed poněkud širokého a zmítavého proudu rozmanitých myšlenek a motivů, souvisejících s tématem této disertační práce.

Za povzbuzující rozhovory zvláště v počátcích studia starověkých literatur děkuji profesoru ThDr. Janu Hellerovi z Evangelické teologické fakulty, za dědictví starozákonní interpretace vděčím P. Josefu Hřebíkovi, ThD. SSL., z Katolické teologické fakulty, za podněty v oblasti materiální kultury starověku Jaroslavu Krejčímu, Ph.D., z Českého egyptologického ústavu a PhDr. Nei Novákové, za přátelské konzultace a četné věcné rady Mgr. Pavlu Čechovi a Mgr. Tomáši Maříkovi z Ústavu srovnávací jazykovědy.

Mlada Mikulicová

POUŽITÉ ZKRATKY

1. Biblické knihy, pseudoepigrafa

Hebrejský kánon (BHS)

Gn	Genesis	Nah	Nahum
Ex	Exodus	Hab	Habakuk
Lv	Leviticus	Sof	Sofoniáš
Dt	Deuteronomium	Ag	Aggeus (Haggaj)
Joz	Jozue	Zach	Zacharjáš
Sd	Soudců	Mal	Malachijáš
1 Sam	První kniha Samuelova	Ž	Žalmy
2 Sam	Druhá kniha Samuelova	Job	Job
1 Král	První kniha královská	Př	Kniha přísloví
2 Král	Druhá kniha královská	Kaz	Kazatel
Iz	Izajáš	Pl	Pláč
Jer	Jeremjáš	Est	Ester
Ez	Ezechiel	Dan	Daniel
Oz	Ozeáš	Ezd	Ezdráš
Jl	Joel	Neh	Nehemjáš
Am	Amos	1 Kron	První kniha kronik
Jon	Jonáš	2 Kron	Druhá kniha kronik
Mich	Micheáš		

Targúmy, kumránské spisy

Tg Dt	Targúm Deuteronomium
Tg Iz	Targúm Izajáš
Tg Job	Targúm Job
CD	Damašský spis (Cairo Document)
1QH	Chvalozpěvy (<i>Hôdajôt</i>)
1QIs ^a	Velký Izajášův svitek
1QS	Řád komunity (<i>Serech hajjāhad</i>)
4QŠirŠab	Andělská liturgie (<i>Šîrôt 'ôlhaššabbat</i>)

Řecké starozákonní knihy a pseudoepigrafa

Mdr	Kniha Moudrosti
1 Bar	První kniha Bárúchova
1 Hen	První kniha Henochova
3(4) Ezd	Třetí (Čtvrtá) Ezdrášova
Jub	Kniha jubilejí
TAbr	Abraháмова závěť
TLevi	Léviho závěť

Nový zákon

Mk	Markovo evangelium	Ef	List Efesanům
Mt	Matoušovo evangelium	Flp	List Filipanům
Lk	Lukášovo evangelium	Kol	List Kolosanům
Jan	Janovo evangelium	2 Tim	Druhý list Timotejovi
Sk	Skutky apoštolů	1 Jan	První list Janův
Řím	List Římanům	2 Petr	Druhý list Petřův
1 Kor	První list Korint'anům	Žid	List Židům
2 Kor	Druhý list Korint'anům	Zj	Janovo Zjevení

2. Bibliografické zkratky

AB	The Anchor Bible
ABD	The Anchor Bible Dictionary
AD	The Assyrian Dictionary
AEHL	Archaeological Encyclopedia of the Holy Land
ANEP	Ancient Near East in Pictures
ANET	Ancient Near Eastern Texts
AnOr	Analecta orientalia
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
APOT	Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BD	The Book of the Dead
BHS	Biblia hebraica stuttgartensia
BM	British Museum
BN	Biblische Notizen
BR	Bible Review
BT Šab	Babylónský talmúd Šabbat
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CAD	The Chicago Assyrian Dictionary
CAT	The Cuneiform Alphabetic Texts
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CTA	Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques
ČEP	Český ekumenický překlad (Bible)
ČLP	Český liturgický překlad (Bible)
GM	Göttinger Miszellen
HUCA	Hebrew Union College Annual
IM	Iraq Museum
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	Journal of Palestine Oriental Society
JPS	Jewish Publication Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSP	Journal for the Study of the Pseudoepigrapha

JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
KKC	Katechismus katolické církve
KTM	Knihy tajemství a moudrosti
KTU	Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit
LXX	Septuaginta
MS(S)	rukopis(y)
MT	masoretský text
NIV	New International Version (Bible)
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OT	Starý zákon (Old Testament)
OTP	Old Testament Pseudepigrapha
PG	Patrologia graeca
PIB	Pontificium Institutum Biblicum
PL	Patrologia latina
PT	Pyramidentexte
Q	kumránský text
RIM	Royal Inscriptions of Mesopotamia
RIA	Reallexikon der Assyriologie
SAK	Studien zur altägyptischen Kultur, Universität Hamburg
SAOC	Studies in Ancient Orient Civilizations
SBL	Society of Biblical Literature
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
STT	The Sultan Tepe Tablets
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
TNK	Tanak
TP	Texty pyramid
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testament
TZ	Theologische Zeitschrift
UBL	Ugaritic and Biblical Literature
UF	Ugarit-Forschungen
UGAÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens
Vg	Vulgata
VL	Vetus Latina
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum Supplement
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Poznámka k citacím z primárních zdrojů a k přepisu jmen

V hlavním textu uvádím hebrejská jména a pojmy v podobě blízké české výslovnosti. Přepis je v závorce nebo v poznámce pod čarou. U egyptských jmen se řídím Ilustrovanou encyklopedií starého Egypta (Verner et al., Praha: Karolinum, 1997), u mezopotamských příručkou Dějiny Mezopotámie (Nováková et al., Praha: Karolinum, 1998).

Překlady starozákonních textů jsou z interpretačních důvodů vlastní. Nový zákon cituji podle znění Václava Bognera (Praha: Česká liturgická komise, 1989). Další starověké texty převádím podle autora, jehož jmenuji v závorce, s přihlédnutím k originálu, nebo podle vlastní úvahy. Překlady řeckých a latinských Otců jsou rovněž vlastní.

OBSAH

Poděkování
Seznam zkratk

ÚVOD

- I. PROMĚNY INTERPRETACE: LITERÁRNÍ KRITIKA STAROZÁKONNÍCH MYTOLOGICKÝCH MOTIVŮ**
- II. MÝTUS A DRAMA: IMPLICITNÍ INSCENACE**
 1. Dramatické texty starověkého Předního východu
 2. Analogie a metafora
 3. Funkce mytologických textů v rituálním dramatu
 4. Božské shromáždění v ikonografii egyptské Nové říše
- III. VÝJEV NEBESKÉHO SHROMÁŽDĚNÍ VE STARÉM ZÁKONĚ**
 1. Michajáš ben Jimla o Božím soudu (1 Král 22,19-23)
 2. Izajášovo povolání (Iz 6,1-13)
 3. Proscénium o Jobovi (Job 1,6-12; 2,1-7)
 4. Soud nad šelmou (Dan 7)
- IV. SCÉNICKÁ PODOBA OBRAZU NEBESKÉHO TRIBUNÁLU**
 1. Aktéři dění
 - 1.1. Vládce a Soudce
 - 1.1.1 Postava na trůnu
 - 1.1.2 Boží jméno: El – JHWH
 - 1.1.3 Královské atributy Boha
 - 1.1.4 Regálie
 - 1.1.5 Soudce
 - 1.2. Souzený Boží služebník
 - 1.3. Nebeská družina
 - 1.4. Satan
 - 1.5. Posel
 2. Boží výrok
 3. Scéna

ZÁVĚR

ABSTRAKTY

SEZNAM LITERATURY

ÚVOD

Terminologie

V dosavadní literatuře k tématům starozákonních obrazů Boha jednajícího ve shromáždění „svých“ se objevují pojmy jako „nebeská rada“ (the heavenly council), „Boží rada“ (the divine council, the council of God, the council of gods, MULLEN), „Boží shromáždění“ (God's assembly, MULLEN), „rada Hospodinova“ (the council of Yahweh, ROBINSON, CROSS), „nebeský dvůr“ (the heavenly court, DEAN DAVIS), „shromáždění bohů“ (the assembly of the gods, MULLEN).

Samotný starozákonní text podobný pojem používá jen v žalmu 82 – *“dat ēl* (Ž 82,1; LXX 81.1 *synagógé theón*). Jinde je scéna vylíčena obrazem: „nebeský zástup“ (*kol c^evā' haššāmajim*) napravo a nalevo od Hospodina sedícího na trůně (1 Král 22,19), „Boží synové“ (*b^enē ^elohîm*) stojící okolo Hospodina (Job 1,6 a 2,1; LXX má „Boží andělé“ – *angeli tū theú*). Izajáš vidí nad vznešeným trůnem Hospodinovým šestikřídlé serafy (*serafîm*, LXX *serafin*); sám osobně stojí před Boží velebností (Iz 6,1-5). V aramejsky psané sedmé kapitole Danielových vidění „tisíce tisíců“ (*'elef 'alfîn*, LXX *chiliai chiliades*) mu sloužily a desetitisíce desetitisíců (*ribbô rabb^ewān*, LXX *myriai myriades*) stály před ním“ – Věkovitým na trůnu, ve chvíli, kdy zasedl „soudní tribunál“ (*dîn'ā, kritérion*, Dan 7,9-10). Starozákonní pasáže tyto výrazy a obrazy nevysvětlují, zřejmě předpokládají znalost „nebeského“ světa božských bytostí, hierarchicky uspořádaných pod autoritou nejvyššího Vládcе. Důvodem shromáždění je podle zmíněných starozákonních výjevů především soud a Boží rozhodnutí o trestu. Královský dvůr tu slouží jako obrazový prostředek.

Literárně-kritické téma

Téma nebeského shromáždění se objevilo ve starozákonní literární kritice v souvislosti s literární analýzou ugaritských mytologických textů v polovině dvacátého století a nepřestal inspirovat badatele ke komparatistickým hypotézám, ač komparatistické pojetí dosáhlo největšího vrcholu zřejmě v šedesátých letech. V širokém proudu badatelských výkonů lze sledovat několik základních přístupů k této látce. První myšlenka logicky vedla k paralelnímu srovnávání starozákonních pasáží s texty ugaritských tabulek – následkem byla mytologická reinterpretace příslušných starozákonních pasáží.

Obzvláště v ugaritologických kruzích se téma posléze pojímalo samostatně v rámci kanaánské kultury. Někteří literární kritici se pokoušejí o širší optiku zahrnující kulturní vlivy starověkého okolí – Mezopotámie, Egypta a Řecka. V odmítavé reakci na syntetický pohled vzniká protipól, jakýsi princip „solus textus“, podle něhož se interpretace odvíjí pouze v rámci jednoho textu nebo textů prokazatelně souvisejících.

Tradiční teologická reflexe

Téma nebeského shromáždění však není objevem biblické literární kritiky dvacátého století. Proud teologické reflexe je nese od dob kanonických starozákonních textů a paralelních židovských spisů kontinuálně do židovské a křesťanské apokalyptiky. Bujně se rozvíjí v pseudoepigrafech, ale nachází místo i v Pavlově nauce a v exegezích křesťanských Otců při formulaci trinitární víry, angelologie a trinitární eschatologie. Obraz andělského shromáždění při Posledním soudu rozvinutý na základě Janovy apokalypsy je jedním z klíčových symbolických výjevů, vyjadřujících víru západní civilizace. V obecné rovině tvoří její kulturní a kultovní substrát. Je však také jedním ze styčných bodů s učením Koránu.

I

PROMĚNY INTERPRETACE:

LITERÁRNÍ KRITIKA
STAROZÁKONNÍCH MYTOLOGICKÝCH MOTIVŮ

Starozákonní mytologické motivy začaly upoutávat pozornost biblistů obzvláště po nález ugaritských tabulek v Ras Šamra od roku 1929. Postupná analýza textů přinesla objev ugaritského panteonu a otevřela pozoruhodné souvislosti se starozákonními zmínkami o Božích synech. Ač biblická archeologie ve svém původním záměru chtěla pomocí mimobiblických dokladů přiblížit dobové kulturní prostředí a osvětlit nejasná místa starozákonních textů, důsledkem zevrubného ugaritologického bádání byla inference polyteistického pohledu do starozákonních pasáží. K tomuto posunu přispěl podstatnou měrou rozvoj biblické literární kritiky na úkor biblické teologie. Kritický pohled se postavil proti teologickému principu „číst Písmo v tom duchu, v jakém bylo napsáno“¹, ačkoli ani tradiční biblická exegeze se nebránila pátrání po smyslu reálných pojmů a kulturně podmíněných obrazů, při zachování měřítek jednání ve shodě se základním poselstvím Písma.² *Eodem Spiritu* parafrázuje poznámku svatého Jeronýma o výkladu Písma ve shodě s tělesnými sklony, což protiřečí duchovní povaze Boha: „Někdy se stává, že i při výkladech Písem může vzniknout rozpor, z čehož pak vyvěrají hereze, které ale spočívají v jednání podle těla. Jestliže totiž to, jak vnímá tělo, je opačné Bohu, pak je zákonité, že Bohu opačné hereze se budou týkat jednání podle těla. *Hairesis* řecky znamená, že si každý pro sebe vybírá nauku, kterou pokládá za lepší. Kdo tedy chápe Písmo jinak než vyžaduje smysl Ducha svatého, v němž bylo napsáno, ten i kdyby se nevzdálil z Církve, přesto může být nazván heretikem a jedná podle těla – zvolil si, co je horší.“³ Koncilní dokument *Dei verbum* zohledňuje kromě kritéria duchovního smyslu také obsahovou jednotu kánonu, tradovanou exegezi církve a analogii víry. Ugaritské bádání však posléze opustilo pole biblické teologie a v konkurenci vůči tradiční exegezi se stalo pro biblisty interpretačním mezníkem, prověřujícím cestu monoteistického výkladu Bible.

Ze současného stavu se metodologie literární kritiky starověkého textu jeví složitější než klasické otázky textové kritiky, kanonicity, interpretační ortodoxie, stylistické analýzy a synchronní komparace motivů. Ugaritské nálezy, provedené a

¹ Dokument 2. vatikánského koncilu *Dei verbum* III, 12 potvrzuje: „Sacra Scriptura *eodem Spiritu* (zdůrazněni moje) quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit“. Citováno z encykliky Benedikta XV „*Spiritus Paraclitus*“, z roku 1920. Edice Freiburg im Br., 1921. Cf. DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL, Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 101–123.

² Augustin rozlišuje figurativní a reálné chápání dobových pojmů, avšak varuje před mravně nezralou exegezi. Při četbě a výkladu starozákonního textu je podle něj třeba se vyvarovat vášni a pěstovat čistotu pohledu. AUGUSTINUS, *De doctrina Christiana*, lib. III, cap. 18, art. 26; PL 34, 75-76.

³ HIERONYMUS, *Commentaria in Epistolam ad Galatas* (5:19-21), PL 26, 417A. Jeronýma cituje i John Wesley "Sacred Scripture must be read and interpreted in the light of the same Spirit by whom it was written." WESLEY, Preface 18, 5.

zpracované v živé paměti jedné generace, dobře ukazují postup práce s textem od první fáze sbírání artefaktů k dešifraci textu a stanovení obsahu přes fázi posouzení variant, kanonizaci a pochopení textu, definici a klasifikaci druhů až k závěrečné prezentaci, ve formě antologií a následného kritického vydání komentovaného textu s překladem. Interpretace se v nezávislosti na teologii rozostřila použitím rozmanitých klíčů, rozvíjených zejména ve výkladové analýze profánní literatury při různosti filosofických východisek. V závěru tohoto nezávislého úsilí je skepse vůči výpovědi o minulém a posílení literárního uchopení textu cestou vyvázání z dobového kontextu, beletrizující hledisko uplatňované na mytologických a teologických textech, hledání kulturně přesažných pojmů a intertextuálních narážek, kritérium poetična, recepce motivu do soudobé mentality, přeceňující role recipientova hodnocení (dialog text – recipient) a odtud plynoucí subjektivita, nebo naopak podrobení textu bezduché strukturální analýze.⁴ Textu se stále přiznává výpověď o vyšší rovině zobrazované skutečnosti, ale kontury výpovědi jsou skryté a méně jednoznačné. Filosofická a religionistická interpretační prismata zachytávají buď antropocentrickou strukturu mysli nebo nespecifikovanou theodiceu. Na druhé straně setrvává interpretační varianta figurativního pochopení mytologického tématu v rámci biblické exegeze.

1. UGARITSKÉ NÁLEZY

Po nenápadném objevu nekropole v Mínit el-Bajdá u syrské Lázakíje v roce 1928 následovala o rok později překvapivě úspěšná Schaefferova expedice na nedalekém pahorku Ras Šamra,⁵ která objevila starověké město z doby pozdního bronzu, současníka krétských paláců a Mykén⁶ a přechůdce historie Jozuových kmenů. Přinesla významné nálezy tabulek, obsahujících mimo jiné zlomky náboženských textů, jak se později ukázalo. Tabulky s mytologickými texty⁷ byly nalezeny na akropoli v prostoru,

⁴ Soudobé literárně-kritické hodnocení staroegyptských textových dokumentů se v posledních dvou desetiletích vyvazuje z oblasti orientalistiky a zaměřuje se na fenomén staroegyptské beletrie, hledání jejích specifických rysů a kategorií. Cf. LOPRIENO, *Defining Egyptian Literature*, 39-58.

⁵ Tým pod vedením Claude Schaeffera prováděl výzkum v rámci biblických studií pařížské Academie des Inscriptions et Belles-Lettres a pod záštitou francouzské vlády. Podrobně CRAIGIE, *Ugarit and OT*, 7-25.

⁶ Kulturní období pozdního bronzu vrcholí na Krétě v 16.–14. století př. Kr., v Mykénách 1350–1200 a v Ugaritu mezi 15. a 12. stoletím.

⁷ Prozatím se našlo asi 1400 textů s náboženským i profánním obsahem, psaných ugaritsky, akkadsky, sumersky, churritsky, chetitsky, ale rovněž egyptské hieroglyfické nápisy a záznamy kyperským lineárním písmem.

interpretovaném jako chrámový archiv, dům velekněze či škola. O kultovním kontextu svědčí nález dvou chrámů, centrální politickou a administrativní moc dokládá královský palác.⁸

Tehdejší ředitel památkového úřadu v Sýrii Charles Virolleaud nalezené tabulky ihned zveřejnil⁹, čímž umožnil rychlou dešifraci písma a nástup ugaritologie.¹⁰ Archeologické výzkumy pokračují v Ras Šamra, Ras ibn Hání i jinde.¹¹ Nové nálezy textů neustále zasahují do stavu ugaritologického bádání.¹²

1.1 Textová kritika

První významnou ediční a textově kritickou práci spojenou s překlady provedl Harold Louis Ginsberg v Jeruzalémě v roce 1936 (*The Ugarit Texts*).¹³ Jeho překlady posléze zařadil James Pritchard do obsáhlého souboru textů souvisejících se Starým zákonem (ANET).¹⁴ Papežský biblický institut vydával od roku 1947 edice zlomků a filologicko-literární analýzy Cyruse Gordona,¹⁵ v Oxfordu se edici a překladu mytologických textů věnoval Godfrey Rolles Driver.¹⁶ Komplexní vydávání ugaritských textových nálezů vyneslo na světlo obtíž s řazením zlomků. Různé číslování ukazuje na rozmanitá katalogizační či interpretační hlediska. Virolleaud použil rozmanité zkratky pro určité

⁸ Palác má pět nádvoří a asi 90 místností. Chrám na akropoli, dedikovaný na stélách Baalovi a Daganovi, podporuje svědectví nalezených mytologických textů o Baalově kultu v Ugaritu. V dolním městě byl při expedici 1978–1984 vykopán jiný chrám, o němž se podle nalezené sošky trůnícího vládce soudí, že mohl být zasvěcen Elovi. Architektura i artefakty prozrazují egejské a egyptské vlivy. O ugaritských nálezech CURTIS, Ras Shamra (1999), 5-27; CRAIGIE, Ugarit and OT (1983); GRAY, The Legacy of Canaan (1965).

⁹ Les Inscriptions Cunéiformes de Ras Shamra, Syria 10 (1929), 304-310.

¹⁰ Souhláskové abecední písmo rozluštil Hans Bauer, profesor orientálních jazyků z Halle, bývalý expert vojenských tajných služeb v kryptoanalýze a dešifraci tajných kódů, úpravy pak provedl Édouard Dhorme z École biblique de Jérusalem.

¹¹ Při expedici na Ras Ibn Hání v roce 1975 byl vykopán palác královny matky. Další nálezy ugaritských textů se našly na jiných archeologických lokalitách v Palestině (Káděš, Taanach, Bét Šemeš, Tábor), v Libanonu a na Kypru.

¹² V letech 1929–1938 proběhlo jedenáct Schaefferových expedic, další pokračují po druhé světové válce. Sýrie se ujala iniciativy po nález tabulek při vojenské operaci v roce 1973. Od roku 1978 vedla expedice Marguerite Yon z lyonské univerzity, od roku 2000 pak francouzsko-syrská mise pod vedením Yvese Calveta a Bassama Džamúse. Cf. PARDEE Dennis, Ugarit Ritual Texts, The Oriental Institute News and Notes, No. 172, Winter 2002.. Cf. http://oi.uchicago.edu/OI/IS/PARDEE/NN_WIN02/NN_Win02.html (23.10.2005).

¹³ GINSBERG Harold Louis, The Ugarit Texts, Jerusalem: Bialik, 1936.

¹⁴ PRITCHARD James B. (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET), Princeton: University Press, 1950, 1969³; PRITCHARD James B. (ed.), The Ancient Near East, vol. 1: An Anthology of Texts and Pictures (TANE 1), Princeton: University Press, 1958; The Ancient Near East, vol. 2 – A New Anthology of Texts and Pictures (TANE 2), Princeton: University Press, 1975.

¹⁵ GORDON Cyrus Herzl, Ugaritic Handbook, Roma: PIB, 1947; Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts, Scripta Pontificii Institutii Biblici, Roma: PIB, 1949; Ugaritic Manual, Roma: PIB, 1955²; Ugaritic Textbook, Roma: PIB, 1965 (³1967 s dodatky).

¹⁶ DRIVER Godfrey Rolles, Canaanite Myths and Legends, Old Testament Studies Series 3, Edinburgh: Clark, 1956 (další vydání připravil J.C. Gibson v edicích z let 1977 a 1997).

tématické okruhy (AB pro baalovské texty), pařížské vydání Andrée Herdnerové z roku 1963 (CTA)¹⁷ je uspořádáno do kategorií podle obsahu či jazyka a v současné době standardní münsterská edice řadí texty pod čísla žánrových kategorií (KTU 1976 / CAT 1995).¹⁸ Kromě těchto korpusů publikovali dílčí kritické edice a studie náboženských textů Mark Smith roku 1994¹⁹ a Dennis Pardee roku 2003²⁰.

1.2 Mytologická reinterpretace Starého zákona

Na základě analýzy ugaritských mytologických textů kulminovala kolem poloviny 20. století debata o vlivu kanaánského náboženství na formulace některých starozákonních pasáží, především žalmů.²¹ Otevřela se otázka kanaánského náboženského substrátu a původu izraelského monoteismu. Bibličtí exegeté však namítají, že srovnávání ugaritských a biblických literálních motivů vede k důrazu na podobnost či shodu formy na úkor vlastního smyslu Starého zákona, takže se zdá, jako by izraelské teologické výpovědi závisely na kanaánských náboženstvích i vnitřně a došlo jen k jakési „jahvizaci“ stávajícího kultu.²² Unáhlené závěry prvních badatelů a horečné hypotetizování se však dočkaly kritiky už v osmdesátých letech.²³

Nadřazení principu podobnosti v linii Frazerova myšlení kritizoval **Henry Frankfort** (1951). Rozdílnost podle něj nelze při vyhodnocování dokladů z jednotlivých

¹⁷ HERDNER Andrée: Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (CTA), Paris: Geuthner, 1963. Fotografie a překresby tabulek, transkripce, francouzský překlad. Francouzské tabulky zakoupil Institute for Antiquity and Christianity v kalifornském Claremontu a roku 1971 publikoval novou edici v Papežském biblickém institutu jako Claremont Ras Shamra Tablets. Syrské nálezy z roku 1973 se objevily v sedmém čísle časopisu Ugaritica v roce 1978.

¹⁸ DIETRICH Manfred – LORETZ Oswald – SANMARTÍN Joaquín: Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit: einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits (KTU), AOAT 1, Neukirchen-Vluyn – Kevelaer: Neukirchener, 1976; druhé, rozšířené vydání The Cuneiform Alphanumeric Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, Münster: Brill, 1995 (CAT).

¹⁹ SMITH Mark S., The Ugaritic Ba'al Cycle, Vol. 1: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1-1.2, Leiden: Brill, 1994.

²⁰ PARDEE Dennis, Ritual and Cult in Ugarit, SBL 10, Leiden: Brill, 2002.

²¹ Žalm 29 je konsensuálně chápán jako přepracovaný hymnus o Baalovi. Tak GINSBERG Harold Louis, A Phoenician Hymn in the Psalter, in: XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti, Rome 1935, 472-476; GASTER Theodor Herzl, Psalm 29, JQR 37 (1946-1947), 55-65; CROSS Frank Moore, Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament, BASOR 117 (1950), 19-21; DAHOOD Mitchell, Psalms I (1-50), AB 16, Garden City, NY: Doubleday, 1966, 175-180; CRAIGIE Peter C., Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition, VT 22 (1972), 143-151; MALAMAT Abraham, The Amorite Background of Psalm 29, ZAW 100 (1988), 156-160; CROSS Frank Moore, The Development of Israelite Religion, Bible Review 8 (1992), 18-29.

²² TSUMURA David Toschio, Ugaritic Poetry and Habakkuk 9, Tyndale Bulletin 40 (1988), 27.

²³ Cf. CRAIGIE, Ugarit and the Bible, 99-111.

kultur podceňovat a může být zavádějící na základě konstruovaných modelů (*patterns*) přepodkládat původní jednotu, spočívající v základu všech náboženství.²⁴

Užití literárních paralel pro výklad starozákonního textu přesto vstupuje na pole biblické literární kritiky s velkou vehemencí. **Cyrus Gordon** (1960) zdůraznil mykénské souvislosti a vliv homérských eposů a antického dramatu na knihu Soudců, královské kroniky a knihu Job.²⁵ **Umberto Cassuto** (1951) soudí, že na základě kulturního kontinua textů syropalestinské oblasti je možno srovnávat jazykové a literární stereotypy ugaritských mýtů a hebrejské Bible, a tak přispět k objasnění problematických pasáží Písma, případně lépe stanovit dataci jednotlivých biblických textů.²⁶ Také **Mitchell Dahood** (1965 – 1970) použil ugaritské mytologické motivy k explikaci obtížných míst v žalmech, avšak objev dalších paralel a nadšení pro ugaritské pozadí Starého zákona jej nakonec přivedly k překladům žalmů podle ugaritských modelů.²⁷ Římská škola Dahoodova se vydala cestou radikálního přehodnocování tradičních biblických látek na základě komparativní etymologie a historické teologie. V duchu reinterpretace starozákonních textů podle kanaánských modelů se nese i claremontský komparatistický projekt **Ras Shamra Parallels**. Jeho cílem bylo sestavit katalog biblických, ugaritských a akkadských textových a kulturních paralel, avšak prokanaánský zorný úhel vynesl autorům kritické obvinění z pan-ugaritismu.²⁸

Johannes Cornelis De Moor (1971) religionisticky vychází z teze Mircey Eliada o cyklické aktualizaci prvotního aktu v mýtu²⁹ a v návaznosti na předchozí studie školy mýtu a rituálu interpretuje ugaritské zlomky o Baalovi jako příklad vegetačního mýtu v rámci kultu plodnosti. V baalovské antologii pojímá mytologické látky v rámci

²⁴ „...a twofold source of error is introduced. Differences are, as merely specific, subordinated to similarities. The similarities, on the other hand, are given undue weight, as reflections, of an original unity. Yet they may be merely superficial or may altogether disappear if studied in the context. In short, the belief that differences are specific and similarities generic vitiates one's very approach to the evidences.“ FRANKFORT, *The Problem of Similarity*, 6. V rámci modelů se pohybuje škola mýtu a rituálu, k níž kritika směřuje.

²⁵ GORDON, *New Horizons in OT Literature*.

²⁶ CASSUTO, *The Goddess Anath*, 52.

²⁷ DAHOOD, *Psalms*. Podle Stanislava Segerta v Dahoodových překladech vzniká dojem, jako by žalmy byly původně v ugaritštině. „... Segert said that ... Dahood went too far, though his work is useful, and someone had later to come back and correct his work and remind everyone that the Psalms are written in Hebrew, not Ugaritic, and that is not something that should be overlooked.“ Cituje Segertův žák Jim WEST, <http://www.theology.edu/ugarit.htm>. (7/10/2005).

²⁸ Třísazkové dílo vzniklé v kalifornském Claremont Institute for Antiquity and Christianity. FISCHER Loren R. (ed.), *Ras Shamra Parallels: the Texts from Ugarit and the Hebrew Bible 1-3*, AnOr 49-51, Roma: PIB, 1972; 1975, 1981. (Třetí svazek redigoval Stan RUMMEL).

²⁹ „...rituals and significant profane gestures... acquire the meaning attributed to them, and materialize that meaning, only because they deliberately repeat such and such acts posited ab origine by gods, heroes, or ancestors.“ ELIADE, *Cosmos and History*.

vlastního ugaritského prostředí, ač uvádí i odkazy na starozákonní pasáže, rabínské texty, mezopotamskou literaturu a antické autory.³⁰

Na druhé straně se ozývá zřetelná skepse vůči jakékoli komparatistice. Peter Craigie ve své kritice ugaritologického bádání podporuje primární výzkum nekomparativní povahy a přísnou kritiku všech pokusů o srovnávání.³¹ Na přelomu tisíciletí se ugaritologické bádání osamostatňuje od biblické literární kritiky.³² **Gregorio del Olmo Lete** pojímá kanaánské náboženství na základě ugaritské textové evidence nezávisle na negativním pohledu Starého zákona (1999).³³ Roku 1997 může Dennis Pardee v recenzi na sborník z ugaritologické konference ohlásit konec zaměření kanaánských studií na Bibli a konec naivní komparatistiky šedesátých let. Dahoodovu metodu pokládá za zastaralou a vítá nastupující fázi synchronního a diachronního studia multikulturálních vztahů.³⁴

1.3 Otázka funkce ugaritských mytologických textů

Zastánci školy mýtu a rituálu rozvinuli škálu užití textů o Baalovi v rámci předpokládaného rituálního dramatu, kterým je v chrámovém prostředí o svátku aktualizován tvůrčí božský čin. Mytologický text představuje slovní vyjádření předváděného.³⁵ Úvaha o časoprostorové aktualizaci jedinečného kosmopoietického skutku stojí na základě analogie mikro a makrokosmu³⁶ a hypotézy o podobě kultického dramatu se opírají o srovnání podobných motivů v různých literárních útvarech napříč starověkým kulturním světem. **Sigmund Mowinckel** na základě mýtu o Mardukovi a babylónských dokladů novoroční reinstalace krále předpokládá kultické drama jako

³⁰ DE MOOR, *The Seasonal Pattern*.

³¹ CRAIGIE, *Ugarit and the Bible*, 111.

³² Dokazují to badatelské syntézy na poli ugaritských dokladů. Kromě slovníku ugaritštiny OLMO LETE Gregorio del – SANMARTÍN Joaquín, *Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, 2 svazky, *Handbuch der Orientalistik* 67, Leiden: Brill, 2003 je tu především sborník statí WATSON Wilfred G.E. – WYATT Nicolas (ed.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden: Brill, 1999, encyklopedicky zachycující základní obory: archeologii, historii, filologii, literaturu, umění.

³³ Cf. OLMO LETE, *Canaanite Religion*.

³⁴ PARDEE Dennis, *Ugarit and the Bible: Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible*, Manchester, September 1992, *JAOS* 117/2 (1997), 375. „I came away from this book with two primary impressions: *how far we have come in the last quarter century from a Biblecentered approach to Ugaritic studies* and from naive comparisons of Ugaritic and Israelite or Biblical phenomena (the mention of M. Dahood in the first article only underscores how different this conference was from what a hypothetical conference of the same name held in Rome in 1970 would have been); and, secondly, how little we yet know about the relationships, synchronic and diachronic, among the various cultures which have left written records.“

³⁵ HOOKE, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 2-3; IDEM, *Traces of the Myth and Ritual Pattern in Canaan*, 68-86; ENGNELL, *Studies in Divine Kingship*, 101-104; GASTER, *Thespis*, 6; 49-52.

³⁶ ELIADE, *Cosmos*, 21; GASTER, xiv.

implicitní prostředí izraelských žalmů o Hospodinově vládě.³⁷ *Theodor Gaster* navazuje myšlenkou, že mytologické texty jsou původně libreta novoročních dramát³⁸ a *Ivan Engnell* soudí, že narativní pasáže recitoval herec, představující „posla“³⁹. Kultickou funkci textů o Baalovi postuluje také *Arvid Kapelrud*, ač připouští, že samotný text rituální funkci ani dramatický žánr nenaznačuje. Lze je však dedukovat z místa nálezů v domě velekněze nedaleko Baalova chrámu, architektonické dispozice chrámu, zpodobení Baala se znaky, shodnými s výpovědí textů (rohy, palice), i postav v maskách na pečetních válečcích.⁴⁰

Skepsi vůči teoriím o kultické funkci vyjadřují badatelé, pohybující se spíše striktně na poli textu. *Otto Eissfeldt* připomíná, že je nutno odlišit mezi dokumenty obsahující skutečnou teologickou výpověď a mezi literární fikcí na mytologické náměty, jejíž funkce je pouze zábavná a estetická.⁴¹

2. TEMATIZACE OBRAZU NEBESKÉHO DVORA

2.1 Literárně-kritická analýza

První diagnózu tématu Božího shromáždění ve Starém zákoně provedl v roce 1944 *Henry Wheeler Robinson*.⁴² V krátkém, hutném článku především argumentuje pro realistické, nefigurativní chápání Hospodinovy rady (the council of Yahweh), pojmenovává základní pojmy (nebeský palác, svolání rady, Boží synové, pravé prorocství, posel, *pluralis maiesticus*, soud) a uvádí mimo jiné doklady hlavní texty, v nichž je obraz nebeského shromáždění podrobněji popsán (1 Král 22,19-22; Job 1,6-12 a 2,1-7; Iz 6; Ž 82; Dan 7). Jednotlivé texty sice jen glosuje, ale jeho exegetické podněty otevřely pole debat a zevrubnějších pojednání dalších badatelů. Robinsonovi především šlo o teologická témata inspirace, prorockého povolání, vztahového náboženství, podílu člověka na Božím řízení dějin, etického monoteismu a korporované Boží osobnosti a kosmického pozadí aktuální existence. Přesto se jeho článek stal východiskem literární kritiky tématu nebeského shromáždění. O desetiletí později *Frank Moore Cross* navazuje analýzou Hospodinovy rady v textech Druhého Izajáše.⁴³

³⁷ MOWINCKEL, Psalmenstudien.

³⁸ GASTER, xiv.

³⁹ ENGNELL, Studies, 104.

⁴⁰ KAPELRUD, Baal in the Ras Shamra Texts, 17-22.

⁴¹ EISSFELDT, Ras Shamra und Sanchunjaton, 76.

⁴² The Council of Yahweh, JTS 49 (1944), 151-157.

⁴³ The Council of Yahweh in Second Isaiah, JNES 12 (1953), 274-277.

Robinsonova poznámka o plurálovém imperativu jakožto signálu výzvy z Božího shromáždění a pověření proroka k úloze posla jej vede k identifikaci dalších pasáží v knize Izajáš, jež lze chápat jako rozhovor na pozadí nebeského soudu. Dokresluje obraz o postavu proroka, který je přítomen u Božího soudu a přijímá pověření k poselství. Naznačuje, že prorocké texty jsou původem orakula pronesená v božském soudu a v poznámce juxtaponuje hebrejské a ugaritské výrazy pro „poradní shromáždění“.⁴⁴ **William Foxwell Albright** upřesňuje náčrt obrazu nebeského shromáždění o motiv rozlišení mezi dobrem a zlem, tedy posmrtný soud, avšak datuje výskyt této varianty do pozdní, achaimenovské doby s pravděpodobným vlivem zoroastrianismu. Za významnou paralelu považuje starší, egyptskou tradici o posmrtném soudu Osiridově.⁴⁵ **Everett Theodore Mullen** ve své disertační práci⁴⁶ vychází z Robinsonova přehledu motivů a rozvíjí textovou komparaci na lexikálních a formulaických paralelách ugaritských a biblických textů. Ve struktuře rady lokalizuje Boží horu jako místo shromáždění, argumentuje pro svatyni ve formě stanu, hypotetizuje o jménech božských účastníků, analyzuje úlohu posla – proroka, předkládá Žalm 82 jako výrok shromáždění.

2.2 Diskuse o monoteismu: El a Jahve

Protiklad ugaritského polyteismu a starozákonní monoteistické výpovědi je východiskem i cílem jakéhokoli usouvztažňování obou textových korpusů a představuje interpretační *crux* tématu Božího shromáždění, které je vnímáno jako kanaánské mytologické dědictví. První a hlavní otázka se týká postavy nejvyššího Boha a jeho kosmopoietického jednání. Podle některých teorií konflikt jahvismu a baalismu ve starozákonních textech kopíruje starší konflikt mezi vládou Elovou a Baalovou, jak jej lze vystopovat v narážkách některých ugaritských textů a doložit výpovědí Filóna z Byblu.⁴⁷ Zatímco předugaritské bádání mohlo na základě zřejmého apelativního významu slova *'el* v dostupných textových dokladech uvažovat buď o existenci mnoha

⁴⁴ *pxr ilm, dr bn il, m'd* v ugaritských textech má významovou paralelu v starozákonních dokladech *“dat 'el, qahal, sôd q'edôšim, dôr, mô'ed*.

⁴⁵ ALBRIGHT, From Stone Age to Christianity, 178-179; 360-363.

⁴⁶ MULLEN, The Divine Council. Mullen je žákem F.M. Crosse.

⁴⁷ KAPELRUD, Baal, 86-90; OLDENBURG, The Conflict Between El and Baal. Filón z Byblu parafrazuje Sanchunjatonovu thegonii shodně s Hésiodem: starý kosmický vládce (El – Kronos) je svržen vlastním synem (Baal – Zeus). Cf. Filón z Byblu, Phoenicum historia. Z Filóna vychází při argumentaci i Umberto Cassuto: El byl původně vládcem nebe, pak podsvětí. CASSUTO, Anath, 55. Marwin Pope dokládá hypotézu o Elově vládě v podsvětí ugaritskými popisy jeho příbytku a starozákonními narážkami na předizraelský pád Satana a Helela. POPE, El in the Ugaritic Texts, 92-97.

lokálních božstev označovaných jako *'el*⁴⁸, nebo naopak o latentním monoteismu v semitském prostředí,⁴⁹ ugaritské mytologické zlomky ukazují na systematizovanou polyteistickou hierarchii antického typu.⁵⁰ Eissfeldt nicméně na základě analýzy rituálních textů připouští, že část kanaánské populace mohla ctít Ela jako absolutního Boha.⁵¹ Podle Williama Albrighta na monoteistickou víru patriarchů ukazují jednak některá absolutní apelativa (*'el*, *'eljôn*⁵², „Skála“), jednak skutečnost, že jiní bohové zůstávají nereflektováni.⁵³ Shodami atributů ugaritského Ela a Boha Izraele⁵⁴ operují zastánci obojí výkladové linie: polyteistického substrátu Bible i latentních monoteistických prvků v Ugaritu. Většinou se usuzuje na kontinuitu božských atributů Elových v Bohu Izraele.⁵⁵ Přenos predikátů potvrzuje i skutečnost, že uctívání Ela ve Starém zákoně většinou nestojí v protikladu k víře v Hospodina, na rozdíl od Baalova kultu.⁵⁶ Některé klíčové predikáty se však obsahově zcela nekryjí, jak ukazuje užití pojmů „svatý“ (*qdš*), „král“ (*mlk*) a „soudce“ (*tp?*). Někteří dokonce rozlišují v Elově

⁴⁸ GUNKEL Hermann, Genesis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1910, 187; ALT Albrecht, Der Gott der Väter: ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion, BWANT 48, Stuttgart: Kohlhammer, 1929, 7; BAUDISSIN Wolf Wilhelm Graf von, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, III, Giessen: Töpelmann, 1929, 124.

⁴⁹ RENAN Ernest, Histoire du peuple d'Israël, vol. I, Paris, 1887, 5-6. Friedrich DELITZSCH naopak pokládá starozákonní ztotožnění izraelského boha Jahu s absolutním Bohem za výraz národní monolatrie v rámci soudobého polyteismu. Die grosse Täuschung I, Stuttgart – Berlin: Deutsche Verlaganstalt, 1921, 72-76. Ditlef NIELSEN dokonce argumentuje pro původní monolatrii v trinitárním pojetí u Semitů: Der dreieinige Gott in religionshistorischer Bedeutung I, Kristiania: Nordisk, 1922.

⁵⁰ POPE, El, 1-5. Jako proprium funguje i v jinde doložených semitských theoforických jménech od konce třetího tisíciletí před Kristem do prvního století po Kristu. Většinou se vyskytuje se slovesným predikátem (*'ilštm'*, *dn 'il*, *ybn 'il*), zatímco jako apelativum doplňuje vlastní jméno některého boha (*'ilb 'l*, *'ilmlk*). O.c., 22-24.

⁵¹ EISSFELDT, El and Yahweh, 34-35.

⁵² Naopak Lévi della Vida na základě nápisů ze Suginu a z Leptis Magna usoudil, že jména El a Eljón (Gn 14,18-20) označují dvě různé božské postavy. LÉVI DELLA VIDA Giorgio, El 'Elyon in Genesis 14 18-20, JBL 63 (1944), 1-9. EISSFELDT dochází ke stejnému závěru na základě úvahy o Dt 32,8-9: Jahwe je jedním ze semitských kmenových bohů. El and Yahweh, 29.

⁵³ ALBRIGHT, Yahweh and the Gods of Canaan, 164. Elohistický monoteismus, či henoteismus patriarchů předpokládali starší badatelé GRESSMAN Hugo, Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, ZAW 30 (1910), 1-34; KITTEL Rudolf, Geschichte des Volkes Israel I, Gotha: Perthes, 1912, 189; René DUSSAUD, Les Découvertes de Ras Shamra – Ougarit et L'Ancien Testament, Paris: Picard, 1937, ²1941, 168-174.

⁵⁴ Predikace o Elovi v ugaritských zlomcích se shoduje se starozákonní: otec, král, vládce, pán, skála, světlo, pokoj, vyvýšený, nejvyšší, silný, milosrdný, soudí, dává, uzdravuje, žehná, slyší, odpouští, miluje, zachraňuje, pamatuje, žije. Pro ugaritské pojetí Ela jsou typická zoomorfni epiteta jako býk či lev. POPE, El, 24.

⁵⁵ Cf. OLDENBURG, The Conflict.

⁵⁶ Eissfeldt rozlišuje starozákonní doklady prostého ztotožnění jmen El a Jahwe, dále případy vědomě zamýšlené identifikace, a konečně několik dokladů, kde El je odlišná božská bytost, obecně uznávaná jako nejvyšší. *El and Jahweh*, 26-28; 30. Pope kontroverzně dochází k názoru, že El je podsvětním vládcem, jak naznačuje popis jeho příbytku mezi dvěma propastnými proudy, tedy u vchodu do podsvětí, kde soudí zemřelé. *El and Yahweh*, 94-96.

shromáždění specifickou postavu soudce, jímž je podle Žalmu 82,1 právě Jahwe.⁵⁷ Podle Oldenburga byl Jahwe původně totožný se semitským nejvyšším Bohem a z kanaánského období pokračuje také konflikt s amorejským Baal-Hadadem. Zatímco však podle Sanchunjatona i ugaritských mytologických textů El Baalovi podlehl, Jahwe se v tomto boji stal konečným vítězem.⁵⁸ Conrad L'Heureux oproti advokátům theogonické revoluce zdůrazňuje, že ugaritské texty důsledně zobrazují pojetí nejvyššího Boha jako svrchovanou autoritu v řízení kosmu, třebaže deleguje exekutivní funkce na nižší božské postavy.⁵⁹

2.3 Boží shromáždění jako dědictví polyteismu

Téma shromáždění „božích synů“ je v religionistické debatě o stopách izraelského polyteismu hlavním argumentem. Zatímco Matitiahu Tsevat se domnívá, že je nutno připustit polyteistický základ některých pasáží hebrejské Bible, týkajících se *bné 'elohim*,⁶⁰ Gerald Cooke argumentuje, že z pojmu samotného ani z kontextů není jasné, v jakém smyslu byl převzat – zda jde o syny-bohy, božské vládce, nebo lidské héroje. Je však zřejmé, že jejich úloha ve starozákonních dokladech je zřetelně služebná a anonymní, na rozdíl od mytologických reprezentací v jiných předovýchodních textech. Celková linie hebrejského náboženství uchovává zřetelný monoteismus a tyto kanaánské prvky víceméně podporují obraz majestátní svrchovanosti Hospodina.⁶¹ Pozoruhodná je podle Edwina Kingsburyho skutečnost, že obraz nebeské rady a účast proroka v ní nejenže nikde ve Starém zákoně není explicitní, ale narážky na něj v exilním a poexilním období zřetelně ustupují. Zdá se, že pozdější generace jim buď nerozuměla, nebo je chtěla eliminovat.⁶²

⁵⁷ EISSFELDT, o.c., 29-30; SCHMIDT W., Königtum Gottes, 28-34. Predikaci *qdš* o shromáždění kolem Ela a o něm samotném (*'El ltpn wqdš*) Izrael přenesl na Jahweho a jeho anděly. Predikát soudce (*lpt*) se však netýká právního rozhodování, ale vlády (je v paralelismu s označením král *mlk*). Soudcem v pravém smyslu je totiž Jahwe: zde je možné mytologické čtení jeho funkce v Elově radě. Cf. o.c., 41.

⁵⁸ OLDENBURG, The Conflict, 183-184.

⁵⁹ L'HEUREUX, Rank among the Canaanite Gods, 10. Disertační práce z Harvardovy univerzity shrnuje debatu o vztazích El – Baal – Jahwe.

⁶⁰ TSEVAT, God and the Gods in Assembly, 123-137; The Meaning of the Book of Job, 73-106. Tsevat poznamenává, že ortodoxní, monoteistická interpretace, jakkoli někdy změkčovaná pomocí termínů „monolatrie“ a „henoteismus“, je nicméně pouze kryptická a monoteistickou argumentaci neposiluje.

⁶¹ COOKE, The Sons of (the) Gods, 22-47.

⁶² KINGSBURY, The Prophets and the Council of Jahweh, 279-292.

2.4 Místo tématu ve vývoji literatury a náboženství

Frank Moore Cross v diachronním pohledu na hebrejsko-kanaánskou literaturu a náboženství (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973)⁶³ zasazuje motiv shromáždění bohů v Hospodinově radě do období izraelského kmenového svazu a počátků království. Zde začíná typicky izraelské prorocké sdělení, jež vychází z prožitku Hospodinova soudního jednání uprostřed jeho shromáždění. Tento obraz má zase původ v kanaánském tématu shromáždění bohů kolem vládce Ela. Na politické úrovni odpovídá shromáždění kmenové ligy (*mô'ēd*) v čele se soudcem při projednávání sporu (*rīb*) týkajícího se smlouvy (covenant lawsuit).

Thorkild Jacobsen seřadil vývojovou strukturu metafor boha v etapách dějin starověkých kultur do několika stupňů. Zatímco klíčovým pojmem religiozity čtvrtého tisíciletí je plodnost, projevující se v kultu bohyně Matky a býka, třetí tisíciletí je ve znamení poradního shromáždění v čele s vůdcem (*lugal*): z této vrchní rady vyrůstá monarchie, kdy se král stává permanentním ručitelem pořádku a práva.⁶⁴

3. SOUČASNÉ CESTY INTERPRETACE

MYTOLOGICKÝCH MOTIVŮ

3.1 Postoj k monoteismu: akademická skepse

Pokračující akademické úvahy o monoteismu a polyteismu přecházejí od základní dichotomie Jahve – El a diskuse o atributech božství k širšímu pohledu na božský svět a jeho vnímání. Prohlubuje se přitom demarkační linie mezi teologickým a religionistickým myšlením: první předpokládá víru, druhé si cení nadhledu a skepse.

Mark Smith (1990 New York University) připouští kanaánské polyteistické dědictví starozákonních obrazů a formulací, ale upozorňuje, že recepce prošla sítím monoteistické redakce. Některé znaky božství (vládce, soudce, božská rada) byly sice přeneseny z kanaánského substrátu, ale na druhé straně zcela chybí některé role, typické pro pojem božství v mytologických zlomcích, jako plození a rodinný život. Navíc do

⁶³ CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 186-190.

⁶⁴ JACOBSEN, *The Treasures of Darkness*. O radě starších a počátcích autokracie pojednal ze sociologického hlediska v článku *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, *JNES* 2 (1943), 159-172.

starozákonních formulací vstupuje sluneční terminologie typická pro monarchické kulturní období. Izraelský monoteismus má původ v době soudců, ale jeho vyhraněnost vůči kanaánskému náboženství krystalizovala později.⁶⁵ De Moorova asistentka **Marjo Christina Korpel** (1990 Kampen) tematizuje obsáhlé kompendium ugaritsko-hebrejských pojmových korespondencí jako úvahu o metaforickém popisu božství. Zjišťuje, že nejméně polovina ugaritských metafor se shoduje se starozákonními, což podporuje tezi o kanaánském původu jahvismu. Soudí, že izraelské náboženství se od kanaánského začalo lišit až po „fundamentálním schizmatu“.⁶⁶ **R. Dean Davis** (1992 Atlantic Union College) sleduje stavební prvky scény Velkého soudu v Janově apokalypse jako rozvinutí motivů Hospodinova soudu ve Starém zákoně. Shodují se v koncepci ontologické jednoty vesmíru, teologie chrámu, smlouvy a královské vlády, zásadní *novum* však spočívá v pojetí záchrany světa jakožto trinitárního díla.⁶⁷

Simo Parpola (1993 Helsinky) v úvaze o podobnosti židovsko-křesťanského tématu nebeského shromáždění a mezopotamské tradice dospívá k názoru, že monoteistický základ je možné předpokládat u obou kultur: není tedy výlučným jevem tradičních monoteistických náboženství.⁶⁸ **Lowell Handy** (1994) naopak zdůrazňuje, že nebeský svět je pouze substrátem biblické zvěsti. Není tematizován a jako pouhý literární prostředek neruší výpověď o monoteistické víře.⁶⁹

4. NEBESKÉ SHROMÁŽDĚNÍ

VE STAROVĚKÉ BIBLICKÉ REFLEXI

V tradiční biblické exegezi není obraz nebeského shromáždění pojat literárně-kriticky, ale jakožto součást vyjádření Božího soudu patří k základním termínům eschatologie.⁷⁰

⁶⁵ SMITH, The Early History of God; The Origins of Biblical Monotheism.

⁶⁶ KORPEL, A Rift in the Clouds; závěr o kanaánském původu jahvismu, 621-622.

⁶⁷ DEAN DAVIS, The Heavenly Court Judgment.

⁶⁸ PARPOLA, The Assyrian Tree of Life, 161-208.

⁶⁹ HANDY, Among the Host of Heaven.

⁷⁰ Obraz Posledního soudu je co do výrazových prostředků dědictvím mytologických starozákonních motivů, především v knihách Daniel 7 a Joel 3-4, ačkoli ve formulaci všeobecného soudu nad lidmi na konci světa, se poprvé objevuje až v Knize moudrosti (Mdr 4,20-5,24) z řeckého kánonu. Z křesťanských pramenů jej rozvíjí Matoušova apokalypsa (Mt 25,31-46), Pavlovo učení (např. Sk 17,31) a Kniha zjevení 4. Potvrzení nachází u apologetů (Polykarpův list Filipským 7,1; Barnabáš 7,2; 2. list Klementa Římského 1,1; Justinova Apologia 1,8; Irenaeus, Adversus haereses I 10,1). Jako článek víry jej definuje nicejsko-konstantinopolské *symbolon*: „...[Ježíš Kristus] sedí po pravici Boha Otce všemohoucího. Odtud přijde soudit živé i mrtvé a jeho království bude bez konce“ a magisteriální *de fide*: „Po prorocích a Janu Křtiteli ohlásil Ježíš ve svém kázání soud posledního dne. Tehdy bude odhaleno, jak se každý choval a co skryto v jeho srdci.“ (KKC 678). Významným způsobem toto téma pojal ve své eschatologické studii Joseph RATZINGER, Eschatologie.

Nebeské zástupy jsou ve starozákonních pasážích⁷¹ chápány jako náznaky angelologie. V křesťanské biblické exegezi takové pojetí umožňuje zpětná interpretace podle principu předobrazného charakteru starozákonních textů vzhledem k Novému zákonu („Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet“)⁷². V tomto smyslu rozvíjí obraz nebeských zástupů pozdější, mimokanonická a patristická tradice o pádu andělů, o andělských třídách, andělích-ochráncích a andělských poslech.⁷³

4.1 Expozice klíčových interpretačních prvků ve starozákonním kánonu

Kanonické starozákonní spisy poskytují neúplnou mozaiku výjevu Božeho shromáždění v několika klíčových pojmech, které mají obraznou sílu, ale i terminologickou hodnotu pro výstavbu teologické syntézy.

4.1.1 Boží majestát

Transcendentní a světovládny Boží majestát symbolizuje trůn v nebi:

Uviděl jsem Pána sedícího na trůnu. – (1 Král 22,19a)

Uviděl jsem Pána sedícího na trůnu vysokém a vznešeném a lem jeho roucha naplňoval chrám. – (Iz 6,1)

Na klenbě nad jejich hlavami bylo něco, co vypadalo jako trůn ze safíru a ve výši na trůnu postava jakoby muže ... jakoby od pasu nahoru vypadal jako zářící kov, jakoby naplněn ohněm, od pasu dolů byl jako oheň a obklopovalo ho jasné světlo. – (Ez 1,26-27)

Byly postaveny trůny a usedl Věkovitý. Jeho oděv byl bílý jako sníh, vlasy na hlavě jako čistá vlna. Jeho trůn plál ohněm, jeho kola žhnula. – (Dan 7,9)

Lesk vzácného kamene a planutí ohně vypovídají o mimořádnosti trůnu, o jeho odlišnosti od běžného palácového nábytku, Boží bytost vyjadřuje antropomorfní postava na trůnu – Pán, muž, jehož zjev prozrazuje odvěkost, zář naznačuje přesažnou povahu.

⁷¹ Především Iz 6,1-12; Dan 7; Job 1,6-12, 2; Ez 10; Zach 3,1-10; Ž 96-99.

⁷² AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73 (xx, 19), PL 34, 623. „Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat.“

⁷³ KKC 329-336.

4.1.2 Nebeský zástup

Shromáždění kolem Božího trůnu nese rozmanitá jména: Boží synové (Job 1,6), zástup okolostojících (1 Král 22,19; Iz 6,3; Ž 103,21), Hospodinovi poslové (Ž 103,20; Zach 1,10), silní bojovníci (Ž 103,20), služebníci (Ž 130,21), plápolavé bytosti – serafové (Iz 6,2), oheň a vítr (Ž 104,4), duhová zář (Ez 1,28).

Jednoho dne Boží synové předstoupili před Pána. – (Job 1,6)

Volali jeden k druhému: „Svatý, svatý,svatý Pán zástupů. Celá země je plná jeho slávy!“ –
(Iz 6,3)

Chvalte Pána, všichni jeho andělé, silní bojovníci, provádějící jeho rozkaz, poslušní jeho slova.

Chvalte Pána, všechny jeho zástupy, služebníci, provádějící jeho vůli. – (Ž 103,20-21)

Z větrů si dělá své posly, z plamenů ohně služebníky. – (Ž 104,4)

To jsou ti, které Pán poslal, aby procházeli zemí. – (Zach 1,10)

Úlohou tohoto Božího „dvora“ je především přítomnost „před trůnem“, kde jsou k dispozici jako služebníci a vykonavatelé Božích záměrů. Liturgické *treishagion* je zároveň teologickou výpovědí o transcendentní povaze Boha. Někteří z přítomných před Bohem jsou pověřeni k poselské úloze (αγγελοί).

4.1.3 Protivník

Satan je zvláštní postavou Božího zástupu. Na rozdíl od ostatních vede kritický dialog s Bohem:

Pán řekl Satanovi: „Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Nikdo na zemi není jako on: bezúhonný, přímočarý, bojí se Boha a vyhýbá se zlu.“
Satan Pánu namítl: „A nemá snad Job důvod bát se Boha? Udělal jsi ochrannou zeď kolem něho a kolem jeho domu a kolem všeho, co má. Požehnal jsi všemu jeho konání a jeho majetek se rozrostl po zemi. Ale jen vztáhni ruku a zasáhni jeho jmění, a hned bude proklínat tvou tvář. – (Job 1,8-11)

Smí člověku škodit, míru jeho působnosti však stanovuje Bůh a zaměřuje ji k protřibení zkoušeného:

...Všechno, co má, je ve tvé moci. Jen život mu uchovej.“
A Satan odešel od tváře Pána
a zasáhl Joba hroznými vředy od paty až k hlavě. – (Job 2,6b-7)

Pán řekl Satanovi: Pán tě kárá, Satane. Pan, který si vyvolil Jeruzalém, tě kárá.
Tento muž je oharek, vytržený z ohně. – (Zach 3,2)

Podobně charakterizován je duch lži v Michajášově vizi:

Tu vystoupil duch, stanul před Pánem a řekl: 'Já ho navedu.'
Pán se otázal: 'Čím?'
On odpověděl: 'Půjdu a stanu se klamným duchem v ústech všech jeho proroků.'
(Pán) řekl: 'Svedeš a dovedeš. Jdi, udělej to.' – (1 Král 22,21-22)

Újma, kterou Boží protivník chystá člověku, i Boží svrchovanost a omezení Satanovy moci jsou kontury, které jeví had v příběhu o pádu člověka (Gn 3,1-5.13-14).

4.2 Apokalyptické drama

Mimo kánon posvátných hebrejských knih se obraz Božího nebeského shromáždění a soudu nad světem vyvíjí kontinuálně se vši dualistickou a mytologickou výbavou jako drama nadpřirozeného světa, které se v pozemském dění aktualizuje, a definitivní podobu dostává na přelomu křesťanského letopočtu. V ní se traduje až do současnosti jako apokalyptické učení o dějinách kosmu v polaritě dobra a zla a o definitivním verdiktu nad zlem.

Gnostická tradice zdůrazňuje právě dualistický funkční princip a vývoj ideje přes hmotnou realizaci a katarzi zpět k duchovní jednotě, jak dokumentuje motiv pádu andělů do tělesnosti. Následná řetězová reakce zla ve světě vede Boha k zásahu, který způsobí katarzi a likvidaci neduchovních příměsí. Tyto tóny zaznívají v kompozici mytologických obrazů Božího soudu, jak je podávají *henochovské spisy*.⁷⁴ Souzení jsou andělé, kteří se poskvrnili stykem s ženami a uvedli mezi lidi magii (1 Hen 6 – 7; 69). Zasedání se koná v paláci Hlavy dnů – Pána duchů za přítomnosti nespočetného zástupu, svatých (kap. 14, 25; 60,1-2) i Syna člověka (kap. 46):

Podíval jsem se a uviděl jsem vznešený trůn – vypadal jako z křišťálu,
kola měl jako zářící slunce, bylo v nich vidět cheruby.
Zpod trůnu vytékal proud žhoucího ohně, že nebylo možné se dívat.
Na trůnu seděl Veliký Slavný, jeho oděv zářil jasněji než slunce a byl bělejší než sníh...
desetitisíce stály před ním, ač nepotřeboval nikoho, kdo by mu radil.
A nejsvětější, kteří byli u něj, jej neopouštěli ani v noci. – (1 Hen 1,18-24)

...Toto je Syn člověka, spravedlivý... on srazí krále a mocné z trůnů,
protože mu nevzdali čest a chválu. – (1 Hen 46,3-5)

⁷⁴ 1 Henoch (etiopská a řecká verze a aramejské zlomky), edice Knibb – Ullendorff, 1978. Anglický překlad s komentářem pořídil Matthew Black, český Zdeněk Poláček v KTM 1, 78-201.

Poslem soudu je vizionář Henoah (kap. 12; 71), trest vykonají andělé (kap. 56; 66-67). Některé pasáže uvádějí jména a funkce andělů (6,7; 20). *Kniha jubilejí*⁷⁵, midraš ke kanonické Genesis, naznačuje přesnější hierarchii nebeských bytostí a rozdělení funkcí (Jub 1,29; 2,2-3), poprvé zmiňuje roli osobních strážců (35,17), vykládá původ zla ve světě skrze hřích andělů (4,22), jeho dočasnou vládu skrze Satana (Mastemu) a vyúčtování se zlem při Posledním soudu (kap.10):

Udělalí jsme, jak řekl (Pán, náš Bůh) – všechny, kdo páchali zlo, jsme spoutali v místě zavržení a ponechali jsme desetinu z nich, aby sloužili Satanovi na zemi. – (Jub 10,11-12)

*Ezdrášův pseudoepigraf*⁷⁶ popisuje v šesté vizi příchod Syna člověka z hlubiny moře na pozadí nebeských zástupů:

Hle na moři se zdvihl vítr, až rozbouřil všechny jeho vlny. A tu jsem viděl, jak onen vítr vyvedl z hlubin moře jakoby člověka, viděl jsem, jak onen člověk mohutní (*a přichází*) s nesčetnými zástupy nebe. Kam obrátil svou tvář, když se rozhlížel, zatřásl se všechno, co bylo pod ním. A pokaždé, když vyšel hlas z jeho úst, vzplanuli všichni, kteří ten hlas slyšeli, jako ztichne země, když ji zasáhne oheň. – (4 Ezd 13,2-4)

Křesťanská novozákonní eschatologie⁷⁷ spojuje motivy starozákonních scén do jediného obrazu Kristova majestátu: on je ten, kdo obklopen anděly usedá na trůn slávy k Poslednímu soudu:

Až přijde Syn člověka ve své slávě a s ním všichni andělé, posadí se na svůj slavný trůn a budou před něj shromážděny všechny národy. A oddělí jedny od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů. – (Mt 25,31-32)

... Krista (Bůh) vzkřísil z mrtvých a posadil ho po své pravici v nebi, vysoko nad všechna knížata, mocnosti, síly, panstva... – (Ef 1,20-21)

A viděl jsem mezi trůnem se čtyřmi bytostmi a mezi starci Beránka, (který vypadal) jako zabitý. Měl sedm rohů a sedm očí, to je sedm Božích duchů, poslaných na celou zem. (Beránek) přišel a vzal svitek z pravice toho, který seděl na trůně. A když ten svazek vzal, ty čtyři bytosti padly před Beránkem, a také těch čtyřiaadvacet starců, z nichž každý držel cíteru a zlatou misku plnou kadidla: to jsou modlitby svatých. A zpívali píseň novou: „Jsi hoden vzít svitek a rozlomit jeho pečeti, protože byl zabit a svou krví jsi vykoupil Bohu (lidi) z každého kmene, jazyka, lidu i národa a vytvořil jsi z nich našemu Bohu království a kněze, vládnoucí nad zemí.“ – (Zj 5, 6-10)

⁷⁵ Tzv. „Malá Genesis“ je ve skutečnosti obsáhlejší než kanonická, nemůže se jí však rovnat v teologické závažnosti. Někteří starověcí autoři ji nazývají také „Mojžíšova apokalypsa“. Etiopský text vydal Robert Charles (1895) a vzápětí jej také přeložil (1902). Český Jan Heller (1998) v KTM 2, 15-152.

⁷⁶ Ezd 3, podle číslování Vulgaty Ezd 4. Latinský text vydal O.F. Fritsche (FRITSCHE Otto Fridolinus, Esdras 3, Libri apocryphi Veteris Testamenti, Lipsiae, 1871.), anglický překlad pořídil James Charlesworth (1983), český Zdeněk Soušek (1998) v KTM 2, 208-263. Text je citován z českého vydání, s. 250.

⁷⁷ Obrazy nebeského soudu v Novém zákoně jsou součástí Kristovy eschatologické řeči v Matoušově evangeliu (25,31-46), nebeskou liturgií a poslední soud popisuje Janova apokalypsa (4 a 20), o andělech, Satanovi a démonech jsou *sparsatim* zmínky v celém novozákonním korpusu.

Andělé jsou Kristova družina při parúzii a soudu:

A (lidé) uvidí Syna člověka přicházet na nebeských oblacích s velikou mocí a slávou. Pošle své anděly s mohutným (hlaholem) polnice a ti shromáždí jeho vyvolené ze čtyř světových stran, od jednoho konce nebes až k druhému. (Mt 24,30b-31)

Klanějí se Kristu (Až bude uvádět svého Prvorozeného na svět, řekne: At' se mu klanějí všichni andělé. Žid 1,6), ale nepřestávají přitom náležet Bohu a konat nebeskou liturgii:

...uslyšel jsem hlas velkého množství andělů (shromážděných) kolem trůnu, bytostí a starců – bylo jich na milióny a stamilióny – a volali silným hlasem: „Beránek, který byl zabit, si zaslouží, aby přijal moc, bohatství, moudrost a sílu, čest, slávu i chválu“. – (Zj 5,11-12)

Jejich specifické funkce jsou nastíněné nejasnými atributivními jmény: trůny, mocnosti, vlády, síly, panstva, jména (Ef 1,21; Kol 1,16)⁷⁸. Mimo Krista a tento zástup jsou zvláštními aktéry nebeského shromáždění čtveřice okřídlených bytostí:

Před trůnem se prostíralo moře průzračné jako křišťál a uprostřed (na čtyřech stranách) trůnu stály čtyři bytosti plné očí vpředu i vzadu. První bytost měla podobu lva, druhá bytost vypadala jako býk, třetí bytost měla tvář jako člověk a čtvrtá bytost se podobala orlovi v letu. A každá z těch čtyř bytostí měla po šesti perutích, dokola i uvnitř byly samé oko, a bez ustání ve dne v noci volaly: „Svatý, svatý, svatý Pán, Bůh vševládny, který byl, který je a který přijde. – (Zj 4,6-8)

Na zvláštních stolcích kolem trůnu sedí a symbolický počet čtyřiaadvaceti starců-liturgů (Zj 4,10-11). Postava Satana dostává v novozákonních spisech zřetelné rysy Božího nepřítele, Kristova protivníka v pokušení na poušti (Mt 4), autora lži, svůdce člověka a nositele zla:

Nebeské království je podobné člověku, který nasel na svém poli dobré semeno. Ale když lidé spali, přišel jeho nepřítel, rozházel mezi pšenici plevel a odešel. – (Mt 13,24-25)

Ten, kdo rozsévá dobré semeno, je Syn člověka, pole je svět. Dobré semeno jsou synové Království, plevel jsou synové (toho) Zlého. Nepřítel, který ho zasel, je ďábel. – (Mt 13,37-39a)

Kdo se dopouští hříchu, je z ďábla, protože ďábel hřeší od začátku. Boží Syn přišel proto, aby ďábově činnosti udělal konec. – (1 Jan 3,8)

V Kristově apokalyptickém boji je ďábel definitivně zničen:

Potom jsem viděl anděla sestupujícího z nebe: v ruce držel klíč od propasti a velký řetěz. Popadl draka, toho starého hada, to je ďábla čili satana, spoutal ho na tisíc let, svrhl ho do propasti, zavřel ji a svrchu zapečetil, aby už přestal svádět národy, pokud se nedovrší tisíc let. Potom musí být na krátký čas rozvázán... Až pak těch tisíc let přejde, satan bude puštěn ze svého žaláře, půjde svádět národy na čtyřech stranách země, Góga

⁷⁸ Podobná terminologie je v Druhé knize Henochově, 9 a v Léviho závěti, III.

a Magóga, a shromáždí je k válce. Jejich počet je jako mořského písku. Vytáhli na širý povrch země a obklíčili tábor svatých a milované město. Ale z nebe spadl oheň a strávil je. Ďábel pak, který je sváděl, byl hozen do močálu ohně a síry, kde (už je i) šelma a lživý prorok, a budou mučeni ve dne v noci na věčné věky. – (Zj 20,1-3; 7-10)

Jméno ďábel je Novém zákoně nejčastější (*diabolos* 34x), ale bývá označován jinými názvy, pocházejícími z různých kulturních substrátů: Belzebub (Mt 12,24), Beliál (2 Kor 6,15); Drak (Zj 12); Otec lži (Jan 8,44).

5. INTERPRETACE VE SPISECH KŘESŤANSKÝCH OTCŮ

5.1 Metodologický přístup k mytologické látce

V dějinách křesťanské exegeze se od počátku průběžně střetává přijetí mýtu a jeho alegorický výklad s eliminací obrazného vyjadřování, které je v linii starozákonní ortodoxie pokládáno za cestu k idolatrii. Podle některých křesťanských autorů obrazné náměty jsou sekundární mentální fikcí, která nevyjadřuje realitu božství a nevede k životu. (Mdr 14,12-21). *Eusebius z Césareje* (Eusebios Pamfilos, 260-340) ve své dvoudílné apologetice křesťanství⁷⁹ kritizuje alegorické a mytické popisy božské fyziologie, jak je praktikují egyptské a fénické kultury. Polyteistické mytologické pojetí theodiceje podle něj vzniká z pozorování a uctívání nebeských těles, jímž soudobí hierologové „zamlžili“ pravou skutečnost božství.⁸⁰ *Athanasios Alexandrijský* (296-373) polemizuje s novoplatonským názorem, že skrze viditelné anděly je možné získat nějaký pojem o Bohu – taková výpověď zůstává mýtem (*mythologia*), není výpovědí o Bohu (*theologia*).⁸¹ Podle tradice novoplatonské areopagitské školy sám Původce všeho oblékl, co je neviditelné, do pestrobarevného hávu materiálních obrazů a útvarů na pomoc lidskému vnímání, aby skrze tyto „posvátné fikce“ (*hierotatai plaseis*) dokázalo pochopit nebeské skutečnosti a zatoužit po nich.⁸² Dobírá se jich analogií, s vědomím, že nehmotné není v hmotném předmětu plně postižitelné.⁸³ *Órigenés z Alexandrie* (cca 184-253) připouští, že je možné vykládat mytologickou látku alegoricky, je však třeba rozpoznat, kdy vede k nesmyslnosti a nemorálnosti.⁸⁴ Biblická alegorie může postihnout víc než jen poznání předmětu. Může hledat trojí smysl zobrazovaného v rámci

⁷⁹ Praeparatio evangelica a Demonstratio evangelica, cca 313-314.

⁸⁰ Euaggeliké proparaskeuē (Praeparatio evangelica) I, 9, 25-26. PG 21; SC 206, 1974, 181-2.

⁸¹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, Contre les païens (Kata ellénón) 19c, SC 18, 1977, 114.

⁸² Srov. PSEUDODIONÝSIUS, Hierarchia coelestis I, 121C-D. SC 58, 1970, 72.

⁸³ Hierarchia II, 141C. O.c., 80.

⁸⁴ Contra Celsum IV,38-39. Contre Celse, t. 2, l. III-IV, SC 136, 1968.

trichotomní antropologie: podle těla v dějinách, podle duše v morálce, podle ducha v oblasti mystiky.⁸⁵

5.2 Nebeské shromáždění v patristické exegezi

Pro rané exegety byly obrazy z božského světa námětem úvah o duchovním poslání člověka a pramenem exhortace k duchovnímu životu.⁸⁶ Vycházejí především z formulací novozákonních apokalyps,⁸⁷ jejichž základními pojmy jsou Boží majestát, shromáždění, Kristův příchod ve slávě a soud nad hříšníky a původcem zla, služba andělů. V patristické literatuře je od počátku postava Syna člověka ztotožňována s Kristem, jehož protivník, Antichristos, je viděn v postavě Satana či dravé, světovládné šelmy.

Hippolytus Římský (170-235) vykládá postavy Božího shromáždění v knize Daniel jako křesťanské hrdiny, proroky a mučedníky, v dobách pronásledování; postavu čtvrté šelmy, Antichrista, lze číst jako aktuálního vládce a pronásledovatele křesťanů (Septimia Severa?). Exhortativní závěr nenechává na pochybách, že je dobré být jako tito „svatí Nejvyššího“, kteří v Posledním soudu dostanou královskou vládu.⁸⁸

Órigenés (184-253) uvádí do souvislosti Izaiášovu vizi transcendentní Boží slávy „vysoko na trůnu“ a Danielovo a Micheášovo vidění Božího soudu na pozemském plánu (Dan 7,9; Mich 1,5) – rozlišuje ascendenční charakter Izaiášova pohledu na andělskou liturgii a descendenci Božího shromáždění k soudu.⁸⁹

Podle principu předobrazného zpodobení Krista ve starozákonních postavách⁹⁰ vykládá **Didymos Slepý** (310-370)⁹¹ scénu soudu nad veleknězem Ješúou a jeho povýšení v Zachariášově vizi (Zach 3,1-6) jako spor mezi Ježíšem Kristem, jehož jméno je totožné, a Satanem v jeho plném eschatologickém pochopení a zdůvodňuje tyto posuny dalšími doklady z Písma. Literární doklady („to, co bylo řečeno“, *rhété diégésis*)

⁸⁵ Cf. Tractatus de principiis IV, 2,4-6. Traité des principes, t. 3, l. III a IV, SC 268, 1980.

⁸⁶ Prvním krokem patristické exegeze je vymezení smyslu slov Písma (literární význam), následuje aktuální uchopení recipienta (alegorický význam), z něj plyne praktické osvojení (tropologický význam) a vrcholem je porozumění přesažnému cíli (analogický význam).

⁸⁷ Mt 25, Janovo zjevení, zmínky v Pavlových listech: Římanům 2,5-16; Druhý Korint'ánům 5,10; 2 Tim 4,1.

⁸⁸ HIPPOLYTE, Commentaire sur Daniel IV 12-15, SC 14, 1947, 178-179. Je to nejstarší dochovaný křesťanský biblický komentář, reflektující zřejmě pronásledování za Septimia Severa roku 202.

⁸⁹ Homiliae in Visione Isaiae, Homilia I, PG 13, 220B.

⁹⁰ Například Órigenés vykládá, že jednání starozákonních „svatých“ lze figurativně vztáhnout na Krista, a tak odhalit jeho božskou i lidskou přirozenost (De principiis I 3,1).

⁹¹ DIDYME L'AVEUGLE, Sur Zacharie I-III, SC 84, 1962, sv. I, 182-236. Didymos z Alexandrie sledoval výkladovou linii Órigenovu. Komentář ke knize Zachariáš se našel mezi papyry v Tuře roku 1941.

posunuje ve fázi spirituálního výkladu („poznání toho, co lze skrz ně nahlédnout“, *dianoia theóreteón*) do teologické roviny Božích činů k záchraně lidských duší.⁹²

Basil z Cesareje (Basilius 329-379) uvažuje na základě Izajášovy vize (Iz 6) o přibuzenství člověka s duchovními bytostmi. Ten je odrazem a stínem nebeského světa (*hypodeigma kai skia tón epúranión*). Křídla andělů zobrazují jednak jejich schopnost „stát nablízku“ vyvýšenému trůnu Boha“ (*stasis eggytató*), jednak jejich mobilitu k přispění člověku, který po katarzi může přijmout andělskou službu (Božího posla).⁹³

Jeroným (Hieronymus 347-420)⁹⁴ v literním výkladu zařazuje Danielovu vizi soudu do doby krize římské říše a v alegorické exegezi sleduje paralelu veršů o Starci a Synu člověka v knize Daniel (7,9-10) s novozákonní Janovou apokalypsou (Zj 4 – 5). Z ní zpětně vykládá význam Danielových mytologických obrazů: Věkovitý na trůně je Bůh, chystající se k soudu, oslnivě bílá barva označuje totéž co přiměry ohně v jiných biblických kontextech (ohnivý vůz v Ez 1,15-21; Bůh – stravující oheň v Dt 4,24), Syn člověka je Lev z kmene Juda, jedno ze symbolických označení Krista v Janově apokalypse (Zj 5,5). Proti doslovnému chápání počtu okolostojících zdůrazňuje neurčitý, emfatický význam číslovek. Důvodem zasedání je soud: svědomí a skutky lidí, jak jsou zapsány v knihách, při něm vyjdou najevo. Knihy jsou podle Jeronýma dvě – kniha dobra, která vede k životu, a kniha pozemského zla, kterou drží žalobce. Oba pojmy jsou biblické, první naráží na „záznamy o zbožných“ v Malachiášově proroctví (Mal 3,16-17), druhý vychází z Jeremjášova verše o těch, kdo jsou zapsáni v zemi, protože opustili Hospodina – zdroj života (Jer 17,13).⁹⁵

Augustín z Hippo (Aurelius Augustinus 354-430)⁹⁶ ve dvacáté knize spisu *O Boží obci* pojednává téma Božího soudu na základě biblických dokladů.⁹⁷ Danielově vizi věnuje celou kapitolu.⁹⁸ Vybírá ty prvky, které potřebuje k objasnění křesťanské nauky o Posledním soudu, a vykládá je alegoricky: čtyři šelmy jako po sobě následující starověké velmoci Asýrie, Persie, Makedonie a Řím, jedenáctý roh ztotožňuje s Antikristem, který je v koncepci jeho dějin světa ústředním aktérem, svatí Nejvyššího

⁹² DIDYME, 213.

⁹³ BASILIUS, *Herméneia eis ton profétén Ésaian* (Commentarius in Isaiam Prophetam), PG 30, 428.

⁹⁴ HIERONYMUS, *Commentaria in Daniele*, PL 25, 531C – 533C.

⁹⁵ HIERONYMUS, *Commentaria in Isaiam*, Lib. III, PL 24, 92B-93A.

⁹⁶ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XX, PL 41. Český překlad Julie Nováková (1950), Aurelius Augustinus, *O Boží obci* knih XXII.

⁹⁷ Augustín vykládá anachronicky od novozákonních pojmů ke starozákonním předobrazům. „Staré mají sice časové prvenství, ale nové je převyšují svou důstojností, jelikož ony starší ohlašují nové... Je tedy dlužno nejdříve předložit věc, potom svědky.“ *De civitate* XX, 4, PL 41, 602. *O Boží obci*, 445.

⁹⁸ *De civitate* XX, 23, PL 41, 694-696.

označují církev. Soud zasedá proto, aby odňal vládu Antikristovi. Spekulativně pojímá význam slova čas (*kairos*, Dan 7,25) v dobově aktuální polemice o tom, jak dlouho má trvat Antikristova vláda. Jiným polemickým bodem v exegezi je otázka osoby soudce. Augustin zdůvodňuje, proč je logické, že Bůh ve své zjevné přítomnosti sám nesoudí, ale předal soud Synu: má soudit jakožto člověk, protože byl jako člověk souzen.⁹⁹ Dalšími teologicky významnými prvky tohoto traktátu jsou pojmy vzkříšení mrtvých, věčný život a věčná smrt, o nichž vede obsáhlou řeč na rovinách exegeze, katecheze a polemiky. Propojuje výroky obojího Písma a zohledňuje názory předchozích křesťanských exegetů. Jednota teologického výkladu je prvotním záměrem celého tohoto monumentálního díla.

Cílem exegezí na knihu Job od **Řehoře Velikého** (Grégorios 579 – 585) je převést citaci na výraz, implikující mravní poučení. Boží synové jsou věrní andělé, Boží služebníci, ti, které blaží hledět na Boží tvář. Podle Órigena spekuluje o fyzické subtilitě andělů¹⁰⁰, pro niž mohou měnit místo, ač duchovně zůstávají stálí. Závěrečná sentence je implicitní mravní vybídkou: „Vracejí se tělesně tam, odkud se myslí vůbec nevzdálili.“¹⁰¹

Téma nebeského shromáždění kolem Hospodina ve starozákonních textech je od nálezů mytologických zlomků z Ugaritu zevrubně zpracováno v literárně-kritických a komparatistických studiích a zvažena jeho úloha v rámci synchronního monoteistického i polyteistického prostředí. Poté co se úvahy osamostatnily od židovských a křesťanských interpretací, získaly konfesní neutralitu a zařadily tento obraz do početného arsenálu literárních prvků starověkých kultur. Obraz se paradoxně stal součástí současné novopohanské religiozity. Jeho původní přináležitost k biblickému souboru však zdůvodňuje jeho existenci z hlediska výpovědi celku Písma. Bible ve své kanonické podobě v celku obojího Zákona měla apologetickou a katechetickou funkci na pozadí polyteismu. K této intenci patří zorný úhel monoteismu, trinitární víra i angelologická interpretace.

⁹⁹ „...ipse per suae praesentiae manifestationem non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio, qui manifestabitur homo iudicaturus, sicut homo est iudicatus.“ De civitate XX, 30, PL 41, 707.

¹⁰⁰ ÓRIGENÉS, De principiis 1,6,4 PG 11, 170C – anděl má tělo, avšak jemnější než lidské.

¹⁰¹ GRÉGOIRE LE GRAND, Morales sur Job I/II, SC 32 bis, 1951, 557A.

II.

MÝTUS A DRAMA:

IMPLICITNÍ INSCENACE

1. DRAMATICKÉ TEXTY

STAROVĚKÉHO PŘEDNÍHO VÝCHODU

Mezi literárními doklady předbiblického starověkého Předního východu se vyskytují texty s mytologickými náměty a s náznaky dramatické reprezentace, jež prozrazují substrátové vnímání kontinuálního božského dění a zdá se, že byly určeny k jeho pozemské inscenaci. Jsou to například reliéfy královských rituálů s hieroglyfickými texty na stěnách chrámů egyptské Nové říše (Abydos, Karnak, Luxor, Medínit Habu), rituální dramatický text o božském soudu na tzv. Šabakově stéle,¹⁰² pohřební a korunovační drama na papyru z Ramessea,¹⁰³ útržkovité formule textů na stěnách pyramid 5. a 6. dynastie v Sakkáře, výjevy posmrtného soudu na stěnách thébských hrobek, pohřební rituály dochované na papyrech Nové říše. Mezopotamský mýtus o stvoření světa *Enúma eliš*¹⁰⁴ byl podle babylonského rituálu součástí novoroční královské ceremonie.¹⁰⁵ Dramatický charakter mají také další fragmentární texty s mytologickými motivy, například Nergal a Ereškigal, Etana nebo kanaánské zlomky o Baalovi. Posledně jmenované vzbudily pod vlivem babylónské analogie dlouhodobou debatu o jejich rituální funkci.¹⁰⁶ Obraz ugaritských božstev se však nevyčerpává jejich elementální konotací a příběhy KTU 1.1-6 nejsou vázány na vegetační zvrát, ani přímo doloženy v rituálních textech. Některá témata zlomků přesto nabízejí implicitní souvislost s narážkami na rituál v jiných textech, např. téma kultovní hostiny (Aqhat KTU 1.17 i 1-12; ii 26-46). Doložená podoba textů jeví znaky vyspělého literárního zpracování tradiční mytologické látky, použitelné v rozmanitých funkcích, ať už jako chrámový mýtus,¹⁰⁷ nebo jako záznam dvorského básnictví.

¹⁰² Basaltová stéla, z Memfidy (BM 498), datovaná do konce 8. století př. Kr. k vládě krále Šabaky z 25. dynastie. Obsahuje kombinovaný rituálně-teologický text ze starší doby, zasazený do rámce legitimizace vlády panovníka núbijské dynastie. Edice SHARPE, *Egyptian Inscriptions*, 1857, vol. 1, Plate 36-38; SETHE, *Dramatische Texte*, 1928, 1-82. Angl. překlad John WILSON, ANET, 4-6.

¹⁰³ SETHE, *Dramatische Texte*, 83-259.

¹⁰⁴ *Enúma eliš*, „Když nahoře“. Název podle incipitu: Když nahoře nebe (ještě) nebylo nazváno...

¹⁰⁵ THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 3, 127-147..

¹⁰⁶ Pokud mají protagonisté zlomků o Baalovi představovat božstva přírodních živlů, je logickým důsledkem rituální reprezentace souboje životadárných a škodlivých sil, a tedy interpretace zlomků jako kultického mýtu, jak ji předkládají zastánci mytologicko-ritualistických směrů. Cf. HOOKE, *Myth and Ritual: Essays on the Hebrew in relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East*; GASTER, *Thespis: Ritual, Myth & Drama in the Ancient Near East*; DE MOOR, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba' lu*.

¹⁰⁷ Cf. STOLZ, *Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba' alsmythos*.

Interpretační problém představují mytologické prvky uvnitř biblického korpusu, například právě obrazy božského shromáždění, tematizované v této studii. Funkce mýtu ve starozákonním korpusu je z hlediska základní biblické zvěsti ilustrativní: používá dobově známý obraz, vytržený z původního náboženského kontextu, jako literární prostředek k posílení teologické výpovědi o spásném Božím zásahu do lidských dějin.

Obecně řečeno, účelem symbolické inscenace mytologické látky je smyslově vnímatelné ustavení či upevnění společenství mezi bohem a místní komunitou pomocí tradovaných symbolických slov a činů: tradice odkazuje na trvalou skutečnost „odedávna a stále“ a symbol naznačují přesažný charakter lidské existence (věčný cíl člověka). Smyslem rituálu je reprodukovat v aktuálním časoprostoru kosmopoietický akt.¹⁰⁸ Aktuální účastníci přitom skrz obřad vstupují do božské reality. Tak se kultovní drama stává skutečností, která působí v aktuální přítomnosti (*wirkmächtige Realität*¹⁰⁹). Texty přitom tvoří pouze součást celkové „inscenace“. Tradovaný verbální soubor, ať už vyprávění či dialog, se spojuje s aktualizujícími obrazovými a dynamickými formami, jako přednes, hudba, choreografie, liturgické předměty a oděvy, architektura sakrálního prostoru, jeho umístění v krajině.¹¹⁰ *Res* ve fixované podobě slova vstupuje do souhry s aktuálními podmínkami realizace, aby svým specifickým útvarem v rámci jednotlivé místní kultury dál lavinovitě šířila pochopenou náboženskou skutečnost.

1.1 Mýtus ve svátečním rituálu

Spojnicí mezi rituální realizací mytologických textů a konkrétním datem výslovně uvádí novobabylónský královský rituál o novoročním svátku akítu, v němž se čtvrtého dne měsíce nisán recitoval epicko-dramatický příběh o Mardukově boji s Tiámat, o stvoření

¹⁰⁸ Cf. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 18.

¹⁰⁹ PODELLA, *Transformationen kultischer Darstellungen des israelitischen Tempelrituals*, 100; cf. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, 73. Podella, stejně jako Mowinckel, vychází z platónského stanoviska: skutečnost má podobu ideje, která je ztvárňována dramatem. Starověké orientální zlomky o dění v božském světě však vypovídají v termínech hmotných realizací a transcendentní skutečnost naznačují jinak než filosofickým způsobem. Jan Assmann navrhuje hypotézu dodatečné mytologizace egyptských rituálních textů v období Nové říše. Cf. ASSMANN, *Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten*, 16.

¹¹⁰ Cf. STOLZ, *Funktionen*, 90-91; WILKINSON, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, 8. Studiu tohoto komplexu se věnuje interdisciplinární projekt týkající se fenoménu divadla (<http://www.culture.huberlin.de/hb/projekte/abstracts/theater.html>), (25/11/2005). „Theatralität“ je podle Podelly paradigma, v němž fungují rozmanité kulturní procesy a formy, jako kultovní drama, liturgie, sakrální architektura aj. Prvotním účelem takového komplexního „předvádění“ je připomínka božské skutečnosti v provádění náboženských, kultovně rituálních úkonů (*‘abôdâ^h*). PODELLA, o.c., 104.

světa a lidí a o blahodárné božské vládě v ustaveném kosmu (Enúma eliš).¹¹¹ Z rituálu je zřejmé, že božské role představovali lidští zástupci, totiž král, jeho dvůr a chrámové kněžstvo.¹¹² V podobném smyslu vystupují postavy na reliéfech svátečních ceremonií v egyptských chrámech Nové říše.

Babylónský mýtus Enúma eliš a k němu komplementární novoroční rituál ukazují dvojí obsahovou linii svátku: jednak jako slavnost shromáždění bohů měst u babylónského Marduka, jednak jako ceremonie k obnově božské, a zástupně aktuální královské vlády v městském státě pro nadcházející období. Vládu předjímaly losy – božsky ustanovené příští události, podle mytického modelu: jako si Marduk vyžádal od božského shromáždění příznivé losy před rozhodujícím soubojem s Tiámat, aby si zajistil vítězství a z něj plynoucí královskou úlohu, tak také babylónský král každoročně napodoboval božský příklad a symbolicky zabezpečil požehnání pro své město. Instalace krále a předpokládaný posvátný sňatek v „domě akītu“ měly spojit mýtus s aktuálním životem města. Oslava se odehrávala na dvou místech města: v Mardukově chrámu Esagila (É.SAG.ÍL) a v *bît akītu* na severu města. Hlavní mytickou dvojici Marduk a Nabú, reprezentovanou sochami, doplňovali dva pozemští protagonisté: babylónský král a velekněz z Esagily. V jednotlivých dnech svátku se odehrávaly příslušné akty dramatu. Svátek byl charakterizován putováním. Král putoval do Nabúova chrámu v Borsippě, pak se sochou z Borsippy do Babylóna, sám do chrámu Esagila k obřadu ponížení. Socha byla mezitím přenesena do Ninurtova chrámu k symbolickému souboji, následně pokračovala do Esagily, kam připutovaly i sochy bohů jiných měst k poradnímu shromáždění. Všechny spolu s Mardukovou a Nabúovou nakonec král doprovodil při plavbě do Novoročního domu. Po dvoudenním pobytu se shromáždění soch odebralo k Esagile, kde se konala druhá, závěrečná hostina s určováním osudu. Podle Enúma eliš bylo orakulum jedním z důvodů božského shromáždění. Druhým byl hold Mardukovi a jeho králi. Z Esagily bylo orakulum vyhlášeno lidu jako dobrá zpráva o požehnání pro příští rok.

¹¹¹ Babylónský novoroční rituál, edice a franc. překlad THUREAU-DANGIN, *Rituals accadiens*, 1921, 127-148. Německý překlad zveřejnil Walter FARBER, *TUAT* 2, 1989, 212-223. V novobabylónském období se svátek slavil k počtě Marduka a jeho syna-nástupce Nabúa na začátku kalendářního roku (*rěš šattim*) v měsíci nisán (*nisannu*). Trval jedenáct dní, jeho vlastní jádro týden. Cf. van der TOORN, *The Babylonian New Year Festival*, 331-358.

¹¹² Thorkild Jacobsen na základě komparativních studií šedesátých let (R.N. Bellah) stanovuje toto ztotožnění mýtu a aktuální mimetické participace jako charakteristický rys náboženství primitivních kultur. „The distance between man and mythical being disappears in the moment of ritual when every when becomes now. There are no priests and no congregation, no mediating representative roles and no spectators.“ JACOBSEN, *Religious Drama in Ancient Mesopotamia*, 68.

Podle Thorkilda Jacobsena se pochopení a realizace rituálu v jednotlivých periodách vývoje mezopotamské kultury výrazně posunovaly. Kultovní drama má kořeny v primitivní pastevecké společnosti, kde se realizuje na principu sympatetické magie za účelem posílení plodnosti. Rituálu se účastní všichni. Na druhé straně rituál městské kultury je charakterizován antropomorfismem v popisu božstev, zástupnou reprezentací v postavě krále a definovanými psychosociálními vztahy. V prvním tisíciletí podle Jacobsena vzniká nový typ rituálu – drama o souboji, dochované v rituálu novoročního svátku akítu a jeho průvodním mýtu Enúma eliš. Je postaveno na zemědělském kosmologickém obřadu ovládnutí vod (Mardukovo vítězství nad Tiámat), ale postupně přerůstá v politické drama o vítězné pozici Babylóna.¹¹³

Škola mýtu a rituálu interpretuje text na Memfiské stéle analogicky k Enúma eliš a ve shodě s výkladem Dramatického papyru z Ramessea. Memfiské drama spojuje – kosmologický traktát o vynoření boha Slunce z prvotního oceánu a zrození enneady elementálních božstev (ř. 3-6) a kosmo-politické drama o vítězství Hora nad Sutehem a Horově instalaci v Dolním Egyptě (7-35).¹¹⁴

Představy o novoročním rituálu v západosemitské oblasti se pohybují na tenkém ledu hypotézy o kultické jednotě v prostoru starověkého Předního východu. Z tohoto východiska mohl Samuel Hooke interpretovat sváteční předpisy Pentateuchu v jejich předexilní podobě jako novoroční rituály. „Změna Jakubova údělu“ (*šúv š'vút* v Ž 126,1) v této intenci zní jako narážka na obraz Božího soudu s novoročním určením losu.¹¹⁵ Ještě důkladněji adaptují babylónské novoroční slavnosti do prostředí jeruzalémského chrámového kultu Sigmund Mowinckel a Theodor Gaster. Sada korunovačních žalmů a „babylónské“ prvky v mnoha dalších připomínají o novoročním svátku skutečnost, že králem Izraele je Hospodin a symbolicky potvrzují jeho vládu. Náznaky mytologického dramatu o vítězném boji Hospodina nad drakem prvotní propasti v Mowinckelově výkladu objasňuje právě babylónská symbióza mýtu Enúma eliš s novoročním rituálem v Mardukově chrámu, stejně jako narážky na sváteční procesí v žalmech (24; 68,24-26; 132, 7; 118,20) a Hospodinův slavný vstup do

¹¹³ JACOBSEN, Religious Drama, 76-77.

¹¹⁴ Cf. BLACKMAN, Myth and Ritual in Ancient Egypt, 15-39.

¹¹⁵ Podle Hooke byl hebrejský rituál před rozkvětem prorockého hnutí patrně k nerozeznání od kanaanánského a současnou podobu nabyt úsilím poexilních kněžských znalců Písma. Hooke se pokusil o rekonstrukci předexilní podoby hebrejského rituálu, který měl podle něj rysy shodné s babylónským novoročním svátkem. Tak interpretuje kromě *rôš haššānā*^h také *pesaḥ*, *š'vuôt* a *sukkôt*, avšak novoroční rituální rysy nachází také v instituci novměsíce a soboty a v tématech Božího soudu a zvratu osudu. HOOKE, The Origins of Early Semitic Ritual, 57-60.

chrámu.¹¹⁶ Přes všechny dotvářené příbuznosti se starozákonní exegeté shodují v konturách, jimiž biblický text vystupuje kontrastně vůči kanaánskému a vůbec orientálnímu kulturnímu vzorci: Hospodin není totožný s žádným přírodním živlem, neboť je původcem přírody, zjevuje se z přesažné „vznešenosti“ jednotlivci i „lidu“, který si zvolil, setkání s ním přináší pokoj a požehnání. Místo důrazu na přirozenou plodnost vystupuje ve Starém zákoně do popředí historický prvek – připomínka vyvolení Izraele, vysvobození z Egypta, vedení na poušti, přidělení země a porážka nepřátel, ustavení svatyně a bohoslužby na Sijónu jako místa požehnání.¹¹⁷

Fixace mimetického zpodobení božských skutečností na určité datum jednak přibližuje neuchopitelnou mimočasovou rovinu vnímatelnému světu, jednak subjektivně umožňuje zapojení konkrétních jednotlivců do dění, které jinak přesahuje lidský život a materiální svět vůbec. Dění, jež se odehrává ve svátečním obřadu má na shromáždění rekreativní účinek.¹¹⁸ Skrze spoluúčast na konvenčním, podle tradice přesně prováděném rituálu je možno znovu prožít počátek života s nadějí na příští cyklickou realizaci. Přítomným opakováním minulé události se tvoří budoucí život. Kultovní drama spojuje minulost a budoucnost v přítomném aktu. Mytologický komponent přítom představuje naukovou část dění. Pochopená připomínka totiž zakládá naději v obnovu blahodárného stavu. V biblické interpretaci, kde čas není vnímán cyklicky, ale lineárně, naděje přesahuje omezený materiální časoprostor a jakožto transcendentní víra sahá po plném životě na přesažné rovině.

1.2 Úloha krále

Hlavním aktérem kultického dramatu a osou aktualizace božského dění je podle obou zmíněných dokladů král: on totiž na pozemské scéně představuje božství. Při novoročním svátku v Babylóně král mimeticko-dramaticky zpodobuje Marduka – Tammúze, a to střídavě jednoho i druhého v symbolickém aktu smrti (pokoření) a znovupřijetí vlády, a patrně také v obřadu posvátného sňatku v domě akítu.¹¹⁹ Král stojí v centru hierarchicky uspořádaného dvora paralelně k nadčasovému obrazu

¹¹⁶ MOWINCKEL, Psalmenstudien, 18; MOWINCKEL, Religion und Kultus, 76; GASTER, Thespis, 37-39; PODELLA, Transformationen kultischer Darstellungen, 121-124.

¹¹⁷ Cf. MOWINCKEL, Religion und Kultus, 77-78.

¹¹⁸ Podella připomíná Turnerovu tezi (Vom Ritual zum Theater) o významu tzv. prahových událostí při slavení svátku. Jde o antistrukturální prvky, eliminující běžnou životní realitu, např. pouť, procesí, obřadní oděv či etnický kroj. Transformationen, 105. Kultické představení není jen podívaná k poučení lidu, ale „schaffendes Drama“ k jeho obnově. MOWINCKEL, o.c., 78.

¹¹⁹ ENGNELL, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, 33-34.

shromáždění nebeských bytostí kolem Boha a vnímatelně prezentuje božské výroky soudu (osudu) pro nadcházející období. Korunovačním ritem symbolicky obnovuje zástupnou vládu místo boha města. Každý egyptský panovník stavěl (nebo uzurpoval) vlastní památník – chrám či hrobku – legitimizující jeho božský mandát.¹²⁰

O apoteóze pozemského vládce mluví výroky textů pyramid:

Ó Venisi! Tvoji poslové odešli, tvoji heraldi běží k tvému otci Atumovi (se zprávou): „Atume, pozvedni mě k sobě, přijmi mě do své náruče...“ – (PT 215/140a-b; Venis 148)

(Venis) přichází k tobě, svému otci, přichází k tobě, Slunce...
předej mu vládu nad Devaterem bohů,
předej mu žezlo, které ohne hlavy v Deltě i v Údolí Nilu. – (PT 222/202a-c; Venis 155)

Velký, neznámý bože, urči hodovní místo pro jediného pána!
Pane Obzoru, urči místo pro Venise. – (PT 254/276c-277a; Venis 165)

„Jak krásné je vidět,“ říkají bohové, „jak příjemné pohlížet na výstup tohoto boha vzhůru na nebesa, na Venise, jak stoupá k nebi...“
Duše z Pe a duše z Nechenu k němu přicházejí, bohové nebe a bohové země,
ponesou jej na rukou.
Vystoupíš vzhůru na nebe, Venisi, půjdeš po stupních tohoto žebříku.
„Bude mu dáno nebe a bude mu dána země,“ říká Atum. –
(PT 306/476a-b, 479a-b; Venis 211)

V podobném smyslu zní také rituální repliky korunovačního dramatu z Ramessea. Zemřelý vládce, ztotožněný s Usirem, nastupuje cestu k božskému Slunci, jehož je synem. V určité fázi obřadu kněží tvoří pro mrtvého vládce žebřík, po němž má vystoupit na oblohu.¹²¹

„Zdvihněte se, oba trámy, sestupte na místo, příčná břevna,
ať Venis vystoupí po žebříku,
který pro něj udělal jeho otec Re. – (PT 271/389b-390a; Venis 178)

Před nepravými dveřmi staroegyptských chrámů jsou stupně, po nichž zemřelý, ale věčně živý vládce vstupuje v subtilní tělesné formě (*ka*) do interiéru materiálního světa, aby přijal obětovaný pokrm a obnovil tak životní síly.¹²² Také texty z kanaánského

¹²⁰ Obřad restituce královské vlády dokládá ikonografie svátku *heb.sed* i přítomnost zvláštního nádvoří pro tento obřad v mnoha egyptských chrámech po celou dobu královských dějin (např. Džoserův komplex).

¹²¹ Papyrus z Ramessea, scéna 38, ř. 117. SETHE, *Dramatische Texte*, 223.

¹²² Například v hlavní svatyni thébské božské triady (Amun, Mut, Chonsu) v zádušním chrámu Ramsese III na thébském Západním břehu (Medínit Habu) a v čele trůnní síně královského paláce. V osiriu Sethiho chrámu v Abydu vedly schody z vodního příkopu na ostrov s Usirovým (královým) sarkofágem. Cf. ARNOLD, *Die Tempel Ägyptens*, 171.

Ugaritu dokládají vstup krále mezi božské předky (*ilm ars*), jímž se stává „věčným králem“ (*mlk 'lm*).¹²³

Identifikaci lidského panovníka s božským vládcem obce však nelze chápat na rovině jednoduché ekvivalence. Božské tituly ještě neznamenají, že by obec ztotožňovala krále se svým bohem beze zbytku. Egypťská královská jména vyjadřovala některý atribut jednotlivého božstva („Reovo *ka* je krásné“, „Amun je v chrámu“)¹²⁴ nebo podřízený vztah k bohu („Amunův vyvolený“, „Reův syn“)¹²⁵. Ztotožnění panovníka s Horem v korunovačním obřadu vyjadřuje tzv. zlaté Horovo jméno.¹²⁶ Některé výroky z pyramid označují krále, který v posmrtné cestě vystoupil na nebe, jako „vládce bohů“. Božská jména a tituly panovníka jednak sahají k tajemství trvalé, skryté božské vlády, jednak prozrazují sekulární politické záměry světovládů („tento bůh“).¹²⁷ Mimo toto legitimizační úsilí však skutečnost závislosti lidského panovníka na přesažném pojmu vlády, jak ji dokládá královská titulatura i dokumenty korunovačních rituálů, vypovídá o přesažném chápání správy světa a obce, které koriguje zdánlivě jednoduchou ideologickou nadsázku. Božská je vláda, ne král.¹²⁸

¹²³ Podle interpretace Olmo Leteho deifikace zemřelého krále začínala o novoluní obřadem sestupu do podsvětí (KTU 1.161) a vrcholila o úplňku obřadem nástupu na trůn a posvátného sňatku (KTU 1.132). OLMO LETE, *Royal Aspects of the Ugaritic Cult*, 56.

¹²⁴ *Nfr k3 R'* (Neferkare), *'Imn m.ħt* (Amenemhet). Přehled královských kartuší WALLIS BUDGE, *A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, London, 290-302. Theoforická jména egyptských králů vyjadřují svrchovanou moc boha obce: *nb R'* – „Re je pán“ (Nebre), *H'.f R'* – „Re září“ (Chafre), nebo „příbuzenský“ svazek s božstvem: *sn Wsrt* – „muž Wusretin“ (Senusret), *s3-R' / R'-ms.s* „syn Reův“ aj. Soupis především nekrálovských theoforických jmen sestavil Konrad HOFFMANN, *Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens*, 1-82.

¹²⁵ Na kartuších sloupů v hypostylu Amonova chrámu v Karnaku je zapsáno osobní jméno Ramsese II.: *R'-ms.š* (Rameses) – „Reův syn“ a jeho titul *Mr-'Imn* – „Amunův vyvolený“.

¹²⁶ Symbolicky vyjadřuje vyjádření vítězství, nástupnické právo na vládu a spojení s trvalou mocí „z onoho světa“ (jako je Hor spojen s Usirem). *Nb ħt.sw* – „zlaté jeho (Horova) tělo“ (Chasechemwej), *ntrj r. ħt* – „božství jeho tělo“ (Džoser), *ħrwj nb* – dvojité zlaté Hor (Chufu). Tituly *ntr- '3* – „velký bůh“ a *nb-ntr* – „vládce bohů“ jsou doloženy jako posmrtné, jak vyplývá z užití na nápisech v pyramidách (PT 385c Pepi II). Cf. GARDINER A.H., *The Titulary and Other Designations of the King*, in: *Egyptian Grammar*, Oxford: Clarendon Press, 1927, 71-76; zde 73.

¹²⁷ *Ntr nfr* – „skvělý bůh“ nebo *mr ntr* – „bohem vyvolený“, *mr-'Imn* – „Amonův vyvolený“ (Chafre, Pepi II., Ramses II.). *Ntr-p* – „tento dobrý bůh“ král Senusret v povídce o Sinuhetovi. Cf. BLACKMAN, *Middle-Egyptian Stories*, 3 (ř. 14); ANET, 18-22. K formální dvorské etiketě patřil také titul *'it ntr* – „otec boha“ o královských příbuzných.

¹²⁸ Podle ruského, sociologicky nastaveného pohledu je deifikace krále a mytologická dokumentace starší než původní „pospolné“ pojetí správy a je projevem ideologického záměru souvisejícího s kumulací materiálních prostředků. Savel'jeva v tomto smyslu rozvíjí myšlenky Pjetrovského a Diakonoffa. Cf. Savel'jeva, *Chramovyje chozjajstva Egipta*, 33. Výpovědní rovina transcendence je však širší a je doložena textovou i materiální dokumentací také mimo vrstvu královské ideologie. Sekulární monarchie pojem vlády spíše limituje a uzurpuje.

Podle Hookea zákazy rituálů v Pentateuchu nepřímo vyjadřují odmítnutí božské pozice krále, a tedy dokládají apoteózu krále v kanaánském prostoru.¹²⁹ V tomto smyslu jsou proto namířeny nejen proti kultu kosmických božstev,¹³⁰ ale proti všem prvkům uctívání krále a božských předků.¹³¹ Jako jeden z deifikačních aktů lze chápat i rituální prostituci, kterou snad právě proto starozákonní texty přísně zakazují (Dt 23,17; 1 Sam 2,22; Oz 4,14; Am 2,7).¹³² Oesterley na základě Hookovy interpretační linie zdůrazňuje eliminaci lidského aktéra v obřadu královské vlády: v Izraeli je králem výlučně Hospodin a svátek *sukkôt* je určen k oslavě jeho vlády. Svátečními texty pro tuto výroční připomínku Hospodinovy vlády nad Izraelem jsou podle školy mýtu a rituálu některé žalmy (korunovační o Hospodinu 93; 95-99),¹³³ narážka na souboj se silami chaosu v 74,13-17)¹³⁴ a zmínky v jiných žalmech, kde je pozemský král ustanoven k zástupné vládě od Hospodina (89,3-4; 110,1-2; 132,11-12). Oesterley předpokládá, že role lidského reprezentanta byla v předexilní době významnější v souvislosti s více materiálním chápáním božského světa. Spiritualizaci pojmů božství pokládá za poexilní vývoj.¹³⁵ Na rozdíl od královské literatury doložené v biblickém okolí, jsou ve starozákonním korpusu jen dva přímé doklady korunovačního obřadu: Šalomounova korunovace v Gichónu (1 Král 1,28-35) a Jóašova v Jeruzalémě (2 Král 11,4-12.17-20). Ve svatyni král přijal úřad od Hospodina (pomazání z rukou kněze, uzavření smlouvy, investitura), v královském paláci pak usedl na trůn, a tak formálně zahájil exekutivu. Dvořané obřadním zvoláním „ať žije král“ vyjádřili věrnost tomu, kterého vybral

¹²⁹ HOOKE, *Traces of the Myth and Ritual Pattern in Canaan*, 71. Egyptské vlivy Hooke dotvrzuje archeologickými nálezy v Gezeru a Bét Šéanu, o.c. 75-76. Hooke rozvinul obsáhlou teorii mezopotamsko-kanaánských rituálních paralel vesměs na základě mytologických textů z Ras Šamra, v jeho době čerstvě nalezených, a tento zorný úhel ovlivnil jeho interpretaci starozákonních textů.

¹³⁰ Cf. trest smrti za uctívání slunce, měsíce a hvězd (Dt 17,3).

¹³¹ Král je roven soukmenovcům (Dt 17,20), nemá se pokládat za lepšího než jeho bratři, nemá mít víc majetku a mnoho manželek (Dt 17, 17).

¹³² Hooke vidí souvislost i mezi zákazem chrámové prostituce v Dt 23,17 a obřadem kultického sňatku krále o novoročním svátku, jak je doložen v babylónském rituálu. HOOKE, *Traces*, 72-73. Oesterley argumentuje ve prospěch jeho teze, když interpretuje *sukkôt* na základě babylónského akitu jako „posvátný háj novoroční hierogamie“. OESTERLEY, *Early Hebrew Festival Rituals*, 140.

¹³³ Cf. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*. Widengren pokládá pojem královské vlády Hospodinovy za izraelské dědictví z kanaánského období. WIDENGREN, *Early Hebrew Myths*, 195.

¹³⁴ „What Osiris was to the Egyptians, and what Marduk was to the Babylonians, that Jahweh was to the Israelites.“ OESTERLEY, *Early Hebrew Festival Rituals*, 124. O korunovačních žalmech Hospodinových také SCHMIDT H., *Die Thronfahrt Jahves an Fest der Jahreswende im alten Israel*; WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*.

¹³⁵ „...in post-exilic times, when religious ideas had become more spiritualized, Jahweh was conceived of as present in an invisible, mysterious way; but we may be certain that in earlier days that cannot have been the case; something more material, definite, and ascertainable was required.“ OESTERLEY, *Early Hebrew Festival Rituals*, 136. O pozdější spiritualizaci svědčí například zákaz zhotovování obrazu Boha: kdyby neexistovala praxe, nebylo by zákazu. *Ibid.*

Hospodin jako svého zástupce.¹³⁶ Jednotlivé úkony korunovačního obřadu vyjadřují i korunovační žalmy 2 a 110: Hospodin sám ustanovil krále na Sijónu (vyjádřeno pomazáním), předal mu *hôq* (protokol), přijal ho za syna a spoluvládce (usadil ho po pravici), světil mu soudní pravomoc, určuje jeho vládu nad zemí.

2. ANALOGIE A METAFORA

2.1 Vertikální směřování metafory

Korunovační rituál chce vyjádřit vztah mezi transcendentním světem a komunitou *hic et nunc*. Nadčasový plán se aktualizuje v konkrétním monarchickém útvaru, jak jej zachycují zmíněné dokumenty z egyptských, mezopotamských a syropalestinských královských center. Monarchická podoba městského státu ovšem není ekvivalentem toho, co se pokouší materiálními formami vyjádřit na principu analogie s vědomím, že popisovaná skutečnost vlastní popis přesahuje. Protože Bůh je v plné podobě fyzickými smysly nevnímátný, všechny popisy jeho a jeho světa je třeba pokládat za metafory.¹³⁷ A obráceně, metafora je prostředkem sdělení o skutečnostech, které sahají mimo ni. V případě popisu božských skutečností přenos významu neprobíhá v horizontálních sémantických vrstvách,¹³⁸ ale směřuje vertikálně k abstraktnímu základu pojmu, často s explicitním vědomím pouhého příměru: „někdo podobný člověku“.¹³⁹ Toto vědomí analogie nesrovnatelného nese obzvlášť starozákonní vyjadřování: Boha nelze ztotožnit s ničím stvořeným. Antropomorfní výrazy namnoze doplňuje ujištění, že Boží věci nejsou věci lidské: „padne mečem, který není meč člověka“ (Iz 31,8a); „něco jako trůn ze safíru a vysoko na trůnu postava podobná člověku (Ez 1,26)¹⁴⁰; „ke komu mě přirovnáte? kdo se mi může postavit na roveň? (Iz 40,25); „jsem Bůh, nikdo není jako

¹³⁶ Cf. de VAUX, *Ancient Israel*, 106.

¹³⁷ Cf. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I Q 13 Art. 1: „Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis.“ Ač v tomto životě nelze nahlédnout jeho esenci, je možné ji poznat z materiálních věcí na základě jejich původu, který je v Bohu. Podle první příčiny bytí se tedy všechny věci světa podobají Bohu, přičemž on je jejich vzdálenou dokonalou podobou. O Bohu je tedy možné vypovídat analogicky na základě bytí (*analogia entis*), ovšem v patřičných proporcích (*analogia proportionis*). Cf. také I Q 13 Art 3 a I Q 1 Art 9.

¹³⁸ Podle Aristotela existují tři typy přenosu významu ze slova obecně srozumitelného (*onoma kyrion*): z druhu na jednotlivinu, z jednotliviny na druh, a analogií z druhu na druh. Některé významy nelze nahradit beze zbytku. Cf. *Poetika* 21,1457b. Podrobnější rozbor vývoje úvah o metafoře podává Marjo Christina KORPEL, *A Rift in the Clouds*.

¹³⁹ Aristotelés definuje metaforu je zkrácené podobenství. Pro podobenství platí formule „A je jako B“, pro metaforu „A je B“. Cf. *Rétorika* 1406b (KORPEL, 55).

¹⁴⁰ Ezechiel užívá výrazové prostředky příměru: *k^e* – jako, *d^emút* – podobný, *mar'e^h* – zjevení. Ez 1.

já“ (Iz 46,9). Ztotožnění členů metafory zabraňují srovnávací výrazy „jako“ (*k^e*), „podobný“ (*d^e mūt*), nebo přímo pojem „zjevení“ (*mar'e^h*).

2.2 Disproporce členů

Oba členy analogie přitom nelze jednoduše vzájemně nahradit. Pozemský vládce je v něčem jako Bůh, není však totéž, co Bůh. Bůh není pozemský vládce, ale zanechává v králi své stopy. Důležité je proporční přisuzování vlastností: Bůh je vždy větší (*semper maior*)¹⁴¹ – mezi materiálním předmětem a předmětem metafory je tedy disproporce. I když recipient metafory implikuje charakteristiky materiálního (subsidiárního) subjektu hlavnímu subjektu, recipient musí znát obsah implikací:¹⁴² král je soudcem, Bůh je soudcem – ale co obsahuje pojem soudce? Skutečnost, ke které metaforická výpověď sahá, recipient odhaluje porovnáváním podobností a rozdílů, souhrou pozitivní a negativní definice¹⁴³. Dobírá se obsahu v rovině diskursu, predikací na základě kontextu.

Podle Paula Ricoeura metaforu nelze pojímat doslovně – v literární interpretaci se vytrácí. Úlohou metafory je totiž otvírat pole skutečnosti jiné, než o jaké vypovídá běžný jazyk.¹⁴⁴ Jakožto instrument lidského myšlení metafora svědčí o tom, že je možné pochopit fakt transcendence. Metaforu recipient zpravidla rozpozná okamžitě, nereflektovaně.¹⁴⁵

2.3 Kontext

Neméně důležitý pro interpretaci textu je jeho kontext – jak v rámci daného korpusu, tak v rámci soudobých reálií. Rekonstrukce dobového prostředí, funkce textu v praxi komunity i jeho specifického jazyka (user-context)¹⁴⁶ je sice v zásadě hypotetická, ale

¹⁴¹ AURELIUS AUGUSTINUS, Enarratio in Psalmum 62,16, PL 36 col. 758.

¹⁴² Marjo Korpel shrnuje teze Maxe Blacka (Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962). A Rift in the Clouds, 46.

¹⁴³ Negativní výpověď o božských skutečnostech chce vyjádřit přesažnost použitého výrazu. Cf. Pseudo-Dionýsos (Areopagita), De divinis nominibus 1 („Deus neque nomen est, neque opinio“). Tomáš Akvinský doplňuje, že slova odkazují na významy konkrétních věcí. Nosičem tohoto odkazu, a tedy dešifrace přesažného významu je pojmová schopnost rozumu. Cf. Summa, I Q 13 Art. 1.

¹⁴⁴ KORPEL, A Rift in the Clouds, 47.

¹⁴⁵ Právě tak nereflektované mohlo být i užití metafory, zvláště pokud ji tradice přeměnila v konvenční obrat (*tr il abh, 'adat el*). Marjo Korpel dovozuje z textů o stavbě Baalova paláce, že užití bylo spíše vědomé. V distichu KTU 1:4 VII.18-20 se v rámci paralelismu jednou užívá běžné vyjádření z běžné životní praxe „ať je v domě otevřeno okno“ (ř. 18), jednou kosmická metafora, „ať je v mracích otevřen otvor“ (ř. 20). KORPEL, 81.

¹⁴⁶ „User language“ je podle Maxe Blacka přesnější vymezení než pojem jazyka dané kultury. Představuje jedinečnou mluvu dokumentu (idiolekt). BLACK, Language and Philosophy, 42.

bez úsilí o pochopení celku konkrétní kultury interpret zůstává u subjektivního aktuálního vjemu a volné interpretace *ad libitum*.¹⁴⁷ K eliminaci tohoto nebezpečí slouží kontextové klíče: jednak slovní, z nichž lze smysl vyvodit na základě daného literárního celku (doba, místo, zvyky), jednak situační, kdy je smysl vyvoditelný z jiných synchronních pramenů.¹⁴⁸ Stejný kulturní a lingvistický kontext v Kanaánu a raném Izraeli umožňuje chápat nové kontexty v genezi starozákonních textů.¹⁴⁹ Je-li v ugaritských mytologických zlomcích o Baalovi El (*il*) chápán jako „otec bohů“ (*tr il abh*), je z tohoto atributu zřejmý hierarchický princip, který se otvírá jak monoteistickému pochopení (první příčina a nejvyšší míra), tak pohledu na přítomnost podřízených bytostí „stejného rodu“ (*‘a dat ’ēl*). Shoda starozákonních metafor s kanaánskými nepřekvapí: v předhelénské době byl Izrael součástí kanaánského semitského prostředí a formuloval své teologické výpovědi z místní kulturní terminologie.¹⁵⁰ Jakkoli se centrální výpověď Starého zákona distancovala od polyteistického substrátu, biblický jazyk nebyl opozičním novotvarem ale naopak společným prostředkem krystalizace teologické zvěsti.

3. FUNKCE MYTOLOGICKÝCH TEXTŮ

V RITUÁLNÍM DRAMATU

3.1 Interpretační přístupy

Rituál jako konvenční, opakovaná událost spojuje tradovaným způsobem úkon a slovo. Úlohou slova je jednak popsat úkon, jednak mu dodat rekreativní hodnotu. Král přijímá dvojitou korunu – ujímá se vlády nad Memfidou i Thebaidou. Pojmové prostředky ovšem odkazují na mytickou událost: Hor, poté co porazil protivníka, přijal božským mandátem vládu nad územím Suteha i Usira. V dramatu tedy aktuální panovník představuje Hora. A obráceně, funkcí mimeze je aktualizovat slovo pro přítomnou komunitu. Výroční rituály jsou ovšem víc než jen připomínka minulého. Slouží obnově místní komunity (topokosmu).¹⁵¹ A protože místní komunita má kromě aktuální

¹⁴⁷ Bez kontextu je možná pouze interpretativní hypotéza. Pro interpretaci Písma je navíc kromě dobového prostředí zcela zásadní také kontext víry. Cf. KORPEL, *A Rift in the Clouds*, 62.

¹⁴⁸ Cf. KORPEL, 63.

¹⁴⁹ Cf. KORPEL, 78.

¹⁵⁰ Cf. KORPEL, 615.

¹⁵¹ GASTER, *Thespis*, 3. Nejen topokosmos, ale na základě analogie mikro / makro se vlastně obnovuje celek kosmu. O.c., 6.

manifestace *hic et nunc* také kontinuální, permanentní charakter jakožto typos, její rituál komunikuje ideální, přesažnou entitu jako společenství lidského a božského světa.¹⁵²

Theodor Gaster (1950) pokládá mýtus a rituál za „rodiče“ dramatu. Genetickým přínosem mýtu pro drama je jeho durativní charakter: „mýtus proměňuje prezentaci v reprezentaci“.¹⁵³ Rituál zase uchovává rámcové symbolické podmínky prezentace. V rámci tohoto podvojného zákona drama dotváří tradiční rámec v jedinečnou aktuální reprezentaci. Účastníci se identifikují s prototypem, který napodobují, a stávají se tak představiteli rolí.¹⁵⁴ Protagonistou je mytický hrdina, herci jsou jeho aktuálním ztělesněním, a obráceně, historičtí jednotlivci oblékají ahistorickou, ideální masku.¹⁵⁵ Panovník Senusret I. v dramatu z Ramessea představuje Hora. Mýtus převádí aktuální a reálné dění do ideální, transcendentní roviny, čímž interpretuje rituál jako dvouúrovňové dění: pozemské a „nebeské“. Mýtus, rituál i celek dramatu jsou nástroje tohoto pochopení.¹⁵⁶ Rituál koná komunita skrze svého reprezentanta – krále: on zástupně prochází katarzí, utkává se v souboji s nepřítelem, uzavírá božský sňatek. Zároveň ale symbolicky, vnímatelnou mimezí naznačuje, co na principu *analogie entis* v proporci nesrovnatelně větší je ideálním, božským stavem. Co dělá král v aktuální rovině ceremonie, dělá Bůh v trvalé rovině bytí (*in principio et semper*).¹⁵⁷ Tuto analogickou transpozici zprostředkovává mýtus.

Podle Jana Assmanna (1977) je mýtus relativně pozdním nástrojem k interpretaci původně samostatného rituálu, jehož smysl se už ztratil.¹⁵⁸ Magické formule k pohřebnímu rituálu panovníka, dochované na stěnách pyramid 5. a 6. dynastie podle něj nevypovídají nic o světě bohů a nevytvářejí narativní celek. Jsou to pouze

¹⁵² Cf. GASTER, 49. Mimetická reprezentace života jakožto přirozená složka lidské povahy ke zdůvodnění dramatu nestačí. Jeho vlastní funkci je regenerace životních sil (o.c., 3, pozn 1). Rituál podle Gastera provokuje „uspořádané úsilí“ o obnovu topokosmu (o.c., 6).

¹⁵³ GASTER, 49.

¹⁵⁴ Thorkild Jacobsen na základě komparativních studií šedesátých let (především Bellah) stanovuje toto ztotožnění mýtu a aktuální mimetické participace jako charakteristický rys náboženství primitivních kultur. Rituál stírá vzdálenost mezi současníkem a mytickou bytostí. Cf. JACOBSEN, Religious Drama, 68.

¹⁵⁵ Cf. GASTER, 55.

¹⁵⁶ Cf. GASTER, 5.

¹⁵⁷ GASTER, 6.

¹⁵⁸ Assmann vychází ze srovnání egyptských náboženských textů. K mytologizaci rituálu, jak jej lze pozorovat v Papyru B z Ramessea, podle něj došlo v souvislosti s radikálním zvratem náboženského myšlení v Prvním mezidobí. Assmann vychází z dynamické teze Sigmunda Schotta (1943) a Siegfrieda Morenza (1964) o revoluční přeměně imanentní koncepce božství v transcendentní a následně tvorbě mýtu v druhém tisíciletí před Kristem. ASSMANN, Die Verborgenheit des Mythos, 7-43.

výroky rolí v daných rituálních konstelacích.¹⁵⁹ *Mythus explanans*, transponující nesrozumitelné kroky reálného rituálu do světa božských událostí, se následně osamostatňuje v *narratio* o prvotním, božském světě, který je v postarchaické době vzdálen a zpřítomňuje se recitací mýtu nebo inscenací mytologického dramatu.

Thomas Podella (1999) rovněž zdůrazňuje prevalenci rituálu v archaické kultuře, a to v dialektickém napětí vůči literárnímu zápisu, jmenovitě starozákonnímu korpusu. Funkční prostředí, z něhož zápis vyrůstá, je chrámový kult.¹⁶⁰ Ve starozákonní literatuře lze pozorovat vývoj od činu (tanec, oběť) přes rovnovážný poměr mezi slovem a obětí v chrámovém kultu, až k eliminaci obřadu v prorockých knihách. Eschatologické nastavení se dostává do sporu s kultem, zápis osamostatňuje výpověď a zbavuje ji původního liturgického ukotvení. Tím se zároveň i obřad vzdaluje od svého katechetického charakteru, ztrácí celkový zorný úhel a s ním i srozumitelnost a stává se jednostranně spirituálním prožitkem, symbolickou expozicí, jejíž základ se vytratil, jak je vidět na eschatologických textech z exilní a poexilní doby.¹⁶¹ Symbol, původně vázaný na slovo spojené s gestem, předvedené, interpretované a přijaté ve víře, se ve své izolaci stává východiskem eschatologické spekulace. V reakci na nebezpečí formalismu kultovní idolatrie je představováno chápání vztahu mezi nebeským a pozemským. Rituál byl odrazem nebeského dění, slovo jej interpretovalo. Teď se slovo oproštěné od materie dostává do nebezpečí duchovní idolatrie, při absenci katecheze se formalizuje v poetický výraz. Hymnus bez rituálu se stává individuálním vyznáním víry, při absenci víry pak literární poetickou formou.¹⁶²

Jak je vidět, interpretace úlohy mytologických textů doznala v průběhu minulého století značného posunu vlivem dynamistického vnímání světa, narůstajícího tíhnutí k imanentní teologii a postmoderní renesancí rituálu. *Mythus narrans*, jehož teologická hodnota byla zpochybňována už ve starověku,¹⁶³ platil v historické době spíše za

¹⁵⁹ „... viel einfacher ist es, die Götterwelt genauso zu denken, wie sie in den Texten erscheint. Die Götter tragen ihre Rollen innerhalb der handelnden... Beziehungen der ‘Konstellationen’, aber noch nicht der narrativen Handlungszusammenhänge des Mythos.“ ASSMANN, Die Verborgenheit des Mythos, 15.

¹⁶⁰ PODELLA, Transformationen kultischer Darstellungen, 95-130.

¹⁶¹ PODELLA, 107.

¹⁶² Rituál se ztraceným smyslem přežívá v městské kultuře jako lidový zvyk, v intelektuálním prostředí vznikají literární adaptace. GASTER, Thespis, 49.

¹⁶³ Starověcí autoři kritizovali jako omyl lidské myslí to, že antropomorfní (zoomorfní) atributy mýtu pokládá za vyjádření Boží podstaty, profanuje teologii básněním a uctívá přírodu místo transcendentního Boha. „... je pošetilé považovat za svědky běžně neznanych skutečností básníky a spisovatele mýtů (*poëtas et fabularum scriptores*).“ HÉRAKLEITOS z Efesu, zlomek z Polybia, Hist. IV, 40, nebo z Hippolyta, Refutatio omnium haeresium IX, 9, PG 16,3, 3371C-3373A. Podle apoštola Pavla (Řím 1,23) lidská vina spočívá v tom, že člověk je rozumem schopen postihnout transcendentního Boha, avšak zanedbává toto poznání a uvízne u smyslového vnímání. Deuteronomistický zákoník z tohoto úhlu

zábavnou literaturu, poeticky líčící kosmické i lokální genealogie a bojové a milostné příběhy antropomorfních bohů. *Mythus interpretans* je vázán na rituál, architekturu a výtvarné umění a spolu s vizuálním artefaktem podává teologickou výpověď. Monoteistický purismus starozákonní profétie eliminoval narativní mýtus téměř úplně (cf. stvoření světa v Gn 1 – 2, nebeské shromáždění *sparsatim* u proroků a v žalmech), interpretativní mýtus je v hutné, zkratkovité podobě zaměřen k centrálním tématům katecheze: Bůh je Hospodin, Hospodinova smlouva s Izraelem, Hospodin zachraňuje. Tato trojí dimenze – beletrizace, inscenace, eliminace – ovlivňuje i současné interpretační přístupy. Rozdílné klíče se však setkávají na společném poli obnoveného zájmu o rituál.

3.2 Mýtus a agenda

Rituální text ke kultickému dramatu sestává z dvou částí, mýtu a agendy: je to „zápis slov a aktů v průběhu svátku“. ¹⁶⁴ Mýtus mohl být buď recitován vypravěčem, nebo jej při mimetické akci pronášeli „herci“ – protagonisté obce, jako král, kněží, dvořané. První představu navozují četné citace v mytických textech z Mezopotámie (Enúma eliš, Nergal a Ereškigal) a Ugaritu (zlomky o Baalovi). Druhou naznačuje korunovační drama na Papyru B z Ramessea. „Vypravěčské“ texty jsou vlastně poselství, v nichž se dějový obsah několikanásobně opakuje: protagonista jej diktuje poslu, posel jej předává v doslovné podobě, případně ještě jednou zahrnuje do zpáteční repliky. V třetí tabulce mýtu Enúma eliš posel předává vzkaz, který obdržel od vládce bohů, který zase cituje zprávu svého syna, rovněž předtím zaslechnutou:

Ea k Anšarovi:	Tiámat, naše matka, počala nenávisť, shromáždila hněv...	(II, 11 etc ad 48).
Anšar k poslu Gagovi:	Tiámat, naše matka, počala nenávisť, shromáždila hněv...	(III 15 etc ad 52).
Gaga k Lahmu a Lahamu:	Tiámat, naše matka, počala nenávisť, shromáždila hněv...	(III, 73 etc ad 110).

anathematizuje idolatrii (Dt 4,15-19). Křesťanská katecheze se v počátku od mýtu distancovala: „Když tedy jsme rod patřící (u`pa, rcontej) Bohu, nesmíme se domnívat, že Božství (to. qei/on) je totéž co zlato, stříbro, kámen – něco, co vytvořil člověk svou představivostí (evnqumh, sij)“ (Pavlova řeč na Areopagu, Sk 17,29); „...nepodřídili jsme se vymyšleným bájím (sesofisme, noi mu, qoi), ale oznámili jsme vám moc a budoucí příchod našeho Pána Ježíše Krista, my očití svědkové jeho majestátu“ (2 Petr 1,16 – *oba překlady vlastní*). Takto pojatou polemiku s mytologií vede např. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ (Protreptikos 1 – 2; 4, PG 8,1, 49C-123C; 133B-164B) či ATHANASIUS (Contra gentes 8 – 9, PG 25,1, 15C-21A).

¹⁶⁴ ENGNELL, Studies in Divine Kingship, 102.

Podobně na 4. tabulce ugaritského mytologického souboru vládce bohů vzkazuje v přítomnosti Anaty Baalovi, že si smí postavit palác. Anat jej doslova opakuje příjemci a vypravěč posléze stejnými slovy oznamuje provedení příkazu:

Nechť je oznámeno Baalovi:
Zavolej karavanu do svého domu,
průvod se zbožím do svého paláce.
Hory vydají mnoho stříbra,
návrší vytoužené zlato,
z lomů přivezou vzácný kámen.
Postav si palác ze stříbra a zlata,
dům z drahokamů a lazuritu. – (KTU 1.4, V 13-19; V 30-35; V 36-40.)

Theodor Gaster označuje jako scénáře kultických dramát texty obsahující hymnické partie, formulaický jazyk, role sboru, rubriky ceremoniálu; v této intenci zpracoval ugaritské zlomky o Baalovi i egyptské drama z Ramessea v podobě divadelního scénáře.¹⁶⁵ Jakkoli Gasterovo dílo jeví rysy poněkud přexponované nadsázky, jeho měřítko lze ve většině starověkých mytologických textů najít.

Ve zlomku o stavbě paláce Baal nechává prorazit okenní otvor. Narážka na atmosférický jev roztržení mraků je příležitostí k oslavě boha bouře a větru:

Baal otevře průrvu v mracích, Baal vydá svůj svatý hlas,
Baal vysloví výrok svých rtů.
Při jeho hlasu se zachvěje země, před jeho slovem se uleknou hory:
dávné pahorky se zděsí, hory země se zachvějí. – (KTU 1.4 VII 26-35)

Neosobní příkazy rubrik, stereotypní jazykové formule, imperativy pro jednající postavy dramatu, invokace se jmény bohů, recitace epitet, pozdravy shromáždění – všechny tyto prvky lze sledovat už v textech rituálu z pyramid.

Recitovat:
Povstaň pro mě, otče, povstaň pro mě, Usire Merenre.
Já jsem to, tvůj syn Hor.
Přicházím tě očistit, přicházím tě omýt, oživit tě, shromáždit tvé kosti...
Přicházím, jak přikázal Heru. – (PT 606/1683a,b; 1686a)

Recitovat:
Dvě velká, mocná Devatera bohů, která jsou v čele duší z Ónu,
tito velcí, mocní tě ustanovili... na Heruův trůn. – (PT 606/1689c-1690b)

Pronesou tento výrok, který přednášejí Re – Atumovi, když vychází každý den:
Merenre je usazen na trůnu v čele devatera jako Re, jako jeho zástupce.
Vycházíš jako Re, proto se jmenuješ Chafre.
Vystupuješ k nim jako Re, proto se jmenuješ Re.
Odvracíš od nich tvář jako Re, proto se jmenuješ Atum. – (PT 606/1694a-195c)

Dvě Devatera ti řeknou:
Králi, Usire Merenre, vstaň, králi, Usire Merenre.

¹⁶⁵ Thespis, 69-71.

Ivan Engnell ztotožňuje vypravěče s poslem – přímým recipientem zvěsti.¹⁶⁶ Vposledku vzato, mýtus je vlastně poselství z „prvopočátků“, předávané v průběhu historických svátečních period, a jeho koncový transmitent „básník“ jako posel od „božího dvora“ konvenčními symbolickými výrazy sděluje skutečnost božské vlády ve světě. V těchto mantinelech se pohybuje i starozákonní proroctví, ač s radikálně novou, anticyklickou a antirituální zvěstí o výsadním Božím aktu v dějinách Izraele. I Hospodinův posel prorok však používá archaické symbolické konvence, někdy i celé obrazy mytologického substrátu. Sem patří právě prorocké zprávy obsahující sporadické obrazy nebeského shromáždění kolem Hospodina.¹⁶⁷ Starozákonní profétie se pohybuje v napětí mezi revolučním svědectvím víry a poetickým výrazem převzatým z dobového nábožensko-kultického pozadí. Básnická forma a symbolický instrumentář jednotlivých textů však nemají zastínit primární cíl celku, jímž je výpověď o Bohu.

3.2.1 *Obraz a textová interpretace: Dramatický papyrus z Ramessea*

Kombinace obrazu a mytologicko-rituálního textu je dochována v egyptských pohřebních a korunovačních textech. K nejstarším dokladům tohoto typu patří tzv. „Dramatický papyrus z Ramessea“, jehož obsah se klade do počátku druhého tisíciletí před Kristem. Editor papyru Kurt Sethe¹⁶⁸ pokládá tento ilustrovaný seriál za korunovační rituál, či spíše jakýsi scénář k divadlu o korunovaci krále. Korunovační rituál se podle Setha opakovaně předváděl na první oficiální plavbě vladaře nilským údolím od Héliopole přes Memfidu, Abydos a Théby patrně až k Elefantině.¹⁶⁹ Papyrus, nalezený v areálu zádušního chrámu Ramsese II. v thébské nekropoli, obsahuje značně porušený soubor 46 výjevů s rituálním obsahem, zobrazujícím korunovaci Senusreta I..¹⁷⁰ Každá scéna sestává z ilustračního obrázku, doprovázeného dvěma typy textu: narativními úvody na motivy mýtu o Horově vítězství nad Sutehem a imperativními výzvami božských protagonistů. Obsah i jazyk textů je velmi blízký formulím o posmrtné cestě panovníka, zapsaným na stěnách pyramid Staré říše.

¹⁶⁶ Vypravěč – „posel“ recituje narativní části mýtu. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship*, 104.

¹⁶⁷ Michajášova o Hospodinově poradě (1 Král 22,17-22), Izajášova o Hospodinu trůnícím uprostřed serafů (Iz 6,1-4), Ezechielova o Hospodinově vozu mezi ohnivými nebeskými bytostmi (Ez 1), Danielova o nebeském soudním zasedání (Dan 7) a podobná expozice soudu v mytologickém prosceniu ke knize Job (1,6-12; 2,1-7).

¹⁶⁸ SETHE, *Ramesseumpapyrus*, 83-259.

¹⁶⁹ SETHE, *Ramesseumpapyrus*, 96.

¹⁷⁰ 12. dynastie, pravděpodobná datace 20. století před Kristem.

První obrázek seriálu, na němž je královská loď, je doprovázen narativním úvodem: „Hor mluví ke svým dětem o svém Oku.“ Po něm následuje příkaz, který spojuje symboliku textů pyramid¹⁷¹ s aktuální korunovační plavbou:

Přineste mi mé Oko, ať otevře moře: loď – otvíratelku moří. (1:2)¹⁷²

Ilustrační a textový materiál dramatu z Ramessea je uspořádán postupně a dějově, vzájemně komunikující postavy mají podvojný charakter – reálné postavy na obrázcích (mladý král, mumie jeho otce, královská družina, vládcové egyptských měst) jsou v textech interpretovány jako mytologické (Hor, Usir, Horovy děti, Sutehova družina), nebo obráceně. Drama z Ramessea zjevně spojuje královskou korunovaci Sensusreta I. s Horovým převzetím vlády, legitimizuje tedy moc panovníka nad celým územím Egypta.

Dramatický charakter dokladu je natolik sugestivní, že Theodor Gaster neodolal zpracování scénáře klasického, evropského typu.¹⁷³ Tato parafráze vedla Gastera k interpretaci egyptského textu podle antických modelů a dále k zjednodušenému, sjednocujícímu pohledu na starověké korunovační drama na Předním východě v duchu Hookeovy školy. Opačným způsobem přistupuje k interpretaci papyru Jan Assmann. V duchu své teze o pozdní mytologizaci rituálu pokládá obrazové části za původní zobrazení rituálu bez vazby na mýtus, zatímco *mythus explanans* představuje mladší vrstvu, připojenou poté, co se vytratil původní smysl rituálu.¹⁷⁴ Assmannovu tezi podporuje skutečnost, že v mnohých výjevech je souvislost mezi obrázky a texty dost enigmatická, nicméně vazbu krále na Horův mýtus je možné sledovat už od raných dynastií.¹⁷⁵

3.2.2 *Recitace mýtu v babylónském novoročním rituálu*

V babylónském novoročním svátku v dokladech rituálů z prvního tisíciletí před Kristem měla recitace mýtu Enúma eliš dominantní postavení.¹⁷⁶ Několikadenní ceremoniální

¹⁷¹ V sérii výroků zemřelý král přijímá Horovo oko, odňaté nepříteli Sutehovi (PT 26 – 32).

¹⁷² SETHE, Ramesseumpapyrus, 104.

¹⁷³ GASTER, Thespis, 383-403.

¹⁷⁴ ASSMANN, Die Verborgenheit des Mythos, 16.

¹⁷⁵ Identifikace vládce s Horem vyplývá například z královských jmen, symboliky sokola na nejstarších dokladech (Narmerova paleta), centrálního kultického postavení Horovy Hierakonpole v archaické době, insignie dvojité koruny – spojení dvou vlád (abydský štítek krále Dena, první dynastie). Literární mýtus o Horově převzetí vlády je sice doložen až z Nové říše na hieratickém papyru z Théb doby 20. dynastie (Chester Beatty I, recto i I-XVI 8), avšak prozrazuje kompilaci tradičních motivů. GARDINER A.H., The Library of A. Chester-Beatty, Oxford: University Press, 1931, 37-60.

¹⁷⁶ „...cardinal cult-myth and ritual text“. ENGNELL, Studies in Divine Kingship, 34.

oslavy jej symbolicky zpodobovaly a interpretovaly. Mýtus o Mardukově vítězství, ustavení řádu ve světě a korunovací recitoval velekněz za noci ve vnitřní svatyni Mardukova chrámu.¹⁷⁷ V následujících dnech svátku se začala odvíjet imitace prvopočátečních božských aktů v přítomnosti kněží, krále, dvořanů a lidu. Podle vzoru shromáždění bohové doprovodili Marduka a krále do *bīt akītu* k novoročnímu mystériu, jehož kořeny jsou doložené v nejstarších sumerských písních o hierogamii.¹⁷⁸ Na závěr svátku se shromáždili podruhé v Esagile, aby určili osudy pro Mardukova pozemského zástupce. Vzhledem k tomu, že dramatické prvky lze vystopovat v mytologických motivech z předliterárního období¹⁷⁹, je pravděpodobné, že kultovní drama mělo v Mezopotámii starší tradici. Mýtus Enúma eliš spojuje motivy theomachie s příběhem o stvoření světa a lidí a rituálně laděným mýtem o Mardukově korunovací. Recitace ve skrytosti předcházela několikadenní veřejné inscenaci. Ostatně nebyl sehráván mýtus, ale konaly se symbolické ceremonie se sochami bohů. Král nepředstavoval Marduka, ale byl průvodcem jeho sochy a v novoročním obřadu znovu přijímal úkol zástupné vlády. Texty stejně jako celá ceremonie sloužily k oslavě Mardukovy vlády a k prosbě o blaho pro Babylón v budoucím roce. Mýtus tvoří jeden souvislý a kontinuální celek. Obsahuje narativní části, poselství, dialogy bohů, věšebné výroky a hymnus na Marduka.

3.2.3 *Kultické legendy izraelských svatyní*

V korpusu starozákonní literatury dramatický žánr chybí, jistě v souvislosti se zákazem mimetických obřadů plodnosti. Dokladů o existenci svátečního rituálu je ovšem několik, a jsou pro dějiny liturgie zcela zásadní, jako především velikonoční obřad. Jeho ustanovení, kalendář a agenda jsou zakotveny v Pentateuchu v rituálu *pesah mišrajim* – poslední večeře v Egyptě (Ex 12 – 13).¹⁸⁰ Opakování pesachu je doloženo stručně v expozici stěhování izraelských kmenů a královských kronikách,¹⁸¹ obšírně pak

¹⁷⁷ THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens: Le rituel des fêtes du Nouvel an*, 136 (ř. 280-283). Německý překlad FARBER, TUAT 2, 1989, 217.

¹⁷⁸ Hymnus o Inanně – Jitřence, hymnus o Inanně a pastýři Šulgim. JACOBSEN, *Religious Drama*, 66 a 70.

¹⁷⁹ Téma posvátného sňatku Inanny, nářek nad mrtvým bohem (Dumuzi), hledání mrtvého boha v podsvětí, souboj se silami chaosu (Ninurta – Anzu). JACOBSEN, *Religious Drama*, 65-67.

¹⁸⁰ Rituál zahrnuje několik složek, původně samostatných obřadů: obětování beránka (Ex 12,1-28; 1-14; 43-50);, odstranění starého kvasu (Ex 12,15-20; 13,6-9) a zasvěcení prvorozců (Ex 13,7-16).

¹⁸¹ Na sinajské poušti (Nm 9,5), v Gilgálu (Joz 5,10-11), v Jeruzalémě za Šalomouna (2 Kron 8,12-13), Chizkijáše (2 Kron 30) a Jóšijáše (2 Král 23,21-23).

v exilní a poexilní tradici.¹⁸² Ustanovení obsahuje i důraz na rituální předávání etiologie svátku z otce na syna formou vysvětlujícího vyprávění (*mythus explanans*):

V ten den sděl svému synovi: je to kvůli tomu, co mi prokázal Hospodin, když jsem vycházel z Egypta. Nechť je ti to 'znamením na ruce' a 'připomínkou mezi očima', abys měl Hospodinův zákon ve svých ústech. Neboť Hospodin tě vyvedl mocnou rukou z Egypta. Proto budeš ve stanovený čas navždycky uchovávat toto nařízení (*ḥuqqā^h*). – (Ex 13,8-10)¹⁸³

Poutní paschu zmiňuje i Janovo evangelium (11,55). Evangelisté a svatý Pavel¹⁸⁴ však především sdělují zvěst o naplnění starozákonní oběti beránka v ustanovení eucharistie a v Kristově oběti na kříži.

Některé příběhy spojené s izraelskými svatyněmi bývají žánrově klasifikovány jako kultické legendy k předpokládaným obřadům.¹⁸⁵ Má se za to, že příběh byl předcítán ve svatyni o výročním svátku jejího ustavení a mohl být doprovázen mimeticky jako kultické drama.¹⁸⁶ Důvodem této hypotézy je příběh o ztrátě a navrácení Hospodinovy archy v První knize Samuelově (kap. 4 – 6), který se váže ke svatyni v Šílo a mohl být kultickou legendou, a dále popis obřadního přenesení archy do Města Davidova ve Druhé knize Samuelově (kap. 6) z jeruzalémského okruhu. Jednoznačná zmínka o výročním rituálu se však ve Starém zákoně nachází pouze v dovětku legendy z Misy o výroční smuteční slavnosti dívek za Jiftáchovu dceru (Sd 11,30-40) a ani na tomto místě není zřejmé, že by se příběh o nešťastném slibu výměnou za válečné vítězství mimeticky znázorňoval a že by rituál měl blahodárně působit na komunitu v Mispě. Je-li cílem kultického dramatu obnova života a shromáždění, a to mocí Boha,

¹⁸² Ustanovení rituálu v Ez 45,21-25, podrobné předpisy v Talmúd Pesachím, zprávy o slavení v Druhém chrámu v Ezd 6,19-22 a u Josepha. Cf. JOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates* I, 308.

¹⁸³ Imperativ *higgadtā* zakládá termín pro tuto ústní tradici příběhu o exodu – *haggada^h*. Výraz *pesaḥ* (*p-s-ḥ*) má kromě semitských etymologií pozoruhodnou konsonantní podobnost s egyptským slovem *sh* – připomínka, s prefigovaným určitým členem (*p. sh*). Segal nicméně upozorňuje, že pro tento zásadní význam je v hebrejském textu uvedeno slovo *zikkārōn* (v. 9). SEGAL, *The Hebrew Passover*, 96. Sarna zdůrazňuje, že termín původně nesouvisel s událostmi exodu. SARNA, *Exodus*, 56.

¹⁸⁴ Mt 26,17-29; Mk 14,12-25; Lk 22,7-20 a První list Korint'ánům 5,7-8; 11,23-26.

¹⁸⁵ Termín „Kultussagen“ použil Hermann GUNKEL v souvislosti s příběhy patriarchů na posvátných místech v Kanaánu. Zdůraznil však, že v žádném z nich se nenaznačuje vazba na nějaký specifický Boží atribut a že případné etiologické stopy překrývá kresba charakteru (např. příběh o obětování Izáka na hoře Mória v Gn 22). Cf. *Die Urgeschichte und die Patriarchen* (Das erste Buch Mosis), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911, 39. Jednoznačnou vazbu kultovních mýtů na místní svatyni postuloval John SKINNER (1910), a to ve spojení s rituálem, jak naznačuje příběh o Jakubově snu v Bételu (Gn 28) nebo Jakubův boj v Penielu (Gn 32,23-33). Cf. Genesis, *The International Critical Commentary* I, Edinburgh: T&T Clark, 1910. Westermann spojuje legendu s kultem na základě samotné podstaty legendy jakožto *imitabile*. Mýtus se proto může funkčně spojit s rituálem, ač není omezen pouze na tuto symbiózu. WESTERMANN, *Genesis* II, 44-45..

¹⁸⁶ MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, 19-23; *Religion und Kultus*, 76-78.

který je o svátku navštívil, pak všechny akty reprodukuje tato spásná *gesta Dei*.¹⁸⁷ Starozákonní narážky na kultické slavnosti se vůbec výrazně liší od dochovaných kanaánských rituálních textů. Místo mytologické koncepce dění, kosmologických relací a důrazu na plodnost je ve starozákonních rituálních prvcích zdůrazněn unikátní dějinný akt vyvolení Izraele, smlouvy s Hospodinem a smírné obětní hostiny.

Zatímco Hookeova škola právem nachází rituální „vzorec“ napříč kulturními oblastmi starověkého Předního východu, dešifrace motivů tohoto vzorce ve Starém zákoně je obtížná a kontroverzní vůči základní linii biblického myšlení. Samuel Hooke založil své pojetí rituálního vzorce¹⁸⁸ na migraci symbolů. Symbol je podle něj zlomek starého mýtu, jehož původní kontext se nedokonalou rituální tradicí ztratil. Ztracený prvek je nicméně zakomponován a reinterpretován v novém rituálním prostředí.¹⁸⁹ Chrámové rituální školy tak uchovávají strukturální vzorce s detaily, jejichž původní význam už není čitelný.¹⁹⁰ Rituální vzorec vykazuje podle Hookea výrazný společný důraz na centrální roli krále: v Egyptě i v Babylónii zastupuje boha obce, jednou jako syn-následník, jednou jako místodržitel. Královský rituál jeví v obou oblastech shodné procedurální prvky. Skelet novoročního obřadu, který Hooke vykládá jako korunovací nebo její obnovu, s následnou hierogamií, zajišťující dědice a zároveň plodnost celé země, se pro Hooke a jeho školu stal východiskem k analogické interpretaci mytologických textů v jednotlivých kulturních oblastech starověkého Předního východu. Motivy chybějící v jedné oblasti Hookeova škola dosazuje z jiného kontextu, což je ovšem zjednodušující krok na nejisté půdě. Stejnou metodu použil Sigmund Mowinckel při úvaze o kultickém pozadí žalmů, oslavujících Hospodinovu vládu.¹⁹¹ V hypotetickém svátečním obřadu jeruzalémského chrámu měl Hospodin slavnostně usednout na trůn a uprostřed shromáždění svého lidu obnovit vládu v Izraeli. Oslava měla probíhat podle nedoloženého svátečního rituálu podobného babylónskému novoročnímu *akītu*. Korunovační žalmy jsou podle Mowinckelovy interpretace

¹⁸⁷ V tomto smyslu definuje kultický vzorec dramatu Sigmund MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, 74 a 76.

¹⁸⁸ Hookeův rituální vzorec („ritual pattern“) obsahuje následující prvky: 1) dramatické ztvárnění smrti a vzkříšení boha; 2) recitace nebo symbolická reprezentace mýtu o stvoření; 3) rituální souboj (závod), zpodobující vítězství boha nad nepřítelem (Zu – Ninurta, Hor – Suteh, Marduk – Tiámat); 4) posvátný sňatek; 5) epifanie – triumfální průvod, v němž král hraje úlohu boha a královský dvůr představuje suitu nižších bohů nebo božských hostů. HOOKE, *Myth and Ritual*, Preface, 8.

¹⁸⁹ Například staré zemědělské symboly (chléb, víno, olej) v městských chrámových liturgiích. HOOKE, *Myth and Ritual*, 4.

¹⁹⁰ Například podoba královských insignií, stupňový trůn, zvláštní „Hathorin účes“, jež jsou ikonograficky doloženy nejen v Egyptě a Mezopotámii, ale také na Krétě a v Kappadokii. Jiným migračním rysem je záměna božských jmen a kumulace atributů. HOOKE, *Myth and Ritual*, 6-7.

¹⁹¹ MOWINCKEL, *Psalmenstudien*.

rituálními texty k procesí tohoto svátku. Rekonstrukce jeruzalémského chrámového rituálu na základě mimoizraelských pramenů může však při specifickém, eschatologicko-duchovním charakteru starozákonní zvěsti být značně zavádějící, jak dokazuje Gasterova reinterpretace starozákonních žalmů podle ugaritských a řeckých modelů.¹⁹² Gaster předpokládal stejnou funkci mytologických textů na celém starověkém Předním východě (včetně Egypta) – označil je jako „libreta“ výročních mimických her a prototypy řeckého i moderního evropského dramatu.¹⁹³ Za tuto troufalou paralelizaci si vysloužil obdiv spřízněnců školy mýtu a rituálu a kritiku jejích odpůrců.

3.2.4 Dramatické vsuvky o zasedání Božího dvora ve starozákonním proroctví

Téma Božího shromáždění je v některých prorockých částech Starého zákona uvedeno jako plastický obraz, evokující situaci rady nebo soudu. Výjev není v celku prorocké pasáže centrální, má spíše podkreslovat pointu, jíž je Boží slovo. Jsou to mytologické vsuvky zakomponované do kontextu hlavní výpovědi: Hospodin oslovující radu duchů v Michajášově vizi, zaznamenané v První královské knize (1 Král 22, 19-22), potvrzuje odsouzení izraelského krále, Pán Hospodin na trůnu oslavovaný voláním serafů v 6. kapitole knihy Izajáš (Iz 6,1-4) a zářící postava ve víru ohnivých bytostí ve vizi Ezechielově (Ez 1) pověřuje proroka k poselské službě, Věkovitý usedající k nebeskému soudu v Danielově vizi předává moc Synu člověka (Dan 7). Nejcelistvější výjev Božího rozhovoru s nebeskými bytostmi předznamenává způsobem proscénia dialogický příběh Jobův a dává mu teologický rozměr (Job 1,6-12 a 2,1-7).

Podobně jako ve sledovaných rituálech, i v těchto epizodických scénách pohyb děje směřuje od odvěkého Božího záměru k lidskému společenství v dějinách (Izrael), a to skrze krále (Achab v Michajášově vizi¹⁹⁴), prorockou postavu (Izajáš, Ezechiel), Mesiáše (Daniel), nebo mudroslovný prototyp člověka (Job). Ve shromáždění Bůh stanovuje los pro svého reprezentanta (krále, proroka, lid): je to úděl zkoušky¹⁹⁵,

¹⁹² Ivan Engnell charakterizoval Gasterovo nadšení výstižnou poznámkou, že „Gaster čte žalmy jako Enuma eliš a jako zlomky o Baalovi.“ ENGNELL, *Studies in Divine Kingship*, 97.

¹⁹³ „...the texts are indeed the libretti (or, at least, the residual forms) of seasonal pantomimes and thus the prototypes of classical Greek and modern European Drama.“ GASTER, *Thespis*, 72.

¹⁹⁴ Označení Michajášova vize se týká epizody v 1 Královské knize 22,19-22. Jmenovaný prorok je Michajáš ben Jimla, ne Michajáš (Micheáš) z Móřešetu (Mich).

¹⁹⁵ V této linii se snad promítá spojnice s mytologickým *invigoratio* rituálních souborů za život obce (kosmu), jak jej v dramatickém vzorci pozoruje GASTER, *Thespis*, 22. Starozákonní protagonistův však bojuje o monoteistickou víru proti idolatrii (Achab, Izrael Izajášovy a Ezechielovy doby), v osobní či společenské krizi víry (Job, Daniel).

posilující víru. Vsuvka je charakterizována narativním úvodem: Hospodin sedí na trůnu uprostřed nebeského shromáždění. Následuje zkratkový dialog mezi Bohem a jedním ze shromáždění (Michajáš, Job), mezi Bohem a prorokem (Izajáš), nebo mezi prorokem a nebeskou bytostí (Daniel). Bůh uzavírá vizi imperativem posláni: „posílám tě“, „jdi“, „řekni“, „je v tvé moci“. Ve scéně týkající se krále Achaba a člověka Joba výrazně zaznívá situace sporu.

Epicko-dialogická scéna nechce být modelem rituálu, ani interpretovat pomyslný rituál, ale má podložit věrohodnost prorockého výroku, a tím především poučit o transcendentní a dějinné moci Boží: Bůh přesahuje vnímatelný svět, vyjádřeno symbolickými pojmy jako „nebeský zástup“ (1 Král 22,19, Iz 6,3) „svatý“ (Iz 6,3), „lem roucha naplňující prostor“ (Iz 6,1), Všemocný (Šaddaj – Ez 1,24). Je to on, kdo jedná skrze jmenované lidské i andělské protagonisty, jeho jednání je paradoxně k bezprostřední nepřízni v konci pro lidskou obec blahodárné (širší kontext). Jejím smyslem v rámci širšího textového celku je legitimizace prorocství a theodicea. Nejde tedy o žánr kultovního dramatu, v němž by mytický příběh měl být provázen mimezí, natož rituálním aktem.¹⁹⁶ Přesto tyto výjevy nesou dramatické rysy, příbuzné kulturnímu okolí.

4. BOŽSKÉ SHROMÁŽDĚNÍ

V IKONOGRAFII EGYPTSKÉ NOVÉ ŘÍŠE

Mytologické a rituální texty doplňuje v mnoha kultických dějištích ikonografické zpodobení. Tato část ve starozákonní literatuře z teologických důvodů chybí beze stopy, přesto právě vizuální doklady zprostředkovávají pochopení smyslu obřadů nejlépe a vrhají světlo pochopení také na stopovou scénu nebeského shromáždění ve sledovaných starozákonních pasážích.

Dramatický papyrus z Ramessea patří k názorným příkladům komplexního uchopení obřadu: mytologické formule a rituální repliky přináleží vždy k určitému výjevu obřadního děje a všechny dohromady tvoří čitelnou dramatickou sekvenci o investituře nového krále v rámci pohřebních obřadů jeho zemřelého otce. Tytéž výjevy a ikonografické symboly se nacházejí na stěnách egyptských chrámů a hrobek Nové říše. Panovník předstupuje před božské shromáždění buď při korunovačním obřadu,

¹⁹⁶ Vymezení Theodora Gastera o paralelním průběhu mýtu a mimeze – „*mythúmenon*“ a „*dramenon*“ – namnoze vychází z modelu řeckého dramatu a středověkých mystérií, jak kritizuje ENGNELL, *Studies in Divine Kingship*, 99-100.

nebo na posmrtné cestě v epizodách soudu a následného přijetí mezi bohy. Vizuální a pružná forma mytologických scén zřejmě vedla Jana Assmanna k výstižnému označení tohoto statického výjevu jako „ikón“ (Ikon).¹⁹⁷ V určité historické chvíli vyprávění nebo rituálu se ikóny mohou „aktualizovat“, aniž by ztratily svou soudržnost. Latentně přetrvávají v minimalizovaném tvaru. Assmannův model zřejmě platí i pro mytologické scény nebeského shromáždění ve starozákonních kontextech.

4.1 Usirův rituál – synkretismus mytologických prvků

Obraz o náboženství egyptských chrámů Nové říše, jehož vliv do starozákonního substrátu se dá předpokládat, není jednotný. Slévají se v něm univerzalistické teologie různých solárních a astrálních kultů s lokálními kulty plodnosti. Obsazení dramatu z Ramessea je typickým příkladem synkretistického zpracování více mytologických námětů, soustředěných kolem postavy panovníka. Na jedné straně je tu pohřební rituál spojený s korunovací nástupce, podložený mýtem o Usirově smrti a nástupu vlády jeho syna Hora.¹⁹⁸ Ikonografické zobrazení ztotožňuje historické postavy králů s mytickými protagonisty. Kromě tohoto jednoduchého motivu, uchovávajícího linii kultu předků, vstupuje do hry motiv soupeření dvojice mytických vládců Usira a Suteha (*Sth*), kulminující násilnou smrtí Usirovou, jež však není definitivní: stává se pro něj výchozím bodem mystického sestupu do říše mrtvých a iniciace do nového, věčného života. Do Usirova dramatu jsou zapojeni další aktéři, především manželka Eset (*3st*, Isis) a syn-mstitel Hor (*Hr*). Na druhé straně korunovační mytologie inkorporuje prvky héliopolské ascendenční teologie slunečního kultu. Přetrvávají motivy zachycené už ve formulích textů pyramid: král vystupuje jako hvězda (nebo po žebříku) ke svému otci Reovi – Slunci (PT 215; 217), připojuje se k němu na plavbě oblohou v sluneční bárce (PT 263-6; 303; 469), vystupuje k hvězdným božstvům¹⁹⁹, jež se před ním sklánějí (PT

¹⁹⁷ Podle Assmanna mýtus jakožto vyprávění o božském světě nemá ve staroegyptské literatuře samostatnou existenci. Imanentní božský svět je skrytý a vystupuje na povrch reálného života ve formě „ikonu“ (*sic*) či „konstelace“ v rámci vyprávění či svátečního rituálu. ASSMANN, Die Verborgenheit des Mythos, 23. „Mythen sind zu Geschichten entfaltete Ikone (Konstellationen, Beziehungsbilder), die sich, ohne ihre Identität zu verlieren, wieder in die reine Ikonizität zurückziehen können.“ ASSMANN, Die Zeugung des Sohnes, 40.

¹⁹⁸ *Wsir* (Usir), řecky Osiris. Osirovský mýtus, doložený už v nejstarších egyptských dokumentech (např. PT 593) a postupně rozšiřovaný o další kultické a spekulativní motivy vyjadřuje propojení posmrtného a pozemského života vládce. Obsáhlou monografii s hojnou obrazovou a hieroglyfickou dokumentací věnoval tomuto tématu Ernest A. WALLIS BUDGE, Osiris and the Egyptian Resurrection, 2 vols., New York: Dover, 1973, reprint vydání The Medici Society, 1911.

¹⁹⁹ Ugaritské texty zmiňují chrám hvězdných bohů: *bt ilm kbkbm*. KTU 43, 2-3. OLMO LETE, Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit, 59.

509-511; 536; 562), předstupuje před prvotní božstva (PT 301), přijímá od nich korunu vlády v posmrtné říši (PT 268), stává se jedním z nich (množství zmínek, např. PT 486) a usedá s nimi k soudu (PT 505). Ztotožnění krále s Usirem a jeho mýtem o násilné smrti a vzkříšení do nového života v onom světě je patrné z titulu před jménem v některých výrocih textů pyramid:

Bud' pozdraven, Usire Teti! Probud' se.
Hor přikázal Thovtovi, aby předvedl tvého nepřítele –
posadí tě na něj... – (PT 372/651a-c Teti 203)²⁰⁰

Postupný synkretismus různých lokálních mytologických motivů je vidět na vývoji vyobrazení Usira a jeho spoluhračů. Archaické jádro konstelace dvou postav – zemřelého trůnicího vládce, který předává žezlo pozemské vlády synovi, jak je vidět na Mentuhotepově stéle z Abydu²⁰¹ – se na pohřebních vyobrazeních z Nové říše rozšiřuje o další protagonisty, které lze přiřadit k ptolemaiovskému mýtu. Trůnicí vládce přijímá zemřelého v přítomnosti své družiny, v níž jsou postavy s hlavou ibisa (Thovt) a sokola (Hor), žena v pozadí (Maat), nebo sesterská dvojice (Eset, Nebthet). Družina devíti trůnicích božských společníků a společník Usirových je vidět na reliéfu v pohřební kapli Sethiho I. v Abydu.

Shromáždění bohů jsou prvky pocházející z různých náboženských tradic. V synkretizujícím egyptském kultu se analogické atributy a úkony vrší na původní jádro do poněkud nepřehledného útvaru vytvářejí bizarní, spíše poetický než náboženský konglomerát, jehož výpověď o božství ztrácí na věrohodnosti. Synkretismus přitom není pohybem, vzniklým v pozdní, antické době. Kompilaci starobylých mythemat lze pozorovat už v souborech výroků z pyramid (Hor, Usir, Re), jež jsou aplikovány aktuálně na postavu historického krále (Venis, Teti, Pepi I., Merenre, Pepi II. Neferkare).

4.2 Božstva počátku

S kultem předků je do jisté míry spojen kosmologický mýtus o počátku skrze dvojice rodičovských božstev. Chrám Ramsese III. v Medínit Habu na západním thébském břehu stojí na místě mytického hrobu – osmice božských rodičů světa. Ogdoas²⁰² je seskupení archaických chtonních božstev, z nichž se podle mýtu na počátku stvoření

²⁰⁰ WALLIS BUDGE pokládá tento text za klíčový k dešifraci významu Usirova jména podle hieroglyfických zápisů: „ten, který usedá na trůn“, tj. na záda svého protivníka, triumfující. Osiris, 25-27.

²⁰¹ WALLIS BUDGE, Osiris, 31.

²⁰² *Khemennw* – „Osmero“.

vynořilo slunce (Re).²⁰³ Zatímco v době Nové říše jsou jejich obrazy plně antropomorfní, na pozdních reliéfech mají žabí a hadí hlavy chtonních sil, nebo jsou zpodobováni jako osmero opic v úklonu před vycházejícím sluncem. Zvířecí hlavy mohou ve skutečnosti být rituální masky kněží a celá série může zobrazovat spíše rituál než mýtus.

Amun Ogdoady se stal hlavním božstvem východního břehu, jak dosvědčují dva chrámy – v Karnaku a Luxoru. Právě on na thébských reliéfech předsedá božskému shromáždění a jemu vzdává úctu egyptský panovník. O „Krásném svátku v údolí“²⁰⁴ je přinášén Amun z luxorského pahorku zrození Ogdoady, kde dnes stojí svatyně chrámu Opet, aby rituálně zopakoval pohřební obřad, „nasytil duše“ prarodičů světa, a tak obnovil jejich i svou životanosnou sílu, podle primitivního principu *do ut des*.²⁰⁵ Záměrem obřadu je nejen připomínka mytického počátku, ale především budoucí blaho města.

4.3 Enneady

Většina zobrazení skupin bohů vychází z koncepce enneady²⁰⁶. Počet devíti je spíše symbolický než reálný a v různých teologických okruzích se liší, stejně jako jmenovité obsazení.²⁰⁷ V sestavách nechybějí elementální božstva světa (Šu, Tefnut, Geb, Nut), sluneční Re a božstva z Usirova okruhu (Usir, Eset, Hor, Suteh, Nebthet). Jména jsou doložena už v textech pyramid, ač v odlišných sestavách.²⁰⁸

Enneady jsou typicky zobrazovány ve scénách pozemské korunovace krále a jeho posmrtné instalace v říši mrtvých, jak je příkladně vidět na jižní a severní stěně zádušní kaple Sethiho I. v chrámovém komplexu v Abydu. Na výjevu nazvaném „Hor

²⁰³ V pozdní synkretické hermopolské mytologii ogdoas sestává ze čtyř dvojic mužských a ženských protějšků, představujících různé aspekty prvotního chaotického stavu světa: pusté vody (*Nnw – Nnt*), temnota (*Kk – Kkt*), bezbřehost (*Hh – Hht*), skrytost (*'Imn / Amun – 'Imnt*). Ve výrocích pyramid figuruje osmice elementálních božstev Nun (vodstvo), Amun (*'Imn*, skrytost), Šu (vzduch) a Atum (*Tm*, slunce) se svými ženskými protějšky. PT 301/446-447.

²⁰⁴ *Hb nfr n t3 'int*, „Krásný svátek v údolí“. Hlavní svátek na obou thébských březích. V době Střední a Nové říše se slavil na začátku letní sklizně (květen – červen). Do zádušních chrámů byly ve slavnostním procesí převáženy sochy karnacké triady (Amun, Mut, Chonsu), jak je zobrazeno na reliéfech v Hatšepsutině chrámu v Dér el-Bahrí. WILKINSON, *The Complete Temples*, 95-96.

²⁰⁵ WILKINSON, *The Complete Temples*, 193-194.

²⁰⁶ *Psdt. ntrw* – „devět bohů“. V textech pyramid jsou zapsáni devíti identickými značkami pro božstvo (*ntr*) a značkou „velký“ – „Velké Devatero“ (*9x. 3t*). Např. PT 21/216c.

²⁰⁷ V héliopolském systému jsou v první, „Velké“ enneadě Atum (*Tm*), Šu, Tefnut, Geb, Nut, Usir, Eset, Suteh a Nebthet (*Nbt.ht*). Kromě toho je zmínka o Menší enneadě, jak ukazují značky *ntr*, takže symbolický počet božského poradního shromáždění čítá 18 členů. PT 518/196. Dvojnásobný počet v egyptském náboženském jazyce znamená plnost, neboť celek sestává z obou částí. Pojem Devatera tedy spíše označuje totalitu bohů.

²⁰⁸ Např. PT 219/601 (Devatero z Ónu): Atum, Šu, Tefnut, Geb, Nut, Eset, Nebthet, Suteh, Hor, Thovt.

'*Twn-mwt.f*²⁰⁹ je enneas seřezena po trojicích nad sebou. Postavy sedící na trůnech se žezly v rukou jsou identické, až na rozlišení rodu: muži mají vous, ženy dlouhé vlasy. Hieroglyfické značky jmenují abydskou triadu Usir, Eset, Hor, sluneční božstvo Re, elementální čtveřici Šu (vzduch), Tefnut (vlhkost), Geb (země), Nut (nebe) a šakalí božstvo abydské nekropole Wepwawet (Otevírač cest). Podle Horových slov jsou to oni, kdo určili pro krále vládu v obojím Egyptě. Na Horovu připomínku unisono prohlašují: „Ať navěky trvá – skvělý syn, statečný ochránce, jehož dobré skutky jsou početné.“²¹⁰ Na protější, severní stěně je vyobrazen paralelní výjev instalace zemřelého krále v říši duší. Hor '*Twn-mwt.f*' oslovuje pozměněnou sestavu trůnicích božských postav, aby představil Sethiho, ozdobeného regáliemi vládce onoho světa a získal požehnání pro jeho chrám v nekropoli. V Devateru zasedá karnacká triada Amun, Mut, Chonsu, nebeská triada Re, Šu, Tefnut a triada říše mrtvých Usir, Eset, Thovt²¹¹. Hor tentokrát oznamuje, že zemřelý král usedl na Reově trůně. Enneas odpovídá: „Ať stále trvá památník, který ti byl postaven, ať v něm přebýváš navždy.“ Zemřelý Sethi se po tomto schvalujícím výroku stává vládcem v říši duší.²¹²

Jiný typ výjevu s enneadou je z okruhu božského početí a zrození krále. Na výjevech v luxorské *mammisi* Amenhotepa III.²¹³ je zobrazen Amun, sdělující enneadě svůj záměr zplodit nového vládce Egypta. Podobná scéna týkající se Hatšepsut je vidět v Dér el-Bahrí.²¹⁴

4.4 Družiny bohů

Božské družiny jsou na reliéfech zachyceny ve zkratce kvantitativně (čtveřice) i charakterizačně (nosiči znamení, asistence při obřadu). Jsou to postavy procesí a opět je

²⁰⁹ „Pilíř své matky“, v héliopolském systému jedno z epitet Hora. Označení se vztahuje jednak ke sluneční kosmologii Staré říše – jeden ze čtyř pilířů nebeské klenby, nesoucí slunce, jednak k osiřovskému mytologickému substrátu Nové říše – následník trůnu Hor, mstitel otcovraždy, uvádí zemřelého Usira do posmrtného života. V rituálu jej představoval mladý kněz (*sm*) oblečený do leopardí kůže. Cf. ikonografie pohřebního rituálu na papyrech (Aniho papyrus, viněta 5) a v thébských hrobkách. Např. v Sennedžemově hrobce v Dér el-Medína je tento ceremonář – syn zemřelého vyobrazen na jižní stěně v dolní řadě vpravo od dveří. FARID H. – FARID S., *Unfolding Sennedjem's Tomb*, 4. '*Twn-mwt.f*' vystupuje i v jiných scénách královského rituálu jako prostředník mezi lidským vládcem a bohy.

²¹⁰ Abydos, chrám Sethiho I., východní cíp jižní stěny zádušní kaple, první výjev v horní řadě. DAVID, A *Guide to Religious Ritual at Abydos*, 91-93.

²¹¹ Také Thovt má odlišný ikonografický znak – hlavu ibise.

²¹² Východní cíp severní stěny, první výjev v dolní řadě. Popis *ibid.*

²¹³ Mammisi (Champollionův termín pro *pr mst* – „dům narození“) je typický architektonický prvek pozdějších, ptolemaiovských chrámů. V časově starším Luxoru, který však je hierogamií přímo zasvěcen, se východně od centrální Amunovy svatyně nachází zvláštní místnost božského početí a narození krále, vyzdobená výjevy rituálního božského sňatku Amuna a Mut na legendárním místě Amunova vlastního „zrození“ z prapahorky. Cf. WILKINSON, *The Complete Temples*, 70-71.

²¹⁴ ASSMANN, *Die Zeugung des Sohnes*, 16.

doloženo podvojně seskupení – Horova družina a družina jeho oponenta Suteha. Horova družina (*šmsw Hr w*) je zmíněna už v textech pyramid (PT 525/1253), kde má očišťovat zemřelého krále. Z replik Dramatického papyru z Ramessea vyplývá služebná, nemá úloha obou družin. Na Horův nebo Gebův příkaz provádějí jednotlivé rituální úkony: stavějí bárku, zhotovují žebřík aj. Horova družina se tu nazývá „Horovi synové“ (*ms.w*).²¹⁵ Na známém výjevu s trůnícím Usirem z pohřebních papyrů stojí čtveřice Horových synů na lotosovém květu před vládcem.²¹⁶

Na výjevu královského průvodu v Sethiho kapli nesou krále na nosítkách dvě trojice služebníků z obou táborů – Horova družina má sokolí hlavy, Sutehova šakalí.²¹⁷ Hieroglyficky jsou označeni jako Duše z Pe a Duše z Nechenu, kultovních center Suteha (Bútó) a Hora (Hierakonpolis).²¹⁸ Toto dvousložkové shromáždění je také jmenováno jako rituální publikum při korunovačních obřadech živých panovníků. V Dramatickém papyru z Ramessea figurují v roli pozvaných hostů a svědků korunovace. Mají obklopovat Hora, kterého svrchovaný bůh země Geb jmenuje jejich vládcem.²¹⁹ Dramatický papyrus z Ramessea vzbuzuje domněnku, že rituál královských nekropolí mohl být předváděn s komparem „zástupů“, představujících hvězdy. Hlavy se zvířecími maskami a symbolickými korunami mohly na hercích charakterizovat jejich role.

²¹⁵ Kurt Sethe se domnívá, že tuto úlohu v rituálním dramatu hráli královští synové, nebo zvláštní skupiny. Ramesseumpapyrus, 49.

²¹⁶ Aniho papyrus, viněta 30, Hunneferův papyrus, viněta 5. WALLIS BUDGE, Osiris, 20, 41. Horovi synové jsou božstva čtyř světových stran a mají osobní jména.

²¹⁷ Východní cíp severní stěny, dolní řada. DAVID, A Guide, 91.

²¹⁸ *B3w. P, b3w.Nxn*. PT 530/1253.

²¹⁹ Scéna 30, obr. 19, ř. 89-90. SETHE, Ramesseumpapyrus, 202. *Pxr n.Hr*. – „obklopovat Hora“ nebo také „sloužit Horovi“. Zástupci obojího Egypta jsou označeni ideogramy, na nichž mužská postava pečuje o symbolickou rostlinu příslušné oblasti. O obsahu označení „Duše“ či „Vládcové“ obou zemí se spekuluje: v reálném řádu to mohou být předáci původně samostatných nilských měst, v nadpřirozeném řádu duše zemřelých předdynastických králů, nebo lokální božstva (poslední dvojice je slučitelná v jeden pojem). Je možné, že původní je pouze hierakonpolská skupina (Duše z Nechenu) a dolnoegyptská paralela byla přiřazena v duální koncepci sjednoceného Egypta. Další doložená seskupení (Duše z Héliopole, Hermopole) mohly vzniknout analogií. Cf. WOLF-BRINKMANN, Versuch einer Deutung des Begriffes *b3*, 64-84.

4.5 Legitimizace krále před božským shromážděním

O thébském svátku Opet přichází Amun z Karnaku do svého Jižního paláce²²⁰, aby v posvátném sňatku zplodil syna – krále, jak zobrazují výjevy na západní stěně mammisi luxorského chrámu. Božské početí krále, jeho narození a korunovaci dosvědčuje shromáždění bohů, ať už je to svrchovaná enneas, nebo s pozemským životem spojené božské družiny. Tato událost nabývá archetypální síly a je opakovatelná ve chvíli oslabení královského mandátu, jak naznačuje existence jubilejní korunovační slavnosti *heb.sed*. Na výjevech, interpretovaných jako rituál tohoto svátku, král prokazuje poctu Amunovi a přijímá od něj dvojici korun a žezla pro vládu v obojím Egyptě.

Vyobrazení jubilejního rituálu obsahují charakteristické prvky: zvláštní vysoký trůn s baldachýnem, na němž sedí Amun, dole před trůnem je vidět král v nakročeném postoji, v ruce drží symbolické důtky.²²¹ Jednotlivé ikonografické doklady a jejich shoda s dispozicí jubilejního nádvoří v areálu Džoserova zádušního chrámu s řadou replik kultovních svatyní nilského údolí i Deltu podkládají hypotézy o průběhu této slavnosti. Král odkládá regálie a obléká typický krátký pláštík, obklopen svou družinou kráčí v procesí k počtě boha plodnosti, běží ve vymezeném poli se šakalí standartou, skládá hold Amunovi, přijímá regálie, je nesen v procesí, na „Amunově“ trůnu přijímá poctu od „Vládců“ egyptských měst, jsou přiváděna zvířata k oběti bohům. Wallis Budge interpretuje trůnicí postavu jako Usira a královu pózu jako rituální tanec Hora – následníka trůnu.²²² Tato hypotéza do jisté míry odpovídá obsahu Dramatu z Ramessea.

Existence symbolických svatyní na jubilejním nádvoří otvírá představu přítomnosti kultovních soch lokálních božstev, tedy inscenovaného „zasedání bohů“.²²³

²²⁰ *'Ipt*, „ložnice“ (private chamber). Amunův chrám v Karnaku se jmenoval *'ipt swt*, „Vyvolené místo“, zatímco luxorský chrám byl označován jako Jižní Opet (*'ipt rsjt*). Luxorský chrám měl také jméno „Amun v Opetu“ (*'Imn m 'ipt*) podle události Amunova „zrození“ z vod na místě prvotního pahorku. Původní chrám Amenhotepa III. z 18. dynastie je stavba s mnoha místnostmi na vyvýšené platformě v jižní části současného komplexu.

²²¹ Doklady pokrývají časovou škálu od archaické doby (Narmerova palice, Štítek krále Dena z Abydu) a Staré říše (Reliéf Senusreta III. z Medamudu, Sluneční chrám krále Niuserre v Abú Ghurábu, Jižní nádvoří Džoserova komplexu) až k pozdním, ptolemaiiovským zdrojům. Cf. FAIRMAN The Kingship Ritual in Egypt, 78-87 a. KROL, The Representation of the „Sed-Platform“, 27-33. Krol argumentuje pro ideologický původ svátku jakožto demonstrace absolutní královské moci v jednotné říši. KROL, The Heb-sed and the Emergence of the Egyptian State.

²²² KROL, The Representation of the „Sed-Platform“, 33.

²²³ Socha bohyně Nechbet z El Kábu je ceremoniálně převážena v bárce na slavnost *heb.sed*. Ramsese III. GARDINER, The Goddess Nekhbet at the Jubilee Festival of Rameses III., 49.

Paralelu představuje rituální návštěva bohů v Babylóně o novoročním svátku – explicitní spojitost s vnesením orakula v mýtu o Mardukově souboji (Enúma eliš) spíše podporuje kultický význam božského shromáždění jakožto určovatele dobrého losu pro nadcházející obnovenou vládu krále.

Výjevy z ceremonie jubilejního svátku jsou pravidelně zobrazovány v chrámech Nové říše a pozdní doby. *Ḥeb.sed* byl patrně významnou událostí v průběhu celých doložených dějin Egypta. Ačkoli se nedochoval „scénář“ a mýtus o Horově vítězství a potvrzení královské vlády nad Usirovým i Sutehovým územím lze pouze hypotetizovat, *ḥeb.sed* se jeví jako kultovní drama se složitou inscenací, množstvím symbolických rekvizit, kombinací exteriérových a interiérových scén, početným komparesem z chrámového kněžstva, královského dvora, delegací měst, se zapojením veřejnosti, s barvitými alegorickými procesími. Jeho sekulární obsah byl obecně srozumitelný, otevřeně proklamovaný ve nejširším lidovém publiku, takže není vyloučeno, že jeho formální znaky mohly prostoupit vně egyptské chrámové kultury.²²⁴

4.6 Božský soud

Mezi typická funkční zobrazení božského shromáždění patří konstelace božského soudu ve posmrtných rituálních scénách z královských i nekrálovských hrobek. Na známém výjevu „Vážení srdce“ ve 125. kapitole Knihy mrtvých Usirova enneas soudí čistotu zemřelého. Postavy božských soudců jsou zobrazeny ve standardním sedu, muže typizuje vous, ženy dlouhé vlasy, identifikují se podle symbolů na hlavách a podle hieroglyfických značek s jejich jmény. Všichni mají na kolenou *anx* – znak života.²²⁵

O božském soudu vypráví mytologická část zápisu na tzv. Šabakově stéle. Pán bohů Geb nařídil shromáždění Devíti, aby rozsoudili spor mezi Horem a Sutehem, týkající se dědictví Usirova území. Gebovým prvním výrokem Sutehovi připadla vláda v Horním Egyptě, Horovi dolnoegyptský úděl. Následoval však ještě opravný výrok, jímž Geb přisoudil Horovi vládu i nad Sutehovým územím, protože „Hor je syn jeho prvorozeného.“ (Memfiská stéla, ř. 7-13). Shromáždění „velkých“ bohů v popisované scéně pasivně přihlíží Gebovu rozhodnutí, o případné předchozí rozpravě není zmínky.

²²⁴ To naznačují ikonografické shody v jiných kultovních centrech východního Středomoří, např. procesní motivy na fragmentech frísk v knóském paláci na Krétě.

²²⁵ Vyobrazení na Hunefarově papyru, BM 9901/3. Cf. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 34.

Ikonografické záznamy z nekropolí vypovídají shodně. Často reprodukováný 30. výjev 125. kapitoly Knihy mrtvých²²⁶ se odehrává v Síni obojí pravdy. Uprostřed stojí váhy se srdcem na jedné misce a ptačím pírskem na druhé. Svědomí zemřelého je porovnáváno se zákonem. Nad tímto centrálním výjevem sedí dvanáct božstev na trůnech s žezly v rukou.²²⁷ Váhy obsluhuje Anup (Anubis) se šakalí hlavou, za ním stojí zapisovatel Thovt a ještě dále Požíračka Amemait, jíž má zemřelý připadnout, pokud jeho srdce bude příliš těžké. Duše zemřelého Aniho přihlíží v podobě ptáka s lidskou hlavou. V textové části zemřelý prosí srdce, aby ho při pomluvách nezradilo. Thovt pak ohlašuje kladný výsledek zkoušky: srdce nebylo obtíženo žádnou vinou.²²⁸ Nato božské shromáždění jednohlasně potvrzuje, že se Ani neprovinil proti bohům. Nebude předán Požíračce, naopak má dostat podíl na obětních pokrmech před Usirem a pole v jeho říši jako jeden z Horovy družiny.²²⁹

Řady božstev v identických podobách a gestech jsou protihráčem protagonisty v mnoha výjevech staroegyptské pohřební i královské ikonografie. Několik příkladů funkcí těchto božských seskupení má dokumentovat jejich pevné zakotvení v politickém i eschatologickém kultu jako součást živé náboženské paměti. Ikonická podoba výjevů je dostatečně fixní i působivá, aby se snadno přenášela v čase i prostoru. Assmannův termín konstelace výstižně vyjadřuje jejich disponibilitu od původního mýtu, jehož genetický vklad neztrácejí, ale mohou generovat nová mythémata, vršit nové konotace, spojovat se do synkretických řetězců pozdní, ptolemaiiovské renesance. Starozákonní teologická zvěst promlouvá na pozadí tohoto ikonického světa a v konfrontaci s ním. Fixovaná podoba starozákonních výjevů nebeského shromáždění se zdá být echem těchto rituálních sekvencí z kultovních dramát na mytologický námět.

²²⁶ WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead* (1895), 255-259; JANÁK, *Staroegyptská Kniha mrtvých*.

²²⁷ Jejich jména jsou v hieroglyfickém zápisu nad nimi: Re Harmachis, Tmu, Šu, Tefnut, Geb, Nut, Eset, Nebthet, Hor, Hathor, H̱u a Sa. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead* (1895), 255.

²²⁸ Zde jsou jmenovány tři: mrhání chrámovou obětí, poškozování druhých, pomluvy. Písař Ani byl správcem příjmů pro abydské chrámy. Rituál v Síni obou pravd však obsahuje zevrubný katalog vin, které má zemřelý popírat. Cf. text k vinětám 31-32, WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead* (1895), 347-349. Počet vin se rovná počtu démonických bytostí jmenovaných v úvodních formulích – je jich 42.

²²⁹ Cf. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead* (1901), 97-99. JANÁK, *Staroegyptská kniha mrtvých*, 77-78.

III.

VÝJEV NEBESKÉHO SOUDU VE STAROZÁKONNÍCH TEXTECH

Na několika výjevech, dochovaných v souboru starozákonních knih, lze dobře pozorovat dramatickou výstavbu i scénické ztvárnění starobylého tématu nebeského tribunálu. Patrně nejranější²³⁰ literární zpracování se nachází v První královské knize 22,19-23 v kratičkém prorockém výroku Michajáše ben Jimly²³¹, jímž podtrhuje závažnost kontroverzní rady pro Achabovu válečnou výpravu. Izajášova proroctví o Immanueli (Iz 6-12) jsou uvedena vyprávěním, v němž prorok popisuje, jak byl uprostřed nebeského poradního shromáždění povolán k předávání Božího výroku (Iz 6). Pozdní dialogický traktát knihy Job (1,6-12; 2,1-7) je zasazen do rámce nebeského zasedání, na němž, podobně jako v řeckých tragédiích, je předem stanoven osud protagonisty. Výjev univerzálního Božího soudu v sedmé kapitole knihy Daniel tvoří spojenci s klasickým typem podání tohoto obrazu, jak jej rozvíjí židovská i křesťanská apokalyptika (Hnoch, Janova apokalypsa).

1. MICHAJÁŠ BEN JIMLA O BOŽÍM SOUDU (1 Král 22,19-23)

(19) Michajáš²³² řekl: „Tedy slyš slovo Pána.²³³ Viděl jsem Pána²³⁴, jak sedí na trůnu a celý nebeský dvůr²³⁵ stojí kolem něj zprava i zleva. (20) A Pán řekl: ‘Kdo navede Achaba²³⁶, aby vytáhl do boje a padl u Rámót v Gileadu?’ Jeden radil²³⁷ to, druhý ono.

²³⁰ Trestná výprava proti syrskému Ben Hadadovi se odehrála po nezdařené bitvě u Karkaru, historicky doložené na stéle asyrského krále Šalmanesara II. k roku 854 (853) př. Kr. Pramenem Achabova portrétu ve Starém zákoně je dobový kronikářský záznam z izraelského královského dvora, snad zmíněná Kniha letopisů králů izraelských. Redigovaný kanonický text pochází patrně z kněžského okruhu (tradice připisuje Královské knihy proroku Jeremjášovi) a v souboru historických knih dokumentuje teologický pohled na dějiny Izraele.

²³¹ Míchájhú ben Jimla hl'm.yI-!B, Why>k'yymi v 1 Král 22,8 a 2 Kron 18,3 (jméno jeho otce některé rukopisy uvádějí v podobě al'm.yI). V 1 Kron 18,14 se objevuje zkrácená podoba jeho jména – Mícha hk'yymi, jež se shoduje s označením kanonického judského proroka Michajáše (Micheáše) z Móřešetu v nadpisu jeho knihy (Mich 1,1). Kromě tohoto místa je jméno Micheáše z Móřešetu doloženo v knize Jeremjáš (Jer 26,18), jako *ketiv* s delší, theoforickou podobou hyk'yymi nebo hy'k'yymi. Podle tohoto údaje Micheáš prorokoval v době králů Jótama, Achaze a Chizkijáše, tedy přibližně o sto let později než Michajáš ben Jimla, o němž není kromě epizody v 1 Král 22 a její paralely v 2 Kron 18 nic známo. Glosa na závěr Michajášovy řeči v masoretském textu 1 Král 22, 28 „Poslyšte, všechny národy“ (~L'êKu ~yMi[; W[m.vi) cituje úvod proroctví Micheáše z Móřešetu (Mich 1,2), což možná signalizuje, že obě prorocké postavy byly později ztotožňovány.

²³² MT zde nejmenuje; z kontextu od v. 15 vyplývá, že mluví Michajáš. LXX uvádí jméno i zde.

²³³ Podle znění LXX prorok reaguje na královu poznámku k Jóšafatovi ve v. 18: „...„Což jsem ti neřikal – on mi nikdy neprorokuje nic dobrého, jen samé zlo?!.“ V. 19: Nato Michajáš řekl „Nikoli já. Slyš slovo Pána, není to tak.“ Ve vsuvce ouvc ou[twj ouvk evgw, má ouvc ou[twj odpovídat MT !kl, jež LXX patrně mylně dekomponovali jako !ke al' „ne tak“. Analogický výrok !kEl' „tedy“ je v 1 Sam 3,14.

²³⁴ LXX „...Boha Izraele“.

²³⁵ Výraz ab'c' obsahuje množství významů z různých kontextů. LXX překládají jednoznačněji „vojsko“ (stratia.), ač v jiných pasážích o nebeském „vojsku“ naopak volí výraz „síla“ (du, nami j).

²³⁶ LXX „...izraelského krále Achaba“.

(21) Tu vystoupil duch²³⁸, stanul před Pánem a řekl: 'Já ho navedu.' Pán se otázel²³⁹: 'Čím?' (22) On odpověděl²⁴⁰: 'Půjdu²⁴¹ a stanu se klamným duchem v ústech všech jeho proroků.' (Pán) řekl: 'Svedeš a dovedeš²⁴². Jdi, udělej to.' (23) Tak²⁴³ Pán vložil do úst všech těchto tvých proroků klamného ducha. Pán nad tebou vyslovil zkázu²⁴⁴.

Na ceremoniální poradě králů kreslí prorok zkratkovitý výjev nebeské rady, vytržené z kontextu předchozího dění.²⁴⁵ Co se odehrávalo před dialogem, který se aktuálně týká pozemské porady, zůstává divákům skryto.

Ve stínu právě zacíleného reflektoru lze přesto tušit, že drama na nebeské scéně se odehrává předtím i potom, jako ustavičné nebeské dění, v němž se Boží úradek nad světem postupně stává dějinnou skutečností. Co se děje na zemi, bylo nejprve rozhodnuto v nebi. Bůh řídí dějiny a přivádí události k cíli, který sám určil. V tom se izraelská profétie liší od cyklické koncepce lidských dějin, jak ji představují rituály okolních kultur. Vizionářským průlomem do nebeského dění prorok připomíná žadateli orákula, že vláda je v Božích rukou a že Bůh skrze vedení pozemských událostí sleduje svůj suprahistorický cíl.²⁴⁶

1.1 Pozemská scéna

1.1.1 Achab a Jóšáfat

Starobylým vyjádřením podřízenosti Boží vládě je poslušnost krále vůči věštbě. I ve Starém zákoně je doložen precedens: David se před bitvou dotazuje na Boží úradek (1 Sam 23,9-12), a to prostřednictvím efodu a službou kněze, jak přikazuje Mojžíšův zákon (Ex 28,30; Nm 27,21). Judský Jóšáfat požaduje před koaliční dohodou od izraelského Achaba Boží výrok. „Půjdeš se mnou proti Rámót v Gileádu?“ „Pokládej

²³⁷ Doslova „řikal“.

²³⁸ V MT je určitý člen odkazující na neznámý kontext, LXX má pneu/ma bez určení.

²³⁹ Doslova „řekl“.

²⁴⁰ „Řekl“.

²⁴¹ Doslova „vyjdu“.

²⁴² Úsečný, pythicky znějící výrok s překvapivým nevyjádřením předmětu: lk'WT--~g:w> hT,p;T..

²⁴³ MT „Nyní hle...“, LXX „A nyní věz...“

²⁴⁴ Doslova „zlo“ (h[ʾr]). Formální femininum posunuje význam do abstraktnější roviny: zlý výrok, zkáza. Podobně LXX: kaka, . I jinde se užívá o skrytých, poškozujících záměrech (Gn 37,2; Gn 50,20; Ex 10,10; 2 Sam 12,11; 1 Král, 20,7; Ž 21,12 aj.). Boží výrok zkázy proti Achabovi zazněl už dříve z úst proroka Elijáše (1 Král 21,21-22).

²⁴⁵ Ernst Würthwein definuje verše 19-22 jako samostatný útvar, jakousi třetí vrstvu v příběhu o proroku Michajášovi, ilustrující původ prorocké inspirace. Cf. ROTH, The Story of the Prophet Micaiah, 126.

²⁴⁶ Obširnější a naléhavější je v tomto ohledu apokalyptika. Obraz nebeské rady zprostředkovává vizionář Daniel (Dan 7,9-14 a nebeský posel Henoch (1 Hen 14,15-25).

mě za sebe samotného,“ ujišťuje Jóšáfat, ale hned dodává: „Nejprve ale zjisti Hospodinův výrok.“²⁴⁷

Události kolem gileadské bitvy, popisované v závěru První královské knihy, spojují Judsko a Izrael ne personální unii jako za Šalomouna a Davida, nýbrž aliancí v nejisté době asyrské expanze. Resumé Achabovy vlády, jímž kapitola i kniha končí, odkazuje na svůj historiografický pramen, nedochovanou kroniku izraelských králů (v. 39-40). S odkazem na judskou kroniku je zpracován souhrn Jóšáfatovy vlády (v. 41-50). Jeho údaje sledují stereotypní osnovu: jméno krále, jméno jeho otce, nástup na trůn, konkordance s izraelským vládcem, délka vlády, zhodnocení poslušnosti vůči Hospodinovu řádu (dělal, co bylo dobré v Hospodinových očích), vztah k pohanským kultům (neodstranil návrší, zrušil mužskou chrámovou prostituci), vztah k Izraeli (mír). Mimo stereotyp zmiňuje bezvládní v Edómu a nezdařenou plavbu do Ofiru. Zápis končí standardním závěrem o smrti, místě pohřbu a nástupci. Zatímco První královská kniha řadí judské a izraelské dějiny vedle sebe a Achabově vládě neupírá význam, v paralelní pasáži První knihy kronik nejde tolik o osud Achabův jako o postoj Jóšáfata a osud Judska.²⁴⁸

Achabovo jméno (ba'x.a;) neobsahuje theoforický prvek hy nebo la, běžný u izraelských a judských královských jmen, ale méně častý prvek ba. Kompozitum lze chápat jako genitivní syntagma *aḥ-abi*²⁴⁹, „bratr Abúa“ nebo „bratr otce“.²⁵⁰ Významové pole pojmu *abu* ovšem přesahuje rodinný rámec a v archaickém náboženském myšlení směřuje k předku rodového kultu.²⁵¹ V téže úrovni s pohybuje i pojem *aḥu*: příbuzný v rámci rodu, příbuzný božského eponyma. Achabovo jméno naznačuje jinou kmenovou víru než v Hospodina, což u nástupce uzurpátora Omrího nepřekvapí.

Podle biblických záznamů Achab vládl jako sedmý izraelský král souběžně s judským Jóšáfatem (876-854), s nímž udržoval dobré vztahy. Stvrdil je nejen sňatkem své dcery Atalji s judským korunním princem, ale i výše zmíněnou koaliční dohodou.

²⁴⁷ Cf. 1 Král 22,4-5.

²⁴⁸ Sara Japhetová v komentáři k Druhé knize kronik argumentuje změnou funkce kronikářského záznamu o králi Achabovi a proctví o jeho smrti. V judské teologické linii je tato epizoda vsazena do dějin jižního království a v centru hodnocení stojí Jóšáfat. Podle slov proroka Jehúa se nechal svést, aby napomáhal zlému a „miloval ty, kdo nenávidí Pána“ (2 Kron 19,2). Cf. JAPHET, 2 Chronik, 223. Jürgen WERLITZ dokonce uvažuje o judském původu Michajášových výroků. Cf. Die Bücher der Könige, 195.

²⁴⁹ LXX Acaab.

²⁵⁰ Asyrské znění je doloženo v nápisu krále Šalmanesara III. (Salmanasar, 859-824 př. Kr.) o vítězství u Karkaru: *A-ha-ab-bu mātu Sir'-la-ai*, Achab Izraelský. GRAYSON, RIM 3, 23.

²⁵¹ Kromě Abrahámovy jména je kultický element *ab* doložen v Davidově rodu: Eliáb, Abígail, Abišaj, Jóáb, Abšalom, a také u Levitů: Abihú, Abišua, Eliáb (1 Kron 6).

Udržoval diplomatické styky i s fénickým Týrem, sám uzavřel sňatek s dcerou tyrského Etbaala, Baalovou příznicí Jezabel (*'Ízevel*). Vůči damašskému Ben Hadadovi se po vítězství u Afeku zachoval smírně, přesto proti němu namířil výpravu do Rámót.²⁵² Podle asyrského zápisu se účastnil protiasyrské koalice v bitvě u Karkaru roku 853 (854).²⁵³

Achabův náboženský postoj je nepevný. O víře v Hospodina svědčí jahvistická jména jeho dětí (*'Aḥaz-jāh, Š'hô-rām, 'Atal-jāh*²⁵⁴) i ochota slyšet Hospodinovo slovo z úst jeho proroků (Elijáš, Michajáš). Na druhé straně jeho vláda podporuje baalismus²⁵⁵ a likvidaci Hospodinových oltářů a proroků.²⁵⁶ Pro tyto „zlé věci v Hospodinových očích“ je odsouzen, jak zdůrazňují prorocká vyprávění v První královské knize a v První knize kronik (2 Kron 28,2).

Kromě nevěrného postoje krále vůči Hospodinovým „cestám“ proroci nepřímou odsuzují apostazi Omriovců: svévolný nástup vlády vojenským převratem, zbudování nového sídelního města, které chce konkurovat Jeruzalému, ale ve skutečnosti se hlásí k Baalovi.

1.1.2 Prorokování v samařské bráně

Místo, kde prorok promlouvá ke králi a kreslí před ním výjev Božího dvora, je pozemskou analogií nebeské rady. Verše 10-11 ve zkratce otevírají scénu v Achabově sídelním městě Samaři²⁵⁷ v době před válečnou výpravou. Na prostranství u městské brány²⁵⁸ jsou postaveny dva trůny, na nich sedí dva králové, izraelský Achab a judský

²⁵² Jméno syrského vládce Bar Hadada je doloženo mimobiblicky nápisem na Melkartově soše z Aleppa pro rok 860.

²⁵³ Vůdcem koalice byl Ben Hadad II. Zápis na stéle Šalmanesara III. jmenuje mezi poraženými Damašek, Izrael, Foinikii, Egypt, Kilikii. Podle 1 Král 22,29-35 Achab padl v bitvě u Rámót. Montgomery datuje cca 852-1, ale uvádí Šandovu úvahu, že obě bitvy mohly proběhnout ve stejném roce 854: Karkar na jaře, Rámót na podzim. Cf. MONTGOMERY, *The Book of Kings*, 136-137 a ŠANDA, *Die Bücher der Könige I*, 490.

²⁵⁴ *hy"z>x;a*,, ~r'Ahy>, *hy"l.t;[]*.

²⁵⁵ Podporu kanaanským kultům kritizuje zápis v 1 Král 16,32-33 o Baalově samařském chrámu s ašerou vedle oltáře.

²⁵⁶ 1 Král 19,10.

²⁵⁷ !Arm.vo.

²⁵⁸ Americká expedice roku 1909 identifikovala omriovské Samaři s vykopávkami paláce na pahorku u Sebastije nedaleko Náblusu. Na západním svahu byla odkryta brána s věžemi. V MT je doslova „na mlatu u vchodu do samařské brány“. Mlat (!reGO) mohl označovat volné prostranství, bez ohledu na původní účel prostoru. LXX tento výraz nepřekládá. Šanda upozorňuje, že „mlat“ mohlo být místo kultických her. *Könige*, 493.

Jóšáfat. Mají na sobě slavnostní oděv, patrně i královskou výzbroj.²⁵⁹ Je pravděpodobné, že prorocké audience se účastní samařští dvořané a judská družina.²⁶⁰ Oba králové sledují dramatické vystoupení proroků. Poradu o Božím výroku inicioval judský Jóšáfat, který podmínil svou účast v protisyřském tažení svolením od Hospodina: Náležíme ti, já i moji lidé, ale nejprve zjisti Hospodinův soud (v. 4-5). Král tedy dal svolat proroky – sešlo se jich na čtyři sta – a položil před nimi otázku k Hospodinu. Zformuloval ji dost přesně, aby odpověď byla jednoznačně pochopitelná: Mám jít do boje proti Rámót, nebo ne? (v. 6). Sedm výroků, které v průběhu audience slyší, však překvapí postupnou gradací od schvalujícího slova až po vážné varování.

1. Jdi, Pán je vydá do královny ruky (v. 6b).²⁶¹
2. ...sražíš Aramejce a zničíš je (v. 11b).²⁶²
3. Vzhůru na Rámót v Gileádu, můj úspěch. Pán je vydá do královny ruky (v. 12b).²⁶³
4. Vzhůru, můj úspěch. Pán je vydá do královny ruky (v. 15b).²⁶⁴
5. Viděl jsem Izrael rozprchlý po kopcích jako ovce bez pastýře. Pán řekl: Nemají pána. Ať se každý vrátí domů v pokoji (v. 17).²⁶⁵
6. Pán ti určil neštěstí (v. 23b).²⁶⁶
7. Vráťš-li se v pokoji, pak skrze mě nemluvil Pán (v. 29a).

Audienční obřad nepostrádá ani dramatickou prezentaci Sidkíjáša ben Kenaany²⁶⁷, v níž prorok symbolicky předvádí vítězství krále (v. 11). V bojovém tanci s železnými rohy

²⁵⁹ LXX volí výraz $\epsilon; \nu\omicron\pi\lambda\omicron\iota$, „ve zbroji“, syrský překlad naznačuje zářivost (*bgdn brda*, „pestrý / zářivý oděv“).

²⁶⁰ Sara Japhetová upozorňuje na použití participiálních forem v popisu scény. Participia podporují statické vnímání scény. JAPHET, 2 Chronik, 227. Na tomto pozadí se bude odvíjet dramatická konfrontace proroků a krále.

²⁶¹ Dá: hebrejské perfektum označuje dokonanost děje. Může nastat důsledkem vykonání příkazu („jdi a Pán vydá“). Přesněji vůči prioritě Božího záměru může dějinný skutek být v Božím rozhodnutí o budoucnosti už uzavřený („Jdi, neboť Pán vydal“). Futurum Septuaginty (*kai. dw, sei*) Vulgata a moderní jazyky chápou bez ohledu na tuto časovou souvztažnost („vade et tradet Dominus“). Bezpředmětové užití slovesa !t:n („vydal“) v masoretském textu vedlo Gressmanna ke spekulaci o dvojznačnosti výroku: kdo má být vydán do ruky kterého krále? Ben Hadad do ruky Achabovy, nebo Achab do ruky Ben Hadadovy? Hugo Gressmann tak předpokládá pravdivost výroku a usuzuje na nepravdivost výkladu. Cituje ROTH, *The Story*, 115-116. Michajáš ovšem později označuje tento výrok královských proroků za lživý (v. 23) a oponuje nepříznivým soudem („určil ti neštěstí“, v. 23b). LXX a syrská verze jsou jednoznačné: „Pán dá do tvé ruky syřského krále.“

²⁶² Je to výklad symbolického prorockého tance s rohy.

²⁶³ Hebrejské sloveso hle znamená „vystup vzhůru“. Rámót jsou v překladu „výšiny“. Při tažení ze Samaří bylo nutno sestoupit do údolí Jordánu, přebrodit řeku, vystoupit do hor na východním břehu a pokračovat gileadskou pahorkatinou na severovýchod. Cf. ŠANDA, 491.

²⁶⁴ Michajášova repetice prorockého chóru.

²⁶⁵ Obraz vojenské porážky. Rozehnaní bojovníci bez velitele prchají každý sám do bezpečí. $\sim\text{Alv}$ znamená pokoj, ale i zdraví a bezpečí.

²⁶⁶ Doslova „vyslovil nad tebou zlo.“ Hospodinův soud ve věci Achabova tažení je výrok o zkáze.

²⁶⁷ $\text{hn}[\text{]n:K.-!b< hY"qid}>\text{ci}$.

na hlavě²⁶⁸ naznačuje, jak Achab bude bodat Aramejce. Symbolický akt naráží na výrok Mojžíšova požehnání pro Josefa:

Je jako prvorozený býk, patří mu sláva.
Jeho rohy jsou rohy buvolí, jimi porazí všechny národy
až do končin země. (Dt 33,17)

Izraelský vládce má jako divoký býk probodat ostatní národy na zemi. Prorok vykládá Achabův válečný plán v souladu s Hospodinovým záměrem pro Izrael.

Další dramatický výjev se začíná odvíjet s Michajášovým příchodem. Má důležitou předehru ve vsuvce, v níž posel, Michajášův průvodce, líčí dosavadní průběh audience a radí prorokovi, aby králi oznámil příznivou zprávu. Michajášův trojí výrok nečekaně posouvá unisono o úspěchu. Prorok nejprve zkráceně zopakuje lákavé slovo o úspěchu, po králově naléhání na pravdu Hospodinova slova kreslí vizi rozprchlého stáda bez pastýře a když je mu vytknuto, že předává nepříznivé soudy, argumentuje vizi Hospodinovy nebeské rady. Protože nepříznivý výrok je nejen protikladný ke sdělení většiny, ale navíc obviňuje proroky ze lži, následuje konfrontační výstup obou prorockých protagonistů. Předobrazně k Pilátovu soudu Michajáš dostává políček, na chytrou otázku odpovídá neméně důvtipně, král ho odsuzuje k uvěznění (v. 24-27).²⁶⁹

Michajášův spor v Samaří se čtyřmi stovkami proroků krále Achaba je do jisté míry paralelou k Eliášovu potýkání na Karmelu s čtyřmi sty padesáti Baalovými proroky (1 Král 18,19-41). V obou vyprávěních stojí Hospodinův prorok sám proti sboru antagonistů, obě události se odehrávají v Severním království za krále Achaba, v obou je král nepevný ve víře a očekává jasné znamení od Hospodina. Projev Boží moci a svědectví o jeho kosmické a dějinné vládě je hlavním tématem obou dramatických epizod.²⁷⁰ Eliášova rezie prorockého obřadu nevyřazuje mantickou extázi baalismu, ale ironizuje ji a předvádí její bezmoc. Eliášova gesta jsou ovšem podobně působivá a

²⁶⁸ Vojtěch Šanda uvádí přirovnání krále Achaba k býku do souvislosti s egyptskou královskou titulaturou Nové říše. Könige, 493-494. Býčí epiteton v Horově jménu panovníků 19. dynastie. zní „Silný Býk“. V titulatuře záznamu o bitvě na Orontu na severní stěně velké sloupové síně v Karnaku se vítěz na Chetity označuje mimo jiné jako „mladý býk s ostrými rohy, který odhodlaně pošlapává statisíce“. Cf. anglický překlad KITCHEN, Ramesside Inscriptions I, 15. Býčí titul je doložen už v zádušní literatuře textů pyramid: král vítězně vstupující do nebeského shromáždění bohů má rohy na hlavě „ze dvou divokých býků“ (PT 246/252a, Venis 368).

²⁶⁹ Josephus Flavius podává spor obou proroků v uceleném výkladu: Sidkijáš nejprve namítá, že Michajášovo proctví není pravé, protože uvádí jiné místo Achabovy smrti než Eliáš (1 Král 21,19, podle znění LXX na místě Nábotovy vraždy). Nato ho udeří s dramatickou přísahou – nechť mu uschne pravice, pokud se on, Sidkijáš mylí. Ruka neuschne, Achab je přesvědčen a Sidkijáš předvádí svůj symbolický válečný tanec s rohy. JOSEPHUS FLAVIUS, Antiquitates Iudaeorum VIII, xv, 4, col. 407-409.

²⁷⁰ Pravdivost proctví z důvodů legitimizace Hospodinova proroka je v tomto smyslu sekundární.

účinek Boží moci je zdrcující. Elijáš je prorok mocného činu Hospodinova. Michajáš na rozdíl od symbolického aktéra Sidkijáše je prorokem vidění.²⁷¹ Jeho mistrně zkratkovitý, avšak plastický obraz nebeského dvora je zasazen do analogické pozemské scény, a jeho působivost proto není o nic menší než Elijášův rituál.

1.2 Nebeská scéna

Ve chvíli, kdy Michajáš rozhrnuje oponu nebeské scény, Pán sedí na trůnu, a nebeské dvořanstvo stojí při něm zprava i zleva (v. 19).²⁷² Statickou polohu výjevu zdůrazňují participia (dme[o, bveyo). Viděl jsem Pána, sedícího na trůnu...“ Stejnou expozicí začíná také Izajášova vize nebeské rady (Iz 6,1).

1.2.1 Prorok: divák i účastník

Vidět Boha lidským zrakem je nemožné a starozákonní výpovědi to potvrzují:

Mojžíš si zakryl tvář, protože se bál pohledět na Boha. – (Ex 36)

Elijáš si zakryl tvář pláštěm. – (1 Král 19,13)

Zemřeme, protože jsme viděli Boha. – (Sd 13,22)

Běda, jsem ztracen! Jsem člověk nečistých rtů..., a přesto jsem viděl Krále, Pána zástupů! – (Iz 6,5)

Michajášovo i Izajášovo „viděl jsem“ v úvodu jejich proroctví je provokativní vyznání.²⁷³

Nejdále sahající biblická zmínka o tom, že člověk viděl Boha je v lidském rodokmenu u Henocha. Ač je velmi enigmatická, vyplývá z ní, že „chození s Bohem“ se neodehrávalo na zemi, neboť „byl vzat“ (Gn 5,24).²⁷⁴ Jakubova apokalypsa s pohledem na Boží přítomnost na konci žebříku se jednak odehrává ve snu, jednak má v prvním plánu osobní charakter – vzbuzení víry a uzavření smlouvy (Gn 28). Pohybuje se na

²⁷¹ Cf. JAPHET, 2 Chronik, 229.

²⁷² Sara Japhetová vykládá scénu jako analogii Achabova zasedání, jejíž síla spočívá v tom, že nebeský soud předchází pozemské uskutečnění. „Die Szene, wie Gott in der Mitte thron und die himmlischen Heerscharen rechts und links vor ihm stehen, ist eine Wiederpiegelung dessen, was Micha auf der Erde vor Augen hat: König Ahab sitzt auf seinem Thron umgeben von Dienern, und wie Ahab seine propheten bezüglich des geplanten Kreigs gegen Ramot-Gilead konsultiert, so hält Gott Rat in derselben Sache. Es geht um das Ergebnis dieses Feldzuges, das im Himmel bereits beschlossen und nur den irdischen Ratgebern noch verborgen ist, nämlich Ahabs Tod im der Schlacht.“ JAPHET, 2 Chronik, 229.

²⁷³ Masoretský zápis Izajášova verše nahrazuje Boží jméno JHWH zástupným oslovením yn"doa]. LXX, kde je JHWH překládáno jako ku,rioj, má v Michajášově expozici naopak ještě překvapivější explicitní výpověď: ei=don to.n ku,rion qeo.n Israhel – „viděl jsem Pána, Boha Izraele“.

²⁷⁴ Pozdní apokryfní literatura o Henochovi rozvíjí nebeské vize s exegezi andělských a lidských dějin (Hen 12) a s předpovědí o konci času a posledním soudu nad světem (Hen 25, 27). Český překlad KTM 1, 81-185.

pomezí. Danielovy sny jsou vyznání Boží svrchovanosti v dějinách perských panovníků. Skutečný rozhovor s Bohem v bdělém stavu dosvědčuje pouze Mojžíš a viditelnou známkou jeho mimořádnosti je rouška, zastírající odraz božského světla na Mojžíšově tváři (Ex 34,33). K mnohým starozákonním postavám, jako Abrahám, Hagar, Jakub, Jozue, promlouval Bůh skrze posly (hw"hy> %a'l.m;) v kritickém okamžiku osobních, rodových nebo národních dějin, aby potvrdil Boží vedení. Zacharjášův *angelus interpretis* překládá symbolické vize do jazyka soudobých světových událostí.

Událost vidění Boha podle slov Michajáše, Izajáše a Ezechiela má společné rysy, které s použitím dobové symboliky zvýrazňují její univerzální kosmický a teologický smysl: otevření nebes (Ez 1,1), vláda symbolizovaná trůnem (1 Král 22,19, Iz 6,1, Ez 10,1), slovy nevyjádřitelná „podoba slávy“ (Ez 1,28b, Iz 6,3b), tajemné „zástupy“, jichž je pánem (1 Král 22,19, Iz 6,3), serafové při něm (Iz 6,2), čtyři bytosti o třech tvářích (Ez 1), cherubové pod trůnem (Ez 10,1). Všichni tři zmínění proroci vystupují s autoritou přímých svědků nebeské události, ačkoli scénu načrtávají jen zkratkovitě, aby nezaničil důraz na slovní poselství – Boží rozsudek pro danou kritickou chvíli dějin.

Podle vyznání víry Izraele Boha nelze zobrazit, není dovoleno vytesat jeho podobu, jak se o to pokoušeli stavitelé svatyní, které Boží lid viděl všude kolem sebe. Michajášův statický obraz trůnícího Vládce připomíná scénu božského shromáždění, zobrazovanou na reliéfech egyptských hrobek a chrámů.²⁷⁵

1.2.2 Boží soud

Pohled doprostřed nebeského dění, jakkoli kratičký, naznačuje, že v Božím shromáždění právě proběhl soud. Oznamení kauzy a její projednávání ještě zůstaly ve skrytu opony, ale z předchozích i následujících pozemských dějů se lze domnívat, že předmětem soudu je Achabova vina proti Božímu záměru a trestem za ni má být králova smrt. Obvinění i sankci vyslovuje anonymní prorok v 1 Král 20,4: „Propustil jsi

²⁷⁵ Reliéfy na pylonech a stěnách chrámů v Karnaku a Luxoru zobrazují Amuna, nejvyššího boha Nové říše na trůnu před králem, který mu vzdává hold. Na výjevech ve vnitřních svatyních za Amunem sedí jeho devítičlenná družina. Při velkých poutních svátcích s procesím soch božských protagonistů tyto výjevy jistě vešly do obecného povědomí. Další, méně veřejná tradice o božském vládcu uprostřed shromáždění nesmrtelných pochází z literatury osírovského kultu nekropolí. Usirova *enneas* je dobře zobrazena v Sennedžemově hrobce v Dér el-Medína na Západním thébském břehu. Na stěnách pozdního, ptolemaiovského chrámu nad osadou je v paralelním zobrazení vidět Amonovu a Usirovu družinu bohů.

muže, o němž jsem ustanovil, že má zemřít. A proto: tvůj život za jeho život..." Král totiž po vítězné bitvě u Afeku milosrdně propustil aramejského vládce Ben-Hadada a sjednal smír, ač podle prorockých výroků boj měl být znamením Hospodinova vítězství, ne králova (20,28), tedy v linii nekompromisního odvržení pohanství. V tomto okamžiku nebeské scény je odsouzen k tomu, aby osudové tažení podnikl. Tématem viděné porady je předání orákula Achabovi.²⁷⁶

Exteriér scény soudu nastiňují zkratkovité tahy: Hospodin sedí na trůnu, celý nebeský dvůr stojí kolem něj zprava i zleva (22,23). Stejný obraz s dalšími typickými detaily stojí v pozadí Božího výroku při prvním povolání proroka Izajáše (Iz 6) a také v Danielově vizi Božího soudu nad světovládcem (Dan 7). Na těchto střípcích se zakládá vizuální představa o Božím soudu, tradovaná a rozvíjená v pozdější křesťanské apokalyptice a ikonografii. Podstatnými prvky jsou vladařský trůn, soudící panovník v obřadním oděvu²⁷⁷, okolostojící dvořané. Další významnou postavou je posel, který je svědkem procesu a má viníkovi předat soudní výrok. Obžalovaný ovšem přítomen není, ale čeká na rozhodnutí soudu v analogických pozemských podmínkách.

Boží výrok o aktuální historické situaci je ovšem těžištěm, k němuž scéna směřuje. I samotný výjev nebeské rady je spíše dialog. Po jediné větě expozice (22,19) následuje rychlá výměna replik (22,20-22): „Kdo navede Achaba...?“ Zamlčenou rozpravu naznačuje stručné „Jeden říkal to, druhý ono“ a rychle následuje žádané: „Já“. Další sekvence se týká taktiky: „Jak?“ – „Stanu se duchem lži...“ a svolení: „Jdi, udělej to.“ Podobně hutná dialogická struktura je v Izajášově odpovědi na Boží výzvu (Iz 6,8), a v Satanově rozhovoru s Bohem (Job 1,8-12).

Samotné poselství, které Hospodin předává Achabovi skrze Michajáše, je vysloveno nepřímou Božím svolením pro ducha klamu: „Naved“ (22,22). Z Michajášovy předchozí vize o ovcích bez pastýře vyplývá, že bitva, pokud ji Achab uskuteční, se má stát jeho porážkou. O Achabově smrti výslovně řeč není, ač ji Michajášův výklad Božího slova může připouštět: „Pán ti určil zlo“ (22,23). Sankci smrti potvrzuje až její uskutečnění – Achab v bitvě umírá (22,34-35).

²⁷⁶ Výrok proti Achabovi zní: „Zaútočit na Rámót v Gileádu a padnout tam" (22,20). Že je to skutečně odsouzení, důrazně potvrzuje posel Michajáš: „Hospodin pro tebe určil zlo" (22,23).

²⁷⁷ Podle asyrského královského rituálu král usedá na trůn k převzetí vlády od Aššura a přijímá hold dvořanů MÜLLER, Krönungsritual I:26-40; II, 37-48.

Pozoruhodná postava ducha klamu (1 Král 22,22) vzbuzuje zájem exegetů pro napětí mezi monoteistickou vírou a dualistickými prvky v myšlení.²⁷⁸ Zatímco literárně-analytické přístupy rozlišují mezi amorálním duchem klamu v Michajášově vyprávění, který se podobá pokušiteli z prologu knihy Job, a mezi „zlým duchem“ rozbroje, kterého Hospodin posílá mezi Abímelecha a Šekemce (Sd 9,23), nebo tím, který způsoboval Saulovu nevráživost vůči Davidovi (1 Sam 18,10). Tito rozliční „duchové“ jsou zpravidla pojímáni jako vzájemně nesouvisející literární postavy, Vojtěch Šanda z hlediska teologické jednoty Písma pozoruje zpřesňování obrazu ducha klamu jako „vyšší duchovní bytosti, ...která svým způsobem vychází od Jahweho, ale je od ‘ducha Jahweho’ podstatně odlišná.“²⁷⁹ Šanda úsečně hodnotí paradox zla v Bohu jako dobově nedokonalou úvahu: „Jak to, že (Jahwe) způsobuje lež, tím si tenkrát nikdo hlavu nelámá. Démonologie a nauka o principu zla mimo Boha, který s Božím dopuštěním uvádí do pohybu zlo, byly ještě nerozvinuté. Proto tu slova ‘jdi a udělej to’ znějí spíše jako povzbuzení a schválení než jako pouhé dopuštění.“²⁸⁰ V tom smyslu starozákonní postavy ducha zla či klamu od Hospodina postupně skládají jeden obraz antagonisty dobra a pravdy, jehož destruktivní dílo Bůh v dějinách spásy napravuje.

Výrok, který chtěl Achab znát co nejpřesněji, slyší pouze v náznaku. Hospodin nepřikazuje, rozhodnutí zůstává na tazateli. On sám má rozsoudit, které proroctví je pravé a jaký krok podnikne.

1.3 Kontinuita obrazu Božího soudu

V centrálním zorném úhlu starozákonního učení je výlučná věrnost a poslušnost Hospodinu, Bohu, který je příčinou stvořeného světa a výsostně jej přesahuje. Mezi zákonem této víry a modloslužbou vede ostrá linie, na níž probíhá Boží soud nad králem jakožto ručitelem smlouvy víry s Hospodinem. Příběh o Achabově smrti chce ukázat na trest za královskou svévoli. Výslovnější výklad v tomto duchu je patrný na paralele v knize Kronik:

²⁷⁸ O dilematu monoteismu MONTGOMERY, Kings, 339. Uvádí výklad Cornelia a Lapide „non sunt verba iubentis sed permittentis“. Klamné božské orakulum je ovšem motivem klasické literatury: Zeus sesílá na Agamemnóna klamný sen (Ilias II). Montgomery v této souvislosti cituje Sofokla: „Quem deus vult perdere, eum demtat prius“ (Antigoné, 620). Motiv ducha klamu i celá Michajášova vize se tak zdá být pozdní vsuvkou blízkou filosofickému dramatu, jakým je také prolog k Jobovi (MONTGOMERY, Kings, 339). Montgomery v polovině dvacátého století nepochybuje o pevném zakotvení proroků ve víře (340), zatímco Japhetová na počátku jednadvacátého připouští skeptickou myšlenku, že duch i prorok jsou pasivní nástroje a mohou zprostředkovávat pravé i klamné (JAPHET, 2 Chronik, 230).

²⁷⁹ ŠANDA, Könige, 496.

²⁸⁰ ŠANDA, Könige, 496.

Izraelský král a judský král Jóšáfat se tedy vydali do Rámót v Gileádu. Izraelský král řekl Jóšáfatovi: „Já půjdu do bitvy v přestrojení, ale ty měj na sobě královský oděv. A izraelský král se přestrojil a šel do bitvy. Aramejský král nařídil velitelům své jízdy: „Nebojujte proti nikomu, ať vojáku či vojevůdci, jen proti izraelskému králi.“ Když velitelé uviděli Jóšáfata, mysleli si, že je to izraelský král a zaútočili na něj. Ale Jóšáfat zavolal a Hospodin mu pomohl. Bůh je od něho odvrátil. Když velitelé jízdy uviděli, že to není izraelský král, přestali ho pronásledovat. Ale kdosi vystřelil naslepo a šíp zasáhl izraelského krále ve štěrbině brnění. Král řekl svému vozataji: „Otoč a odvez mě z bitvy. Jsem zraněn.“ Boj zuřil celý den. Izraelský král se opřel o svůj vůz a hleděl na Aramejce až do večera. Při západu slunce zemřel. – (2 Kron 18,28-34)

Achab, jakkoli je mu tón Královské knihy nakloněn příznivě a kreslí jej spíše v hrdinských tazích, se v celkovém pohledu Starého zákona stává varovným příkladem nevěrného krále, protikladem modelu, jímž je David. Na základě krize královských protagonistů, následujících po Davidovi, se otvírá mesiánský, apokalyptický výhled směrem k vládě ideálního krále, o němž svědčí novozákonní poselství: Kristus je odraz Boží slávy a otisk jeho podstaty, sedí po pravé straně Boží slávy, je vyšší než andělé (Žid 1,3). I on je souzen a odsouzen k smrti (Sk 8,33, Flp 2,8), ale ukáže se jeho spravedlivost (1 Petr 3,18). Bůh sám ho totiž „učinil hříchem, abychom skrze něj byli ospravedlněni“ (2 Kor 5,21). Skrze něj pak probíhá soud nad lidstvem, které si spíše oblíbilo temnotu než světlo (Jan 5,27): Bůh předal soud „Synu člověka“ (Jan 5,27), který však nesoudí sám, ale spolu s „Otcem“ (Jan 8,16), od „toho, jenž sedí na trůnu“ přijímá „svitek“ soudu (Zj 5-6), aby „vládce tohoto světa byl svržen“ (Jan 12,31).

Michajášova vize je v rámci královských kronikářských záznamů mimořádná ve své formě i výpovědi. Obraz Božího soudu uprostřed nebeského shromáždění je postaven bez bližšího popisu, výkladu nebo komentáře jako literární prostředek, fungující jako stereotypní, kulturně známé pozadí pro argument, jímž je Achabovo odsouzení. Duch klamu, vyšlý od Hospodina, je ve skutečnosti duchem soudu nad Achabovou nevěrou. V explicitním znění se ovšem Michajášova výpověď o Bohu vymyká teologické linii proroků: Bůh dopustí oklamání, aby se naplnil Achabův úděl. Že je to spravedlivý trest za apostazi, zůstává v samotném příběhu nevysloveno. Achabův portrét jakožto Hospodinova nezdárného krále je nutno číst v celku kronikářských záznamů.

2. IZAJÁŠOVO POVOLÁNÍ (Iz 6,1-13)

(1) V roce smrti krále Uzijáše jsem uviděl Pána, jak sedí na trůnu vysokém a vznešeném. Lem jeho roucha²⁸¹ naplňoval chrám.²⁸² (2) Okolo něho²⁸³ stáli serafové, každý měl šest křídel:²⁸⁴ dvěma zahaloval tvář,²⁸⁵ dvěma zahaloval nohy a dvěma se vznášel. (3) Jeden k druhému provolávali: „Svatý, svatý, svatý Pán zástupů!²⁸⁶ Celá země je plná jeho slávy!“ (4) Veřeje²⁸⁷ se zachvívaly jejich voláním a dům se naplňoval dýmem. (5) Řekl jsem: „Běda mi! Jsem ztracen! Vždyť jsem člověk nečistých rtů, sídlím uprostřed lidu nečistých rtů, a mé oči spatřily Krále Hospodina zástupů.“²⁸⁸ (6) Tu ke mně přiletěl²⁸⁹ jeden ze serafů a v ruce měl uhlík, který kleštěmi vzal z oltáře.²⁹⁰ (7) Dotkl se mých úst a řekl: „Hle, uhlík se dotkl tvých rtů, aby tvá vina zmizela. Tvůj hřích je tím očištěn.“²⁹¹ (8) Nato jsem uslyšel hlas Pána: „Koho mám poslat? Kdo nám²⁹² půjde?“ Řekl jsem: „Zde jsem. Pošli mne.“ (9) On řekl: „Jdi, řekni tomuto lidu – ‘Poslouchejte, poslouchejte, stejně nic nepochopíte. Dívejte se, dívejte, stejně nic nepoznáte.’ (10) Zatvrd' srdce tohoto lidu, zavři mu uši, zaslep oči, aby očima neviděl, ušima neslyšel a srdcem neporozuměl, neobrátil se a nebyl uzdraven.“²⁹³ (11) Řekl jsem: „Jak dlouho, Pane?“ Odpověděl: „Dokud se města neoctnou v sutinách bez obyvatel, domy bez lidí. A země²⁹⁴ bude pustá a prázdná.“²⁹⁵ (12) Tehdy Pán odejme lid a opuštěných míst bude v této zemi mnoho. (13) Zůstane v ní však desetina a ta se

²⁸¹ LXX „jeho sláva“ (do, xa) místo wyl'Wv.

²⁸² Ik'yhe. Původně mezopotamský výraz je ve Starém zákoně užíván o Hospodinově chrámu v Šílo (1 Sam 1,9) i v Jeruzalémě, v knize Daniel také o královském paláci (Dan 4,26). Přesněji označuje síň s kadidlovým oltářem a oponou, za níž byl Boží příbytek (rybiD>), cf. 1 Král 6 a Ez 41.

²⁸³ Předložka Al l[;M;mi v MT vyjadřuje dynamickou pozici vznášení při něm, od něj, nad ním, k němu a u něho. TNK (Jewish Publications Society, Philadelphia 1985) výstižně překládá „stood in attendance on Him“. LXX má jednoznačnou předložku ku, klwl, zřejmě podle jiného hebrejského zdroje. Engnell předpokládá bybs. ENGNELL, The Call of Isaiah, 13. Předmětem předložky může být trůn i Pán. Jeroným (Vg) převádí l[;M;mi *super illud*.

²⁸⁴ Dittografie v MT vypadá při srovnání s řeckým textem jako elipsa: šest křídel (měl) jeden a šest křídel jeden. Jeroným překládá jako výpověď o dvou serafech: *sex alae uni et sex alae alteri*.

²⁸⁵ Z hebrejského ani z řeckého znění není jasné, či tvář křídla zahalovala (wyn"p' hS,k;y>). Svatý Jeroným překládá jednoznačně plurálem slovesa: *velabant faciem ejus* – zakrývali jeho (Boží) tvář. V komentáři však připouští možnost více výkladů: nejméně jeden seraf měl šest křídel a zakrýval svou, nebo Boží tvář a nohy. Interpretuje vzhledem k ~ypir'f. jako plurál, obsahově pojímá jako duál: HIERONYMUS, Commentarius in Isaiam III, PL 24, col. 93. Abbé Auvray soudí, že představu dvojice serafů podporuje přítomnost dvou cherubů v debiru (1 Král 6,23). Dalo by se však podle něj soudit i na dvě skupiny serafů, tedy nebeský chór po pravici a levici. Tuto představu podporuje vize Michajáše Jimly (1 Král 22,19. AUVRAY, Isaie 1-39, 87.

²⁸⁶ tAab'c. hw"hy>. „Hospodin zástupů“. Engnell pokládá tuto výpověď ze syntaktického hlediska za oznamovací větu s inverzí predikátu kvůli důrazu. The Call, 16. Proč by však nemohlo jít pouze o eliptickou zvolací frázi, provolání slávy? Podobně vyznává Mojžiš Boží milosrdenství (Ex 34,6).

²⁸⁷ LXX u`pe, rquon, vrchní překlad dveří, nadpraží.

²⁸⁸ Targúm méně přímo o vidění Boha: „Mé oči viděly slávu Šekíny věčného krále, Pána zástupů“ (Tg Iz 6,5. STENNING, 23).

²⁸⁹ LXX „byl ke mně poslán“.

²⁹⁰ Targúm místo uhlíku popisuje předání slova skrze ústa anděla (6,6).

²⁹¹ Účelový smysl klauze lze vyvodit z konsekutivního perfekta. Závěrečné sloveso na pozici pointy je v imperfektu a vyjadřuje následnou trvalost děje. Jinak interpretuje ENGNELL: první verbální frázi pokládá za „podmínkovo-časovou“, druhé perfektem je „emfatické“ pro hlavní výpověď, závěrečné imperfektum označuje okolnost. „Lo, when this toucheth thy lips, thy guilt certainly departs, thy sin being expiated.“ The Call, 17.

²⁹² LXX „kdo půjde k tomuto lidu?“, analogicky k v. 9.

²⁹³ Poslední sloveso je v LXX překvapivě v indikativu futura: „a já je uzdravím“ Konsekutivní perfekta Al ap'r'w> bv'w" v MT vyjadřují důsledek nechápavosti lidu.

²⁹⁴ MT hm'd'a]h', obdělávaná půda.

²⁹⁵ LXX „a zbylí se v zemi rozrostou“.

obráti²⁹⁶ a bude sežehnuta jako terebint či dub, když se poráží a je z něj jen pahýl. Tento pahýl bude svatý zárodek.²⁹⁷

2.1 Vyprávění o vizi

Narratio o povolání proroka Izajáše (#Ama'-!b, Why"[.v;y> Iz 1,1) není na začátku stejnojmenné knihy, ale odděluje prvních pět kapitol s výroky ke králi Uzijášovi. Uvádí novou část, Izajášovo prorokování pro krále Achaza, jehož vůdčím motivem je příslib Božího přebývání v Izraeli, tzv. Knihu o Immanueli (7 – 12). Uplatnění žánrového kritéria na kapitolu sice odhalilo její literární kvality, ale namnoze podpořilo segmentaci knihy Izajáš.²⁹⁸ Nevýhodou použití literárně-kritické a historicko-kritické metody na biblickém textu je destrukce jednotné výpovědní linie, jak na úrovni příběhu (knihy Izajáš), tak především na úrovni teologické (zastínění theodiceje a mesiánské interpretace).²⁹⁹ Jednota Božího záměru v dějinách na přímce starozákonní a novozákonní linie je silnou stránkou předobrazného čtení starozákonního textu.

V moderní literární analýze se projevuje důraz na subjekt a na zkušenostní hodnotu textu. Definice žánru inaugurační vize významně zdůrazňuje úlohu proroka jakožto Božího posla, nikoli subjektu prorokování. Ernst Jenni (1959) odlišuje autorskou zprávu o povolání (Selbstbericht) od zbytku prorockých výroků a charakterizuje ji jako literárně stylizovanou výpověď o vlastním prožitku (Erlebnisbericht). Účelem zprávy je legitimizovat následující prorocké výroky jakožto Boží.³⁰⁰ Stejný smysl má i Michajášova vize nebeského shromáždění, byť není inaugurační. Vytržení proroka do nebeského soudního shromáždění představuje prototypický motiv, hledaný v pozadí dalších prorockých vyprávění v úvodech výroků.

²⁹⁶ hb'v'w> – nejasné místo. Hebrejskému slovesu v LXX odpovídá *pa,lin* („a opět“). Vg *et convertetur* (King James Version: „it shall return“, TNK „it shall repent“). V tomto smyslu používá stejný výraz Jeremjáš: Izrael a Judsko se ovšem neobrátily k Bohu (Jer 3,7.10). Následující výraz *pronomh,* v řecké verzi znamená pastvu, a tedy zničení zeleně, zpuštění („a opět bude zpuštěna“). V tom smyslu znějí moderní překlady. MT má infinitiv od kořene *B'R* s významem spalování. Svatý Jeroným pozoruhodně chápal dotyčný výraz (r[Eb', *pronomh,*) jako jakousi nápadně čnější skutečnost: „erit in ostensionem“. Příměr se stromem pak dává smysl. Obraz však lze pochopit ze samotného hebrejského znění: i ze spáleného pahýlu může vyrůst nový výhonek.

²⁹⁷ Poslední věta o svatém zárodku v LXX chybí. Příklad o rozmnožení zbylých je vložen do předchozího verše místo slov o zpustnutí země.

²⁹⁸ LIEBREICH, The Position of the Chapter 6 in the Book of Isaiah, 37-40; IDEM, The Compilation of the book of Isaiah, JQR 46 (Jan 1956), 114-138 a JQR 47 (Oct 1956), 256-277.

²⁹⁹ Z jiného pohledu tematizuje šestou kapitolu Ivan Engnell. Jeho záměrem je doložit implicitní královský rituál v jejím mytho-religionistickém inventáři a kontinuita tradice je v tomto argumentu klíčová. ENGNELL, The Call, 21-23.

³⁰⁰ JENNI, Jesaias Berufung in der neueren Forschung; 321-339.

„Call narrative“, ať už jde o iniciaci, nebo obnovu povolání,³⁰¹ postavené na podobném literárním modelu lze pozorovat u všech velkých prorockých postav Starého zákona (Mojžiš v Ex 3,1 – 4,1-17; Gedeón v Sd 6,11-27a; Samuel v 1 Sam 3; Eliáš v 1 Král 19,3-18; Jeremjáš 1; Ezechiel 1 – 2).³⁰² Stručné narativní úvody Dvanácti proroků (začátek prvních kapitol) obsahují stejný klíč: Bůh oslovil jmenovaného proroka a vyzval ho k misi, při níž se slovem nebo symbolickým gestem ukazuje Boží soud nad nepřáteli Izraele a nad nevěrným Božím lidem.³⁰³

Spirituálně-psychologické výklady inauguračních vizí zdůrazňují duchovní příkladnost osobního setkání s Bohem – prorok je zasažen, posílen ve víře a přijímá službu v dějinách spásy. Každý jednotlivý příběh má své odlišné rysy, exemplární důrazy, jmenovité postavy. Cílem setkání ovšem není drama jednotlivce, jakkoli silně při něm zaznívají tóny osobní krize a rozhodování, ale účinnost Božího slova v událostech dějin a především v dějinách spásy.³⁰⁴ Například údaj o smrti krále Uzijáše má nejen historický význam,³⁰⁵ ale především nese teologický smysl: smrt krále je příležitostí ke změně smýšlení. Prorok přichází s ustavičně opomíjeným nárokem návratu ke skutečnému králi Hospodinu a k uznání jeho vlády.

Třebaže vyprávění o vizi, v níž je prorok povolán k misi, má formu řeči o sobě samém, nejde ani o autobiografii, ani o prorocký výrok ve vlastním smyslu slova³⁰⁶. Vize chce jednak stvrdit autenticitu výroků, jednak podat teologickou výpověď o Bohu jako vládci světa, který svět přesahuje („třikrát svatý“). Je orientována k pozemským dějinám, ale zároveň kreslí nadčasový obraz Boží slávy a nebeských bytostí v nastíněném chrámovém interiéru s královskou symbolikou a reprodukuje dialog přes neviditelnou hranici. Prorok je charakterizován jako vizionář. Jeho vidění se formálně odvíjí ve třech „dramaturgických“ stupních: theofanie (v. 1-5), obřad posvěcení (v. 6-7), poslání s výrokem (v. 8-12).³⁰⁷ Podobné rysy má také inaugurační vize exilního proroka

³⁰¹ Debata o tom, zda je vize v 6. kapitole skutečně inaugurací proroka, nebo obnovou povolání, ať už po krizi, nebo pro nový úkol, rozostřila hranice exegeze, třebaže není pro smysl prorockví ani pro pochopení reálií podstatná. Cf. YOUNG, *The Book of Isaiah I*, 231-234; BLENKINSOPP, *Isaiah 1 – 39* (AB 19), 223.

³⁰² HABEL, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965), 297-323.

³⁰³ Claus Westermann upozornil na formální souvislost těchto vyprávění se starověkou profánní formulí vyslání královského posla. WESTERMANN, *Grundformen der prophetischen Rede*. Sekulární příklady jsou i ve starozákonní literatuře: Abrahám pověřuje posla ke zprostředkování synova sňatku (Gn 24, 1-9), Jakub vysílá delegaci k Ezauovi (Gn 32,4-6), později syna Josefa k bratrům (Gn 37,13), Josef posílá vzkaz po bratřech (Gn 45,9), král Balaak pověřuje Bileáma (Nm 22,5) a jinde. WESTERMANN, 70-91.

³⁰⁴ RAVASI, *Dal grebbo di mia madre mi hai chiamato*, 11-23.

³⁰⁵ Relativní datace je problematická, údaje se pohybují v rozsahu let 748 – 734 př. Kr.

³⁰⁶ Cf. JENNI, *Jesaias Berufung*, 328.

³⁰⁷ AUVRAY, 85.

Ezechiela: okřídlené bytosti s vířícími koly, zářící postava na trůnu, omračující Boží sláva (Ez 1), svitek nabídnutý ke spolknutí (2,9-3,3), příkaz mluvit ke vzdorným exulantům, ať chtějí poslouchat, nebo ne (3,11).

2.2 Teofanie: svatý Pán zástupů

Podobně jako Michajáš ben Jimla také Izajáš je přítomen v trůnní síni na nebeské radě, vidí Hospodina sedět na trůně, obklopeného celým nebeským dvorem. Zatímco Michajášova zpráva zůstává u tohoto stručného popisu, Izajášovo vidění velkolepě popisuje všechny detaily. Trůn je vysoký a vznešený, lem Božího roucha zaplňuje chrám.³⁰⁸ Serafové zpívají trojí chválu svatosti Pána zástupů.³⁰⁹ Nepopsatelná Boží postava ve výšině vystupuje také v Jakubově snové vizi (Gn 28,12-13). Vzdálenost překonávají po stupňovité vertikále „poslové“ (~yhil{a/ ykea}l.m;). Po probuzení Jakub dosvědčuje svatost místa (ar'AN), jež se stává základem budoucího chrámu Bétel: „dům Boží a brána nebes.“ (~yhil{a/ tyBe v. 17). V theofanii hořícího keře Mojžíše poučuje o svatosti místa Boží hlas: „je to svatá země“ (Ex 3,5).³¹⁰ Izajáš označuje Boží místo jako chrám (tyB;h; v. 3), v němž z úst serafů slyší trojí deklaraci Hospodinovy svatosti: „Svatý, svatý, svatý Pán zástupů!“ Boží svatost nelze lidskými prostředky adekvátně vyjádřit. Izajáš z ní něco zjevuje, něco zakrývá. Serafové slovem

³⁰⁸ Řecká verze volí méně konkrétní výraz $\delta\omicron, \chi\alpha$ a také svatý Jeroným překládá hebrejské $wyl'Wv$ podle Theodosia a Symmacha obecněji „*ea quae sub ipso erant, implebant Templum*“. Zdůrazňuje Boží transcenci: „*non ipse Dominus implebat templum... sed ea quae sub pedibus ejus*“. HIERONYMUS, col. 92.

³⁰⁹ ~ypir'f.. má v hebrejštině podobu plurálu substantiva; možná jde o substantivizované adjektivum (žhoucí) k determinatu ~ybiWrK.... Může se ovšem jednat o výpůjčku jak slovní, tak obsahovou. Kořen *S-R-P* je doložen i v akkadštině (*šarāpu*, intenziv *šarrapu*) o žhoucích uhlících a hořících obětinách. AD 17, Š II, 50-52. Obětní žár zajišťoval kněz očišťování. V Izajášově vizi seraf zvedá z ohně kadidlového oltáře (o ohňovém oltáři je řeč ve v. 6, o zvedajícím se dýmu ve v. 4) kleštěmi uhlík a očišťuje jím prorokovy rty, aby ho posvětil pro službu. Kompozitní bytost na vyobrazení v egyptské hrobce hodnostáře Chnumhotepa II v Bení Hassan je označena jako *srf*, což je deverbativní jméno s významem pálení. CURRID John, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids, Baker, 1997, 147. Serafové v Izajášově vizi jsou nápomocné, nadpřirozené bytosti z Božího okruhu, zatímco přívlastek @r'f v sinajských knihách označuje přirozený druh hada (~ypir'F.h; ~yvix'N>h; Nm 21,6; Dt 8,15). „Létající ohnivý had“ (@pE)A[m. @r"if') v Iz 14,29 a 30,6 symbolizuje zkázu. Ravasi slučuje tyto atributy a kontroverzně vůči starozákonnímu hodnocení hadí symboliky soudí, že serafové v Iz 6 nejsou tradiční cherubové archy, ale mají hadí podobu podle Mojžíšova uzdravujícího hada na kůlu (Nm 21,8). RAVASI, *Dal grembo di mia madre*, 18. Podobně BLENKINSOPP, *Isaiah*, 225.

³¹⁰ V obou zmíněných vizích je místo theofanie (~AqM'h;) základem svatyně, v níž událost Božího sestoupení a setkání s člověkem přetrvává v liturgickém dění, ať už zaznamenaný příběh pochází z kterékoli doby její historie.

vyjadřují Boží přítomnost a svatost, čtveřicí křídel však zastírají tvář a nohy³¹¹ – antropomorfní znaky jsou ve vidění vyloučeny. S vědomím neadekvátnosti lidského poznání Boží podstaty si Mojžíš před hořícím keřem zakrývá tvář, aby „neviděl Boha“ (Ex 3,6). A třebaže jinde Mojžíš „mluvil s Bohem tváří v tvář, jako muž mluví s mužem“ (Ex 33,11), „jeho tvář“ nesměl vidět (Ex 33,20) a po rozhovoru s Bohem si před lidmi sám zahaloval obličej, ozářený odleskem Boží přítomností (Ex 34,35).

Liturgický charakter Izajášovy vize je nápadný. Komentátoři Mowinckelovy školy tento rys zdůrazňují se záměrem sblížit starozákonní obrazy s mezopotamským rituálem novoročního svátku akítu a předpokládat jeho existenci v Jeruzalémě o svátku *ro š haššānā^h*, při němž se mělo analogicky slavit znovuuštění Hospodinovy vlády.³¹² K liturgickým textům předpokládaného jeruzalémského rituálu tato interpretační linie řadí žalm 24 s dialogickou aklamací o vstupujícím Králi Hospodinu:³¹³

- Zvedněte, brány, své klenby, zvyšte se, prastaré vchody, ať vejde král slávy.
- Kdo je ten král slávy?
- Hospodin zástupů, on je Král slávy. – (Ž 24, 9-10)

Hypotéza o pozemské bohoslužbě v jeruzalémském chrámu,³¹⁴ případně o Izajášově fyzické přítomnosti při ní nicméně stojí mimo těžiště sdělení. Prorok je uveden do nebeské liturgie, aby spatřil Boží svrchovanost nad stvořením a na základě tohoto zjevení přesvědčivě předával Boží slovo.

Chrám je plný Boží přítomnosti, již prorok zachycuje v nepevných konturách jako vlnění lemu roucha, nesoucí se dým obětního ohně, přibývání Boží slávy,³¹⁵ chvění země.³¹⁶ Oblak připomíná znamení Boží přítomnosti v obtížích cesty pouští (Lv 16,13). Právě on byl předvojem Boží slávy, když v podobném obraze sestoupila a naplnila

³¹¹ Hebrejský i řecký text je v tomto místě poněkud dvojnásobný není zcela jasné, zda zakrývají svou, či Boží tvář. Jeroným interpretuje ve smyslu zakrývání Boží tváře (*velabant faciem eius...*). Obecný smysl je však stejný – Boží sláva je neuchopitelná všemu stvořenému.

³¹² Cf. MOWINCKEL, *He That Cometh*, 26.

³¹³ V. 9-10. JENNI, *Jesajas Berufung*, 331; ROUBOS, *Profetie en cultus in Israel*, 17.

³¹⁴ Svatý Jeroným věnoval tuto historizující myšlenku svému ochránci, konstantinopolskému biskupu Řehoři Naziánskému. Izajáš viděl Pána sestoupit do jeruzalémského chrámu po smrti krále, který chrám znesvětil – tato litera nese duchovní smysl: Bůh se neujme vlády, dokud vládne hřích. HIERONYMUS, col. 92. Hypotézy z padesátých let minulého století ovšem uvízly v literárním a myticko-rituálním výkladu, jak vyplývá z Jenniho souhrnu (*Jesaias Berufung*, 331). YOUNG uzavřel debatu rozumným soudem, že pro smysl perikopy není důležité, zda Izajáš byl v okamžiku vize fyzicky přítomen v jeruzalémském chrámu. *Isaiah*, 236.

³¹⁵ Kořen *dbk* znamená být těžký. Výraz je ve SZ použit o Hospodinově arše v pelištejských válkách (1 Sam 4,21-22). Na hoře sinajského zjevení Mojžíš žádá, aby směl spatřit *^d<)*boK.-ta, (Ex 33,18-23). Pojem chce postihnout současně Boží transcenci i imanenci („a theologoumenon that purports to present simultaneously both the transcendence and the immanence of Godhead“). BLENKINSOPP, *Isaiah*, 225).

³¹⁶ Typický jev theofanie. Země se zachvívá pod dotekem Božího sestoupení na hoře Sinaj (Ex 19,18).

svatostan na sinajské poušti (Ex 40, 34-38). Není náhodou, že se to stalo během Mojžíšovy inaugurační bohoslužby.

Postava nebeského Krále výškou přesahuje chrám, vertikální vjem vize je závatný: jako by se celý prostor otvíral vzhůru a přesahoval vnímatelné hranice.³¹⁷ Boží jméno „Pán zástupů“ (tAab'c. hw"hy>) už samo v sobě, bez explicitního obrazu, zahrnuje množství těch, kdo mu náležejí. Význam ab'c' ve starozákonní škále pokrývá celou řadu pojmů: bojující vojsko (Nm 1,3 aj.; Dt 20,9; Sd 9,29; Samuelovy knihy), lid Exodu (Nm a Ex), národy světa (Jer 3,19), nebeské hvězdy a příroda (Gn 2,1; Dt 4,19; 17,3; Královské knihy; Iz, 34,4; 40,26; Jer 8,2), andělský svět (Joz 5,14-15; Ž 103,21).

Rozmanitost slovesných tvarů užitých v hebrejské i řecké verzi vyjadřuje kompozitní staticko-dynamický vjem. Hebrejská particípa kreslí zastavenou scénu: Pán sedící na trůnu, roucho naplňující chrám, serafové stojící okolo něho (v. 1-2). Imperfekta pi'elu ve faktitivně-intenzivní intenci dynamizují činnost serafů: zakrývají tvář a nohy, vznášejí se. Zvolání (konsekutivní perfektum, v. 3) rozehrává nový vjem pohybu: zachvějí se veřeje, dům se plní dýmem (v. 4).

Izajášova obrazově bohatá vize předznamenává exaltovaná vidění Ezechielova, avšak zůstává ve zdrženlivějším, spíše racionálním duchu, podobně jako Mojžíšovo setkání s Bohem u hořícího keře (Ex 3) a Eliášovo na Chorébu. Prorok hovoří s Bohem: střízlivě zvažuje své postavení (v. 5), nabízí se k poselské službě (v. 8), klade tísnivou otázku o osudu svého lidu (v. 11).

2.3 Posvěcení proroka

Vůči takto ohromující Boží svatosti kontrastně vystupuje nezpůsobnost člověka být v Božím světě – „nečistota“, zásadní odlišnost od božství. Nikdo nemůže vidět Boha a zůstat naživu, podle Mojžíšovy sinajské zkušenosti (Ex 33,20).³¹⁸ Obava z Boha se na primitivním náboženském stupni rovná obavě z fyzické smrti: „Zemřeme! Vždyť jsme viděli Boha!“ (Samsonův otec, Sd 13,22); „Zemřeme, jestliže budeme dál slyšet Boží

³¹⁷ Martin Schmidt plasticky vykresluje prorokovu vizi v interiéru jeruzalémského chrámu. Ten se ve vizi otvírá do nebe, lem roucha aktuální Boží přítomnosti zakrývá slitovnici a vyřezávané cheruby, zatímco Božími heraldy jsou živé nebeské bytosti. SCHMIDT, Prophet und Tempel, 33-35. Ravasi zdůrazňuje, že vize je spojnici mezi pozemským a nebeským chrámem. Dal grembo di mia madre, 17.

³¹⁸ Podle apoštola Pavla následkem dědičné viny vidíme v tomto životě jen „jako v zrcadle“ (1 Kor 13,15). Boží podobu poznáváme na Kristu – obrazu neviditelného Boha (Kol 1,15). Toto apoštolské poznání vlastní nedostatečnosti a Boží – Kristovy přesažnosti je slyšet v Petrově vyznání na Galilejském jezeře: „Pane, odejdi ode mě – jsem člověk hříšný!“ (Lk 5,8). Transcendentní sláva, kterou Kristus sdílí v trojediném Božství, je proto lidskému zraku rovněž neviditelná (Jan 1,18), 1 Tim 6,16).

hlas!“ (izraelští vůdcové na Sinaji, Dt 5,25). Na úrovni pochopení svatosti přistupuje úcta a touha po přiblížení (Mojžíš před hořícím keřem, Ex 3). Mojžíš i Izajáš dosvědčují, že „viděli“ Boha, a vyjádření této nepředstavitelné skutečnosti prozrazuje jiný než přirozený způsob pohlížení – ne fyzickým zrakem, ale „zrakem myslí“.³¹⁹

Nesvatost je nazvána „nečistotou rtů“ (~yĪt;p'f.-amej.), kterou prorok sdílí se svým lidem. Svatý Jeroným zdůrazňuje právě vědomí společné viny, ač její původ není explicitně vyjádřen.³²⁰ Ze základních výpovědí izraelské profétie lze soudit, že je to pokrytecký ritualismus: lid poslušně dodržuje Dekalog i bohoslužebné předpisy Mojžíšova zákona – „Boží chvála je na jeho rtech“ (Ž 62,4), ale „srdcem je daleko“ (Iz 29,13).³²¹ Jeroným překládá hebrejské ~mj – „quia tacui“. Prorok se podle něj provinil mlčením, když veřejně neodsoudil Uzijášovu svatokrádež, takže krále musel exemplárně potrestat sám Bůh (2 Kron 26,16-21).³²²

Mimo biblickou linii myšlení stojí mythoreligionistická koncepce Ivana Engnella o původní, pro autora zásadní kněžské úloze krále, kterou lze vystopovat jednak v legendě o Uzijášově uzurpaci kněžské služby a následném Božím trestu, jednak v obřadu očištění rtů (*mis pī*), který patřil k akkadskému královskému rituálu. Podle těchto stop Engnell soudí, že jeruzalémská kultická funkce kněze-krále existovala až do krize království, kdy ji převzali kněží, jak dosvědčuje kněžská reлектura starozákonního korpusu, který podle Engnella měl původně královský a rituální charakter.³²³ Pro potvrzení této hypotézy nicméně chybí průkazné izraelské prameny, stejně jako pro celou myticko-rituální syntézu Hookovy a Mowinckelovy školy.

Očistný obřad v Izajášově vizi nebeské liturgie nicméně připomíná pozemskou bohoslužbu v jeruzalémském chrámě: velekněz měl denně zapalovat vonné látky na kadidlovém oltáři před oponou velesvatyně (Ex 30,1-9). Ve vidění je vykonavatelem obřadu seraf. Je nutno očistit právě rty, protože prorok má být „ústý Boha“.³²⁴

³¹⁹ „...non solum Patris divinitatem, sed ne Filii quidem et Spiritus sancti, quia una in Trinitate natura est, posse oculos carnis aspicere; sed oculos mentis...“. HIERONYMUS, Commentarius in Isaiam, lib. III, PL 24, col. 93.

³²⁰ „Felix conscientia, quae tantum in sermone peccavit, non suo vitio, sed societate populi habentis polluta labia...“ HIERONYMUS, col. 95.

³²¹ Mojžíš zdůvodňuje svou neschopnost k misi „neobřezaností rtů“ (Ex 6,30); zde je to zřejmě výraz stavu před přijetím starozákonní smlouvy, jehož znamením je obřízka, tedy „pohanství“. Prorocké výroky obviňují lid z vnitřního návratu k pohanství.

³²² Cf. HIERONYMUS, col. 95-96. Z hlediska kanonického výkladu není důležité, zda legenda o znesvěcení chrámu v 2 Kron 26 patří do kněžské tradice. Vágní pojem „nečistoty“ novozákonní teologická linie zpřesňuje směrem k pochopení pojmu hřích.

³²³ ENGNELL, The Call of Isaiah, 38-43.

³²⁴ „Staneš se mými ústy“ (Jer 15,19).

V Engnellově výkladové linii je to stopa očišťovacího obřadu krále a další stupeň demokratizace rituálu: už ne kněz, ale prorok stojí na králově místě. Kontrapozice krále a proroka v době izraelské profétie mluví pro tento posun rolí. Kde král zradil původní úlohu pozemského vykonavatele Božích soudů, tam nastupuje prorok, aby Boží soudy vyhlášoval. Všechny tři funkce, předobrazené ve starozákonním korpusu, vyjadřují mesiánské tituly o Kristu: kněz, prorok, král.³²⁵

2.4 Vyslání s výrokem

Treishagion (v. 3), prorokovo *yli-yAa* (v. 5), serafova interpretace očištného obřadu („tvá vina je odňata, tvůj hřích je přikryt“, v. 7) vystupují z obrazu jako útržkovité repliky v jinak němém dění. Prorok jako by zatím stál na proscéniu. Boží otázka „koho mám poslat...“ (v. 8) jej náhle a bez zřejmé souvislosti vtahuje do děje jako protagonistu. Izajáš se překvapivě sám hlásí k prorockému úkolu, jako by věděl, o čem předtím byla řeč. Z obsahu výroku, s nímž je poslán (exil, decimace, zpusťování, v. 12-13), vyplývá, že němé divadlo byl Boží tribunál nad Izraelem.³²⁶

Izajáš se sám nabízí k prorocké službě: „pošli mě“ (v. 8). Na rozdíl od obou předchůdců vystupuje jako svědek rozhodování Božího tribunálu a pokládá sám sebe za vhodného posla soudního výroku. Izajášova svobodná volba prorockého poslání je mezi starozákonními příběhy o povolání jedinečná. Svatý Jeroným soudí, že prorok jakožto typus světce toužil zapojit se do nebeské liturgie.³²⁷ Izajáš jako ideál izraelského proroka chápe skutečnost Boží vlády ve světě a stojí v jejích službách. Jiní starozákonní proroci jako by tento teologický pohled na dějiny ve chvíli povolání neměli. Mojžíš, Eliáš, Jeremjáš a Jonáš prorockému úkolu v bezprostřední reakci vzdorují: „Kdo jsem, abych mohl jít“ (Ex 3,11); „usilují mi o život“ (1 Král 19,14); „nedovedu mluvit“ (Ex 4,10; Jer 1,6); „utekl před Bohem“ (Jon 1,3).

Osobní, odpovědné rozhodnutí člověka pro službu Bohu³²⁸ je paradigmatické v postavách Nového zákona: „Jsem služebnice Páně, ať se mi stane podle tvého slova“ (Lk 1,38); „My jsme opustili všechno, co jsme měli, a šli jsme za tebou (Lk 18,28). Přes autonomii volby se biblické vzory zřikají autonomie ve veřejném vystupování a

³²⁵ Cf. KKC, 783, *Ordo baptismi parvulorum*, 98.

³²⁶ ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, I profeti, 151.

³²⁷ HIERONYMUS, col. 95.

³²⁸ „Eccomi, manda me! Liberta, spontaneita, entusiasmo, prontezza sono alla radice di questa vocazione. Essa e una scelta personale, un'adesione certamente frutto di decisione...“ RAVASI, Dal grembo di mia madre, 19.

přijímají roli Božího nástroje – tlumočnicka tajemství, jímž Bůh vede svůj lid ke spáse skrze soud.³²⁹

Izajášova odpověď na Boží výzvu je formulaické ynInehi. Stejně odpověděli jeho předchůdci, kteří „chodili s Bohem“ – Abrahám (Gn 22,1.11), Jakub (Gn 31,11; 46,2), Mojžíš (Ex 3,4), Samuel (1 Sam 3,8). Ivan Engnell upozorňuje na paralelní formuli v akkadském *maqlū*, kde tuto otázku klade nebeský bůh Anu v přítomnosti kněze, než ho posílá jako svůj nástroj: *mannu lušpur* – „koho mám poslat?“³³⁰ Engnell se svou tezí o analogii babylónského novoročního svátku v jeruzalémské chrámové liturgii zde chce interpretovat Boží soud jako výroční orákulum, které prorok následně tlumočí lidu. Pro orákulum argumentuje rytmickou formou přímé řeči (vv. 5, 7, 9, 12-13).³³¹

Předmět WnI" se zpravidla chápe jako *pluralis majesticus* ve smyslu „kdo půjde jako náš posel“. Engnell podle Buhla čte předložku I v genitivním významu – „kdo z nás půjde“.³³² Z povahy vize samotné však nelze svrchovaného Pána (v. 1b) postavit na úroveň oslovených, implicitního nebeského shromáždění.

Izajáš je pověřen předáním Božího výroku, na rozdíl od starších proroků, kteří v duchu „soudcovské“ doby dostali za úkol heroický čin: vyvést izraelské kmeny z Egypta (Ex 3,10), uvést lid do země zaslíbení (Joz 1,2), vysvobodit Izraelce z moci Midjanců (Sd 6,14), ustanovit Achabova protivníka a svého nástupce (1 Král 19,16). Chlapec Samuel pouze uslyšel výrok soudu nad veleknězem, ale příkaz k předání nedostal, jako by měl uchovat tajemství a dosvědčit původ událostí *ex eventu*. Jeho role není role aktéra, ale interpreta. Izajáš stojí na začátku nové éry proroků a mučedníků Božího slova. Paradoxní hádanka (v. 9) je ve skutečnosti synonymem zaviněné zatvrzelosti (cf. Iz 43,8). „Poslouchejte a nerozumějte, dívejte se a nechápejte“.³³³ Neochota opustit sebevědomí, nevšímavost vůči nepohodlným výzvám ke změně postoje k Bohu postupně vede do katastrofy. Ačkoli Boží výrok zní jako rozsudek smrti, hrozivý tón ve skutečnosti naléhá k nápravě. Zároveň ukazuje svrchovanou moc nad dějinami, která nezávisí na lidských postojích vůči Bohu.

³²⁹ Cf. JENNI, Jesaias Berufung, 339.

³³⁰ ENGNELL, The Call of Isaiah, 42.

³³¹ ENGNELL, The Call of Isaiah, 20. S jistou rezervou čte v těchto verších vzorec 2 + 2 a 2 + 3.

³³² ENGNELL, The Call of Isaiah, 41.

³³³ Jinak vyznívá Ježíšova citace tohoto místa: Izajáš viděl Boží slávu, proto chápal, zatímco ti, kdo nepoznali (v Ježíšovi Božího syna), nechápou ani jeho učení. Cf. Jan 12,40 ; Mt 13,14-15; Mk 4,12; Lk 8,10.

Izajášova eliptická otázka (yn"doa] yt;m'-d[; v. 11) prozrazuje, že se prorok nedokáže vyrovnat s výrokem odsouzení. Habel v ní čte námitku,³³⁴ Engnell náznak přímlyvy.³³⁵

Předmět zůstává nevysloven: trest vyhnanství, nebo spíše zatvrzelost lidu před příchodem trestu? Podle mudroslovného žalmu 74 zlo spočívá v zlehčování Boha (v. 10), jehož svrchovanou moc nemoudří nevidí. Formulaická otázka yt;m'-d[; se ovšem často vyskytuje v opačné pozici: Bůh jako soudce takto naléhavě pojmenovává vinu lidu: nedůvěru (Nm 14,27), modloslužbu (Jer 4,14), klamně prorokování (Jer 23,26), nespravedlivost (Ž 82,2), pošetilou pýchu (Př 1,22).

V krátkém dialogu Pána a proroka jako by velkolepá scéna nebeského tribunálu ustoupila do pozadí. V mudroslovné interpretaci je možné slyšet otázku člověk Boha na lidský úděl. Spodní tón je prosebný – kéž zlo netrvá dlouho! Bezprostřední Boží odpověď mluví nelítostně o vylidnění země (v. 11)³³⁶ – zde také vize patrně končí. Následující dva verše znějí spíše jako interpretující dovětek z prorokova aktuálního prohlášení k lidu. Literární kritika je zpravidla pokládá za exilní dodatek, adaptovaný na poměry po asyrské deportaci Izraele a signalizující podobné ohrožení Judska.³³⁷ Zvláště odlišným jazykem zaznívá třináctý verš, příslibující záchranu. Všechny pojmy v něm obsažené jsou typické pro exilní prorockou dikci: desetina zbylých, návrat, pahýl, svaté sémě. Engnell argumentuje proti hypotéze o interpolaci. Podle něj není rozpor mezi dějstvím vize a mesiánskou pointou: klíčová idea školy logicky má vazbu na zakladatele.³³⁸ Také propojení výroků o zkáze a výroků útěchy³³⁹ je pro teologii izraelské profétie charakteristické a v rámci jedné prorocké výpovědi by nemělo překvapit (v. 11-13). Řecká verze (a shodně s ní Jeroným) dokonce zařazuje výrok o svatém zárodku do verše 12 místo tautologie o pusté zemi: kai. meta. tau/ta

³³⁴ "The abrupt ejaculation... is just as bold as that of Jeremiah or Moses. Isaiah dares to interrupt the king. Moreover, the expression normally implies a tone of indignation rather than of tenderness." HABEL, The Form and Significance of the Call Narratives, 312.

³³⁵ Připomíná, že formule yt;m'-d[; se také objevuje v žalozpěvech a je ekvivalentem akkadské lamentace *adi-māti* a signalizují začátek přímlyvné modlitby. Nezapomene zdůraznit, že přímlyvná úloha náleží ke kultickým povinnostem krále. ENGNELL, The Call of Isaiah, 44-45. Dotyčné žalozpěvy jsou Ž 6,4; 80,5; 90,13; 94,3; prorocká přímlyva zaznívá v Zach 1,12.

³³⁶ Stejný obraz je v lamentaci, která reflektuje události asyrské invaze. Pl 1,1.3.

³³⁷ Poprvé Bernard Duhm. Cf. ALONSO SCHÖKEL, I profeti, 154. Jinak ovšem Halevy a Engnell. Resumé diskuse ENGNELL, The Call of Isaiah, 45-48.

³³⁸ ENGNELL, The Call of Isaiah, 22-23.

³³⁹ Robert Scott zmiňuje čtyři archaické typy orákula, jež lze pozorovat v knize Izajášových výroků: hrozba, výčitka, zaslíbení a naučení. SCOTT, The Literary Structure of Isaiah's Oracles, 175-186. WESTERMANN rozlišuje v izraelské profétii hlavní dvojici – výroky odsouzení (Gerichtswort) a výroky o spáse (Heilswort). Grundformen de prophetischen Rede, 67.

makronei/ o` qeo.j tou.j avnqrw, pouj kai. oi`
kataleifqe, ntej plhqunqh, sontai evpi. th/j gh/j. tím vyniká
centrální koncepce Božího plánu: Bůh dopouští trest kvůli očistění a vzápětí obnovuje
život. Engnell správně upozorňuje na jednotu Severu a Jihu v příslibu spásy. Desetina
podle něj představuje Judsko. Záchrana Izraele závisí na „desetině“, z níž vzejde
Mesiáš.³⁴⁰

³⁴⁰ ENGNELL, *The Call of Isaiah*, 52.

3. PROSCĚNIUM O JOBOVI (Job 1,6-12; 2,1-7)

PRVNÍ VÝJEV: 1,6-12

(6) Jednoho dne³⁴¹ Boží synové³⁴² přišli předstoupit před Pána³⁴³ a mezi nimi přišel i Satan³⁴⁴. (7) Pán řekl Satanovi: „Odkud přicházíš?“ Satan Pánu odpověděl: „Chodil jsem po zemi a procházel ji křížem krážem.“ (8) Pán řekl Satanovi: „Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Nikdo na zemi není jako on: bezúhonný, přímočarý, bojí se Boha a vyhýbá se zlu.“ (9) Satan Pánu namítl³⁴⁵: „A nemá snad Job důvod³⁴⁶ bát se Boha? (10) Udělal jsi ochrannou zeď kolem něho a kolem jeho domu a kolem všeho, co má. Požehnal jsi všemu jeho konání a jeho majetek se rozrostl po zemi. (11) Ale jen vztáhni ruku a zasáhni jeho jmění, a hned bude proklínat tvou tvář³⁴⁷!“ (12) Tehdy Pán řekl Satanovi: „Dobře. Všechno, co má, je ve tvé moci. Jen na něho samého ruku nevztahuj.“ A Satan odešel od tváře Pána.

DRUHÝ VÝJEV: 2,1-7

(1) Jednoho dne Boží synové přišli předstoupit před Pána a mezi nimi přišel i Satan, aby předstoupil před Pána. (2) Pán řekl Satanovi: „Odkud přicházíš?“ Satan Pánu odpověděl: „Chodil jsem po zemi a procházel ji křížem krážem.“ (3) Pán řekl Satanovi: „Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Nikdo na zemi není jako on: bezúhonný, přímočarý, bojí se Boha a vyhýbá se zlu. A stále je pevný ve své bezúhonnosti, ač jsi mě podnítl³⁴⁸ k tomu, abych ho bezdůvodně postihl.“ (4) Satan Pánu namítl: „Kůži za kůži!³⁴⁹ Člověk dá za život všechno, co má. (5) Ale jen vztáhni ruku a zasáhni jeho kosti a jeho maso, a hned bude proklínat tvou tvář!“ (6) Tehdy Pán řekl Satanovi: „Dobře.

³⁴¹ MT i LXX „Když nastal ten den“. Současné překlady interpretují shodně s Vulgatou jako blíže neurčený časový údaj. Jeruzalémský targúm naopak spojuje první shromáždění se svátkem Nového roku a druhé s Dnem smíření. Tento každoročně opakovaný Boží tribunál je podle židovské tradice předznamenáním Posledního soudu. Cf. MANGAN, *The Targum of Job* (AB 15), 9. Tato souvislost vede dál k mezopotamské rituální reprezentaci nebeského tribunálu o výročním svátku *akītu*, jak rádi zdůrazňují příznivci teorie o společném mytologicko-rituálním substrátu. Cf. DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, 15; POPE, *Job* (AB 15), 9.

³⁴² ~yhil {a/h' ynEB.. LXX a;ggeloi tou/ qeou „poslové / andělé Boha“. Vg podle hebr.: „filii Dei“. Tento pojem otvírá kontroverzní otázku substrátového polyteistického obrazu. Viz kapitola o nebeské družině.

³⁴³ Kořen *bcy* (hitp.) signalizuje fixní umístění, společné stání (cf. 1 Sam 10,16 o vojenském útvaru), stání v soudu (1 Sam 12,7; Job 33,5), přihlížení Božím skutkům (1 Sam 12,16; 2 Kron 20,17). S předložkou *l[*; může znamenat i kultovní službu (cf. Nm 23,3; 2 Kron 11,13). Vg *coram Domino*, „před Pánem“. V Izajášově vizi podobně serafové „stojí při“ Pánu (*l[;M;mi ~ydīm.[o Iz 6,2*). V akkadské dvorské terminologii označuje výraz *manzaz pani šu/ša...* (pt. akt., „stojící před tváří...“) dvořana nebo služebníka božstva. Cf. AD 10 M/I, 233-234.

³⁴⁴ *l]F'h*. V obecném smyslu „protivník“, zde individualizován, definován gramatickým členem jako postava recipientovi známá, proto lze označení chápat na úrovni vlastního jména. Termín Protivník nebo Pomlouvač jakožto titul sám o sobě není dostatečně zřejmý a potřeboval by bližší určení než pouhý odkaz členem. Pope nicméně člen chápe jako odkaz na dobově známý titul a vylučuje proprium. POPE, *Job*, 9. Vychází z hypotézy o funkci královského tajného agenta, kterou na základě Hérodota (Hist. I 5) rozvinul TUR-SINAI, *The Book of Job*, 41. LXX překládá *o` dia,bojoj*, „Pomlouvač“. Stejně užití se objevuje o žalobci, andělově protivníku při soudu nad Jóšou v Zach 3,2.

³⁴⁵ Doslova „odpověděl“. Z obsahu vyplývá námitka.

³⁴⁶ Otázka je řečnická: „Což se Job bojí Boha jen tak, pro nic za nic?“ LXX „zadarmo.“

³⁴⁷ Uctivý výraz o Boží přítomnosti. Cf. Job 2,7.

³⁴⁸ *ynItEÿysiT*. „navedl jsi mě“. LXX „zbytečně jsi radil zničit jeho jmění“.

³⁴⁹ Souvislosti a přesný význam tohoto úsloví jsou nejasné. Mohlo by odpovídat českému „něco za něco“.

Všechno, co má, je ve tvé moci. Jen život³⁵⁰ mu uchovej.“ (7) A Satan odešel od tváře Pána a zasáhl Joba hroznými vředy od paty až k hlavě.³⁵¹

3.1 Paralelní struktura: diptych

Dvojdílný výjev Božího shromáždění je součástí narativního úvodu k Jobovu dialogickému dramatu.³⁵² Vzhledem k pozemskému dění představuje jakési proscénium o dvou paralelních dějstvích: Boží synové se shromažďují před Pánem, Pán oslovuje Satana, chválí Jobovu spravedlivost, Satan oponuje, incituje zkoušku. Následující osobní katastrofy jsou takto uvedeny jako test Jobovy věrnosti. Tím je i tematizována základní otázka knihy: obstojí Job, nebo neobstojí?

Proscénium je formálně velmi důmyslné: tvoří dvojobraz s identickými rysy, do nichž jsou zasazeny proměnné složky dialogů a konkluze – Satan provedl plán. Obě scény mají stejný incipit a exit, stejné obsazení, stejný vývoj dialogů. Obě sestávají ze sedmi veršů, z nichž první poloviny (tři a půl verše) jsou identické, s výjimkou vnitřní repetice v 2,1. Druhé poloviny si odpovídají formálně, ač s chiastickým poměrem argumentace: v prvním Satan obviňuje Pána, v druhém Pán Satana. Satanem navržený test graduje: nejprve zasáhnout Jobovo vlastnictví, potom i jeho osobu. Paralelně graduje i Pánova podmínka: nejprve ušetřit Joba, potom alespoň jeho život.

	<i>1. SCÉNA</i>	<i>2. SCÉNA</i>
Expozice: <i>Boží shromáždění</i>	Jednoho dne Boží synové přišli předstoupit před Pána a mezi nimi přišel i Satan.	Jednoho dne Boží synové přišli předstoupit před Pána a mezi nimi přišel i Satan, <i>aby předstoupil před Pána.</i>
Dialog: <i>Satan procházel zemi</i>	Pán: Odkud přicházíš? Satan: Chodil jsem po zemi a procházel ji křížem krážem.	Pán: Odkud přicházíš? Satan: Chodil jsem po zemi a procházel ji křížem krážem.
Bůh chválí Joba	Pán: Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Nikdo na zemi není jako on: bezúhonný, přímočarý, bojí se Boha a vyhýbá se zlu.	Pán: Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Nikdo na zemi není jako on: bezúhonný, přímočarý, bojí se Boha a vyhýbá se zlu.

³⁵⁰ „Duši“, v biologickém smyslu slova.

³⁵¹ Na miniaturním prostoru zamýšleného zásahu proti Jobovi je uvedeno několik sloves agrese, jež přesně fázejí budoucí dění: vztáhni ruku $\wedge d > y''$ an"-xl;v., dotkni se / zasáhni la, [g:w>. (1,11 a 2,5), je v tvé moci $\wedge d < y''$ b. ANhi (1,12 a 2,6), nevztahuj ruku wyl'ae $\wedge d < +y''$ xl;Pv.Ti-la; ((1,12), uchovej rmov. (2,6). Dhorme interpretuje sloveso [gn s předložkou lae jako pouhý dotek, na rozdíl od rekce téhož kořene s B., označující tvrdý zásah (19,21). Cf. DHORME, A Commentary on the Book of Job, 8. LXX však obojí rekci překládá shodně „dotknout se“ (a [ptein).

³⁵² Narativních scén v kapitolách 1 – 2 je celkem šest a i ty jsou ve dvojicích stavěny paralelně: požehnání spravedlivého / první „nebeská“ scéna / ztráta majetku a rodiny / druhá „nebeská“ scéna / nemoc / zděšení přátel. Kontrast úvodu a závěru zkratkovitě postihuje zvrát štěstí v neštěstí. Norman Habel příhodně charakterizuje tuto sérii výjevů jako galerii legendárních obrazů, před realistickým, veršovaným představením o Jobově údělu. HABEL, Job (1981), 15.

		<i>Dokonce ještě pevnější ve své bezúhonnosti, ač jsi mě podnítil k tomu, abych ho bezdůvodně postihl.</i>
Satan vznáší námitku o slabosti člověka	Satan: A nemá snad Job důvod bát se Boha? Udělal jsi ochrannou zeď kolem něho a kolem jeho domu a kolem všeho, co má. Požehnal jsi všemu jeho konání a jeho majetek se rozrostl po zemi.	Satan: Kůži za kůži! Člověk dá za život všechno, co má.
Dialog: Satan navrhuje zkoušku	Satan: Ale jen vztáhni ruku a zasáhni jeho <i>jmění</i> , a hned bude proklínat tvou tvář!	Satan: Ale jen vztáhni ruku a zasáhni jeho <i>kosti a maso</i> , a hned bude proklínat tvou tvář!
Pán svoluje s podmínkou	Pán: Dobře. Všechno, co má, je ve tvé moci. Jen <i>na něho samého</i> ruku nevztahuj	Pán: Dobře. Všechno, co má, je ve tvé moci. Jen <i>život</i> mu uchovej.
Exit: Satan provedl svůj plán	A Satan odešel od tváře Pána.	A Satan odešel od tváře Pána <i>a zasáhl Joba hnisavými vředy od paty až k hlavě.</i>

3.2 Otázka kompozice

Biblická literární kritika shodně chápe rámcové vyprávění o Jobovi jako dodatečnou kompoziční práci. Jazyk i motivy ukazují na archaičtější vrstvu než dialogická báseň³⁵³ a většinou se soudí, že jde o starobylost, známou látku z lidové tradice (sága, pohádka), ať už přímo z patriarchální, kanaánské doby, jak naznačují idiomtické a motivické paralely s příběhy praotců, i narážka u Ezechiela (Ez 14,14.20), nebo její poexilní, archaizující zpracování.³⁵⁴

Na postulátu existence starověkého veršovaného eposu o Jobovi³⁵⁵ postavil Nahum Sarna podrobnou literární analýzu rámcového příběhu, v níž kromě lexikálních a morfosyntaktických paralel k ugaritským eposům upozorňuje zejména na nápadné symetrické schéma popisu nebeského shromáždění.³⁵⁶ Nebeská scéna je do prologu zařazena bezprostředně, bez komentáře, jako element obecně známý. Odtud lze soudit,

³⁵³ Motivy i jazyk celku prozrazují rozpětí mezi 10. a 4. stoletím př. Kristem. Cf. HABEL, *The Book of Job*, (1985), 40.

³⁵⁴ Cf. SARNA, *Epic Substratum in the Prose of Job*, JBL 76 (1957), 13-25.

³⁵⁵ Teze Umberta Cassuta, SARNA, 14. Na ústní charakter tradice tohoto eposu ukazuje strukturální i slovní repetice. O.c., 19. Podle množství prvků starověkého eposu Sarna soudí, že rámcový příběh je ve skutečnosti fragmentem velkého epického celku: „...the considerable amount of epic substratum indicates that our present narrative framework is directly derived from and ancient Epic of Job.“ O.c., 25.

³⁵⁶ SARNA, *Epic Substratum*, 18-19. K ilustraci klade vedle sebe paralelní verše obou kapitol: 6 – 1 / 7 – 2 / 8 – 3 / 11 – 5 / 12 – 6 a 7.

že byla převzata jako substrátový obraz, fixovaný literární tradicí,³⁵⁷ který bylo možno interpretovat v teologické linii vlastního příběhu o Jobovi. Její přítomnost ostatně už ve starověku působila v rámci starozákonní theodiceje poněkud podezřele a souvislost s kanaánskou mytologií byla dostatečně průhledná. Theodor z Mopsuestie v knize Job viděl fabulující mysl lidského autora, „vyučeného v cizích naukách, obeznámeného s pohanskými příběhy“ a knihu dost příhodně přirovnal k antickým tragédiím, v nichž autoři především předvádějí svou kompoziční dovednost a zařazují postavy, které se jim líbí.³⁵⁸

Podobná podezření ovšem vzbudily i jiné knihy mudroslovného korpusu Spisů, jejichž formální kvality přesahují úroveň Tóry a Proroků, avšak zaměření na člověka je v nich výraznější. Přesto i tento spíše ascendenční proud lidsky přesvědčivým způsobem ukazuje na Boží zájem o život jednotlivce v jeho problematické, polopohanské existenci: jmenovitý protagonista v osobní krizi vznáší zásadní otázku víry – a dostává odpověď.

3.3 Jméno Job

Jobovo jméno (בַּיָּאֵל 'Ijjóv) má v této souvislosti filosofický smysl. Charakterizuje postavu jako jedinečnou a zároveň prototypickou, po způsobu patriarchálních příběhů knihy Genesis. Výklad *ad hoc* ve vztahu k celku knihy tematizuje Joba jako protipól Boha (bya), jednak na ontologické rovině Bůh – člověk, Stvořitel – tvor: „Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi...“ (Job 38,4ff), jednak na rovině existenciální, kde postižený vzdoruje svému údělu a ptá se na důvody: „Obrátil ses proti mně s krutostí, biješ mě tvrdou rukou“ (Job 30,21). Prototypický charakter postavy Joba vyniká na časovém horizontu dokladů tohoto jména. Ezechiel jej zmiňuje jako jednoho ze tří legendárních patriarchů lidstva vedle Nóaacha a Daniela (Ez 14,14). Jméno *ayabu* / *ayyabu* se objevuje v úředních záznamech poloviny druhého tisíciletí před Kristem.³⁵⁹ Význam hebrejského znění je předmětem debat. Odvozen od hebrejského kořene 'JB může znamenat „protivníka“ sporu, v této knize tedy oponenta tradičního učení o odplatě

³⁵⁷ SARNA, Epic Substratum, 22.

³⁵⁸ „Libri conscriptor...eruditus doctrina extranea, habebat scientiam paganorum fabularum... quae de illis quos deos putabant... Qui enim apud illos (paganos) tragoedias componerint... suam artem et sapientiam in compositione fabularum ostendere festinant, personas introducentes sibi placitas.“ THEODORUS MOPSUESTENUS, In Jobum, PG 66, col. 698.

³⁵⁹ Aštarotský kníže 'Ajjab z amarnské korespondence, palestinský náčelník Ajjabum v egyptských seznamech poražených a v akkadských dokumentech z Mari a Alalachu, Ayab na tabulce z paláce v Ugaritu. Cf. POPE, Job, 5-8.

skutků. Pope však upozorňuje, že semitský nominální typ *i-o* označující trvalou činnost, není jinde v hebrejských textech doložen. Navrhuje etymologii od arabského kořene 'WB s významem „kajícník“, jak také potvrzuje závěr diskursu (Job 42,6). Mimo etymologizaci *ad hoc* je třeba vzít v úvahu reálné doklady jména v západosemitské oblasti v předchozím období. Albright vykládá tato doložená jména jako kompozita 'ayya-'abum, jež jsou podle něj hypokoristika z původního *ajjabi šarri / ajjabi ilu* – „kde je můj otec, králi / bože?“³⁶⁰

Obojí dohromady, aktuální úděl individua i historizující fikce, se pokouší vyjádřit souběh viditelných pozemských událostí a tušených věčných Božích plánů. Formou sdělení tohoto těžko vyjádřitelného, apokalyptického tajemství je prorocké vytržení na scénu nebeského shromáždění – starobylé mytéma s novým obsahem, nebo osobní sestoupení Boha k člověku a důvěrný rozhovor Všemohoucího s pohrdaným (Job 38,1ff).

3.4 Spravedlivý „pro nic za nic“

Satanova jízlivá, pochybovačná otázka připomíná diskurs lidského vzdoru proti Božímu statutu v jiných částech starozákonního kánonu,³⁶¹ i s typickým, nenápadným posunem Božího řádu směrem k lidským spekulacím: jistě se Job nechová spravedlivě jen tak, pro nic za nic. Satan Jobova prologu je významnou typizující složkou biblického obrazu ďábelského Pokušitele, jaký se rýsuje ve zřetelných konturách Kristova protivníka v příběhu o pokušení na hoře Quarantana (Mt 4,1-11)³⁶².

Jobova spravedlivost je vyjádřena dvěma párovými pojmy: (1) je dokonalý a přímý (rv"y"w> ~T' vyai); (2) bojí se Boha a vyhýbá se zlu ([r'me rs"w> ~yhil {a/ arey> Job 1,8). Dokonalost souvisí s posvěcením pro Boha; výraz se v rituálním kontextu užívá o obětních zvířatech, která měla být zdravá a bez vady (cf. Ex 12,5; Ez 43,22). Stejným slovem je označena i dokonalost Nóachova (Gn 6,9). Přímost znamená poctivé plnění Božích přikázání bez vytáček a postranních úmyslů – přímou životní cestu v protikladu ke „křivolakým stezkám“ (Ž 119,128). Čistota pro Boha a

³⁶⁰ ALBRIGHT, Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C., JAOS 74 (1954), 223-233.

³⁶¹ Had reinterpretuje Boží zákaz (Gn 3,1-5), lid na poušti vzpomíná na blahobyt v Egyptě (Ex 16,3), Áron zpochybňuje Mojžíšovu přítomnost (Ex 32,1), Saul v obavě o úspěch koná kněžskou oběť (1 Sam 13,8), David v nedůvěře počítá vojsko (1 Kron 21,1) aj.

³⁶² Hora „Čtyřiceti“ Kristových postních dní. Název pro horu pokušení se traduje od dob první křížové výpravy Godfreye z Bouillonu.

spravedlivost jsou prerekvizitou etického života: „spravedlivost dokonalého vyrovnává jeho cestu...“ (AKr>D; rVEy:T. ~ymiT' tq:d>ci Ž 11,5a). Druhý párový člen paralelismu synonymními pojmy doplňuje tutéž maximu: vědomí správného poměru mezi Bohem a člověkem jakožto esenciální příčinou života a jeho akcidentální formou a z toho plynoucí dobrovolná podřízenost vůči této svrchované životadárné vůli („bázeň Boží“) vede ke správnému etickému rozlišování.

Satan ironizuje nereflektovanou, zvykovou poslušnost zákonům, která patrně charakterizovala běžnou archaickou religiozitu a stala se terčem mudroslovné kritiky jakožto omezená lidská hloupost. Podle Satanovy obžaloby Job jedná spravedlivě, protože za to dostává požehnání v polomagickém řádu *do ut des*. Proti této kupecké mentalitě stojí charakteristické biblické *hinnām*, „gratis“,³⁶³ bez nároků na pozemské štěstí. Satan útočí na lidskou neschopnost i z opačné strany: bezúhonnost člověka vyplývá z Boží péče (v. 10) – bez ní selže. Jako oplocení ochraňuje zahradu,³⁶⁴ tak se lidské ctnosti daří pouze ve skleníkovém prostředí Boží přízně. Proto doporučuje zkoušku Jobova svobodného rozhodnutí pro Boha a pro dobrý život z žádné jiné příčiny než „kvůli“ Bohu samému.

3.5 Bůh dopouští zlo

Z výjevu Božího shromáždění vyplývá, že Satan není rovnocenným Božím protivníkem, ale jedním z „Božích synů“, podřízených svrchované autoritě. Ve starozákonním kánonu je zakotvena jistota, že Bůh je tvůrcem všeho,³⁶⁵ tedy i zlo má charakter stvoření a podléhá jeho moci. Neštěstí, které na Joba dolehlo, Bůh dopustil jako prověrku kvality („podnítil jsi mě“, 2,3)³⁶⁶, její exekutivu svěřil Satanovi, ale

³⁶³ Hebrejský adverbialní akuzativ !Xe vyjadřuje právě tuto nuanci: z čisté náklonnosti. Původně atribut Boha, který projevuje člověku přízeň bez lidské zásluhy (*gratia*).

³⁶⁴ Výraz pro ohradu (Wf), zde ve slovesné funkci, je shodný s popisem ohrazení přístupových cest v Oz 2,8. Paralelní rdeG" spojuje tento kontext s obrazem Hospodinovy chráněné vinice v Iz 5,1-5 Z jiných starozákonních dokladů (Mich 7,4; Př 15,19) i arabského ekvivalentu (شوك) vyplývá, že *šwk* / *swk* označuje živý plot z trnitých keřů, tedy velmi resistentní, neprůchodnou ochranu. Cf. DHORME, A Commentary on the Book of Job, 7.

³⁶⁵ „Tvůrce všeho na nebi, na zemi v moři i v propastech“ (Ž 135,6) nebo formulaickou zkratkou: „tvůrce nebe a země“ (Ž 115,15; 121,2; 134,3).

³⁶⁶ Ab ynItEysiT. „navedl jsi mě proti němu“. Sloveso od téhož kořene tWS se užívá v 1 Sam 26, 19 o pozadí Saulova výpadu proti Davidovi („jestliže tě podnítil Pán...“) a také o Jezabelině diverzním působení na krále Achaba (1 Král 21,25), které LXX kvalifikuje jako svádění (*mete, qhken aucto. n*). V Deuteronomiu (13,5) je jednoznačně řeč o mylné víře. Chizkíjáš má podle slov asyrského velitele „falešně přesvědčovat“ obyvatele Jeruzaléma (2 Král 18,30), stejně jako později Bárúch (Jer 43,3). Svedení (*hnpa, thsa, n*) do záhuby skrze slovo přítel je míněno i v Jer 38,22. Postava Satana se v těchto dimenzích krystalizuje do standardního obrazu společníka, který se staví přátelsky, strojí však

zároveň určil její limit – na život mu nesahej. Satan smí Joba zavést do krize víry, na jejímž dně se nakonec odehraje drama osobního poznání Boha (Job 42,1-6).

Zkouška má ve skutečnosti prověřit autenticitu Jobova spravedlivého postoje vůči Bohu, jak se bude dramaticky odvíjet v následujících dialozích. Ale v knize Job nejde jen o existenciální krizi hrdiny, jde tu o bytostnou otázku člověka a jeho postavení v Božím řádu, tedy o skutečnosti přesažného světa, jež se mytologické prostředky pokoušejí v omezené, jim vlastní míře vyjádřit.³⁶⁷ Satan vede spor s Bohem o bytostné zařazení člověka. Jeho zpochybněním zpochybňuje Boží dílo stvoření, o němž Bůh stanovil, že „je dobré“ (Gn 1). V tomto záměru je advokátem člověka sám Bůh („je dokonalý a přímý...“, v. 1,8; 2,3).

Podle exegeze Řehoře Velikého jde v nejzazším plánu knihy ještě o víc, o likvidaci zla, jehož reprezentantem je Satan. Viděno na tomto plánu, Job není hlavní postavou, ale pouze prostředkem Satanovy porážky.³⁶⁸ Bůh přidělil Jobovi potýkání s nepřítelem (Satanem), aby se tak tento věrný služebník stal „ještě podivuhodněji vítězem“. Satanova porážka Jobovi přinesla ještě větší dobro, než měl předtím.³⁶⁹ V tom smyslu je „Božím služebníkem“ (bAYai yDIb.[; 1,8; 2,3) jako Izajášův „Trpící“ a předobrazem Mesiáše, jehož obstatí ve zkoušce smrti přinese univerzální požehnání Božího života. Podstata Jobovy zkoušky spočívá v tom, že obstojí v pokušení. Podle výkladu svatého Řehoře Jobovo dvojí pokušení zobrazuje dvojí formu lidského podlehnutí zlu: zneužívání majetku a vztahů – to je zjevné, společenské zlo, „pokušení za dne“, a skryté, soukromé podlehnutí beznaději, tedy nedůvěře vůči dobrému Božímu plánu – „pokušení za noci“. Metaforu dne a noci, tedy plnosti zkoušek lidského života, rozvíjí svatý Řehoř podle „nebeského hlasu“ z Apokalypsy, oznamujícího Satanův pád (Zj 12,10).³⁷⁰

úklady. LXX v Jobově proscéniu nepřipouští, že by Satan mohl „svádět“ Boha a překládá neutrálně „řekl jsi, že ... je třeba zničit“ (ei=pa] avpole, sai). Vulgata má rovněž umírněnější „pohnul jsi mě“ (*commovisti me*). Satan ve svém plném zobrazení ovšem usiluje o svedení Božího Syna od jeho spásné úlohy (Mt 4).

³⁶⁷ „...symbolice et sub aenigmate proponitur secundum consuetudinem sacrae Scripturae, quae res spirituales sub figuris rerum corporalium describit.“ THOMAS AQUINAS, *Expositio super Iob*, cap. 1 (Corpus thomisticum 84899).

³⁶⁸ „Diabolus non contra Job sed contra Deum certamen proposuit, materia vero certaminis beatus Job....Dominus laudavit Job in diaboli despectum.“ Grégoire le Grand, *Morales sur Job I*, 276.

³⁶⁹ „Volebat dividere ei certamina contra hostem, ...quatenus fidelis famulus eo mirabilis victor existeret.. „Ad deceptionem suam (diaboli) hosti conceditur quod fideli famulo ad augmentum muneris suffragetur.“ *Morales*, 284-286.

³⁷⁰ „... accusator fratrum nostrorum, cui accusabat illos ante conspectum domini die ac nocte In die accusat, cum prosperis male nos uti insinuat. In nocte accusat, cum in adversis nos non habere patientiam demonstrat.“ *Morales*, 278.

3.6 Proscénium: rámcové dění na okraji jeviště jako interpretační klíč

Veršovaný Jobův spor (3 – 42,6) se liší od starověkého žánru dramatickou výstavbou, připomínající řecké tragédie, jak si povšiml Theodor z Mopsuestie už ve 4. století.³⁷¹ Samotné dialogické drama se odvíjí na subjektivní rovině protagonisty – divák sleduje kulminaci dialogů s třemi přáteli až k otázce po smyslu utrpení, kterou Job v závěru vyzývavě adresuje Bohu. Claus Westermann pokládá Boží sestoupení na Jobovu výzvu za klíčový okamžik dramatu.³⁷² Vychází zřejmě z paralely k závěrečné epifanii *dei ex machina* v řecké tragédii. Proscénium však dává celé dialogické části jiný důraz: Bůh staví člověka do zkoušky, zaručuje mu v ní základní jistotu „duše“, čeká na jeho vyjádření víry, po němž ho zahrnuje nevyslovitelným štěstím.³⁷³

Prolog a epilog se odehrávají mimo hlavní linii dialogů a jsou i formálně odlišeny „prozaickou“ rétorikou a transcendencí místa i času. „Divák“ slyší z úst anonymního vypravěče stručnou informaci o Jobově historii *ante et postea* a především ze zkratkovitého vstupu o nebeském tribunálu nabývá poznání, které Job nemá – v pozadí zkoušky stojí Bůh a garantuje její výsledek. Explicitně ví, že Jobova duše je v bezpečí, a závěrečný hyperbolický šťastný zvrat ho příliš nepřekvapí. Totální odlišnost dvojvýjevu o nebeské radě spíše naznačuje žánr proscénia: na okraji hlavního dění stojí už ve ztemnělém přišerí ustrnulé postavy vize jako nadčasové sousoší – *memento* platnosti Božího výroku.

³⁷¹ „Libri conscriptor... habebat scientiam paganorum fabularum... qui ...tragoedias componderint...“ THEODORUS, In Job, 698.

³⁷² WESTERMANN, Der Aufbau des Buches Hiob, 6.

³⁷³ Norman Habel kontrastuje obraz o Bohu v prologu k obrazu, jak se vyvíjí v Jobově mysli v průběhu dialogů. V Habelově subjektivistické interpretaci jde o spor s falešnou představou člověka o Bohu. Obraz Boha jako perského vladaře uprostřed dvorské nádhery (1,6-8) je podle něj vystřídán přesvědčivějším a osobnějším obrazem z Božích řečí (38 – 41). HABEL, The Book of Job (1985), 15-17.

4. SOUD NAD ŠELMOU (Dan 7)

(1) V prvním roce vlády babylonského krále Belšasara³⁷⁴ Daniel na lůžku viděl sen a vidění myslí. Poté zapsal ten sen, a toto je jeho obsah.³⁷⁵

(2) Daniel řekl³⁷⁶: Měl jsem noční vidění³⁷⁷ a hle, čtyři větry nebe³⁷⁸ se střetly na velikém moři. (3) A z moře vystoupila čtyři veliká zvířata – jedno odlišné od druhého. (4) První vypadalo jako lev³⁷⁹, mělo orlí křídla. Díval jsem se, a křídla mu byla odtržena. A zvedlo se ze země a stálo na nohou jako člověk a bylo mu dáno lidské srdce. (5) A hle, jiné, druhé zvíře se podobalo medvědu. Bylo postaveno³⁸⁰ na jednu stranu a v tlamě mezi zuby mělo tři žebra. A bylo mu řečeno: Pojď a jez množství masa. (6) Potom jsem viděl vidění a hle, jiné jako pardál mělo na bocích³⁸¹ čtyři ptačí křídla a čtyři hlavy mělo to zvíře, a byla mu dána moc³⁸². (7) Potom jsem měl noční vidění, a hle, čtvrté zvíře, hrozné a strašlivé, mělo velikou sílu a mohutné zuby ze železa. Žralo a rvalo na kusy, a zbytek rozdupávalo nohama. Lišilo se od předchozích zvířat, neboť mělo deset rohů.³⁸³ (8) Pozoroval jsem ty rohy, a hle, vyrostl mezi nim další, malý roh, a vyvrátil tři dřívější rohy. A hle, v tom rohu byly jakoby lidské oči a ústa, která mluvila velikášsky³⁸⁴. (9) Díval jsem se, jak byly postaveny trůny a usedl Věkovitý³⁸⁵ – jeho oděv³⁸⁶ byl bílý jako sníh a vlasy na hlavě jako čistá vlna, jeho trůn byl z ohnivých plamenů, kola na něm mihotající oheň. (10) Od něj vytékala ohnivá řeka, tisíce tisíců mu sloužily, desetitisíce desetitisců stály před ním³⁸⁷. Soud zasedl a byly otevřeny zápisy³⁸⁸. (11) Potom jsem viděl, jak za tu velikášskou řeč, kterou mluvil ten roh, viděl jsem, jak³⁸⁹ bylo zabito to zvíře. Jeho tělo bylo zničeno a dáno do žhoucího ohně. (12) A ostatní zvířata,³⁹⁰ těm byla odňata moc a délka života jim byla dána jen na určitý čas a období.

(13) Měl jsem noční vidění a hle, s oblaky³⁹¹ nebe přicházel jakoby syn člověka. Přišel až k Věkovitému, přivedli ho před něj³⁹². (14) A byla mu dána moc a sláva a královská

³⁷⁴ LXX „Baltasara“. Nabonidův syn Běl-šar-usur, vládl za Nabonidova exilu cca 550-540.

³⁷⁵ rm:a] !yLimí vare – „sdělil obsah“. LXX „jeho obsah je tento“. Vg „ve stručnosti a úhrnem zapsal takto“.

³⁷⁶ Hendiadys „odpověděl a řekl“ (obojí vyjádření je participiální). LXX začíná bez této úvodní fráze.

³⁷⁷ Trojitá figura etymologica „(já) vidící viděl jsem ve vidění“.

³⁷⁸ Nebo „čtyři duchové nebe“.

³⁷⁹ LXX a Vg „lvíce“.

³⁸⁰ V LXX poněkud jasněji naznačena pozice na boku: evpi. tou/ e`no.j pleuou/ evsta, qh.

³⁸¹ LXX „rozevřelo nad sebou“.

³⁸² LXX „řeč“: glw/ssa.

³⁸³ LXX začíná 8. verš „a v těch rozích mělo mnoho plánů“.

³⁸⁴ !b"r>b.r.; Z verše 11 / LXX je zřejmé, že jde o „velká slova“ – th.n fwnh.n tw/n lo, gwn tw/n mega, lwn. 8. verš v LXX pokračuje: „a vedl válku proti svatým“.

³⁸⁵ !ymiAy qyTi[; palai.o.j h`merw/n „pokročilého věku“.

³⁸⁶ LXX „pokrývka“ / „plášť“.

³⁸⁷ LXX „u něho“. Slovesa v paralelismu mají synonymní význam služby.

³⁸⁸ !yrIp.si, bi, bloi. Svitky „knihy“.

³⁸⁹ Dittografie. V LXX chybí.

³⁹⁰ LXX „těm, kolem něho“.

³⁹¹ LXX evpi. „s / na“. Problém ambivalence se promítá do exegetické otázky božství „Syna člověka“. Meadowcroft na řeckém idiomu knihy Daniel dokazuje lokativní význam „na“. MEADOWCROFT, Aramaic Daniel and Greek Daniel, 225-226.

³⁹² LXX var. „ti, kdo byli kolem, k němu přistoupili“.

vláda³⁹³, aby mu sloužily všechny národy, kmeny a jazyky. Jeho moc je moc věčná, která nepomine, a jeho království nebude zničeno³⁹⁴.

(15) Já, Daniel, jsem byl rozrušen těmito obrazy³⁹⁵, a vidiny myslí mě ustavičně pronásledovaly. (16) Přiblížil jsem se tedy k jednomu z těch, kdo tam stáli, a požádal ho o upřesnění³⁹⁶ toho všeho. Promluvil ke mně a podal mi výklad³⁹⁷ těch věcí.

(17) Čtyři velká zvířata, to jsou čtyři králové, kteří vzejdou ze země³⁹⁸. (18) Ale království dostanou svatí Nejvyššího³⁹⁹ a budou ho mít na věčné věky. (19) Pak jsem se chtěl ujistit o smyslu čtvrtého zvířete, které bylo o tolik strašnější a děsivější než ostatní, se svými železnými zuby a měděnými drápy a požíralo a rvalo na kusy a zašlapávalo nohama (20) a deseti rozích, které mělo na hlavě, a o tom dalším, který vyrostl a srazil tři dřívější, o tom rohu, který měl oči a ústa mluvící velikášsky, a který vypadal větší než ostatní. (21) Viděl jsem, jak vede válku proti svatým a přemáhá je⁴⁰⁰. (22) Až přišel Věkovitý a vynesl o svatých Nejvyššího soud, že přijde čas, kdy svatí dostanou království. (23) Řekl toto: To čtvrté zvíře bude čtvrté království na zemi, které se bude lišit od všech království. Pohltí celou zemi, pošlape ji a roztrhá na kusy.⁴⁰¹ (24) A deset rohů tohoto království, to je, že povstane deset králů a po nich povstane další, a ten bude jiný než ti před ním a porazí tři krále. (25) Ten bude mluvit proti Nejvyššímu⁴⁰² a bude potírat svaté Nejvyššího. Bude chtít změnit doby a řády, a budou mu odevzdáni⁴⁰³ do rukou na jedno období, na dvě období⁴⁰⁴ a půl. (26) Zasedne však soud a moc mu bude odňata a bude potřen a navždy zničen. (27) A královská vláda, moc a majestát všech

³⁹³ V LXX pouze *evxousi*, a.

³⁹⁴ „...je takové, že nebude zničeno“

³⁹⁵ *hndn* čteno jako *nidne^h* – „jeho pochva“ (hebr. *!d'n* je doloženo v 1 Kron 21,27, akk. *nādum*, **nayyādum*, kožený měch). Rukopisy se ve čtení rozcházejí, rekonstrukce je obtížná. „Obal“ lze chápat jako tělo – schránku duše. Cf. HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel* (AB 23), 206-207. „Obal“ ovšem může být také forma Danielovy vize – obraz. Emendace MT na *b^egow denā^h* – „z toho důvodu“ vychází ze smyslu LXX (*evn tou, toij*). Cf. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 306. V pozadí syrského překladu „na lůžku“ lze předpokládat slovesný tvar „ulehnout“ *g^en'ā (GN')*. Cf. TAYLOR, *The Peshitta of Daniel*, 206.

³⁹⁶ MT *byCiy*: – „pravda, jistota“. LXX *avkri, beia* „přesnost“. Jde o souvztažnění snové vize a skutečnosti, jejíž jistotu garantuje božský zvěstovatel. Podle svatého Pavla se skutečnost viděná fyzickým zrakem jeví „jako v zrcadle“, zatímco jistota pravdy „tváří v tvář“ spočívá za branou prostoru a času (1 Kor 13,12).

³⁹⁷ LXX *kri, sij* – „posouzení“.

³⁹⁸ LXX „čtyři království, která budou zničena“.

³⁹⁹ MT poněkud nejasně „svatí nejvyšší“ (!*ynIAyl* [, *yveyDIq*), jako by šlo o množství božských bytostí. Lze chápat jako genitivní vazbu, kde je !*ynIAyl* [, analogické *~yhil {a/}* jako vlastní jméno v plurálu majestiku. Takto jednoznačně překládá LXX: *a[gi oi u`yi, stou*. Jinde v aramejském textu je ovšem singulárový výraz: *ay"l'i* (3,26.32; 4,13 aj.).

⁴⁰⁰ LXX „převrací“ (*tropou, menon*). HIPPOLYTUS „bude mýlit“. *Comm. IV*, 13. p. 178.

⁴⁰¹ LXX „rozšíří se po celé zemi, rozbouří ji a rozdrtí“.

⁴⁰² Adjektivum *yL'i* jinde v aramejském textu o Bohu a Vládci. (Dan 3,26.32; 4,14.22.29; 5,18.21). Předložku lze interpretovat také jako „k Nejvyššímu“ (LXX *eivj*); v jejím základu je výraz *dc*; – „strana, bok“. V tomto odstínu by se znovu objevilo téma dvořana, který zamýšlí úklady proti „svatému služebníkovi“ (Job 1,9-10; 2,5). Se Satanem knihy Job je tu i společný motiv dočasného vydání služebníka zhoubě.

⁴⁰³ Subjektem slovesa mohou být jak doby a řád (bližší subjekt), tak svatí Nejvyššího (vzdálenější). LXX opisuje „bude mu předáno všechno“. Svatý Jeroným vykládá „tempora“ jako „ceremonias“. HIERONYMUS, *Commentaria in Daniele*, PL 25, 533D.

⁴⁰⁴ !*ynID'i* čteno jako duál Luther překládá „zwei Zeiten“. Výraz !*D'i* může také označovat přímo roční lhůtu, jako v 4,13ff. Tak Jeroným, *Commentaria in Daniele*, PL 25, 533D. Tři a půl roku je polovina úplného cyklu (sedmiletí) – tedy neúplný čas, jak připomíná HARTMAN – DI LELLA, *Daniel*, 215.

království pod nebem budou dány⁴⁰⁵ lidu svatých⁴⁰⁶ Nejvyššího. Jeho⁴⁰⁷ království bude království věčné a všechny mocnosti mu budou sloužit⁴⁰⁸ a budou ho poslouchat⁴⁰⁹.

(28) Tolik ona slova. Já, Daniel, jsem byl velmi zneklidněn těmito myšlenkami⁴¹⁰ a moje tvář se zachmuřila⁴¹¹. Tato slova jsem uchovával v srdci.

4.1 Vize a výklad

Kapitola o vývoji a konci pozemské vlády je podána po vzoru orientálních snářů jako vize a výklad. Symetrický dvojdílný traktát je zasazen v autobiografických vsuvkách Danielova vyprávění o vlastním snu (1, 15,28). Vidění (2-14) a výklad (16-27) se však vzájemně liší způsobem podání. Na začátku vidění je podle schématu prorockých knih uvedeno jméno vizionáře a formule „viděl jsem“. Obrazy připomínají vize proroka Ezechiela: bouře, oheň, čtyři kompozitní bytosti, vířící kola, množství očí, trůn, zářící muž v oblaku, svitek (Ez 1 – 2). Následný diskurs nese znaky apokalyptické literární dikce s typickými motivy, známými z klasických apokalyps (Řád komunity, Abraháмова závěť, Henochova kniha, Janova apokalypsa): rozhovor s nebeským interpretem, alegorie pozemského a nebeského dění, jednání nebeských bytostí, spor mezi zlovolníky a svatými, výrok Božího soudu, konec politického řádu světa, předání autority mesiánské postavě, věčná vláda svatých, pareneze o svrchované Boží moci. V termínech apokalyptického žánru jsou formulovány také rámcové autorizační vsuvky (1,15,28), obsahující podpis („já, Daniel“), zprávu o zapsání, vyjádření postoje a exaltovaných pocitů („byl jsem rozrušen v mysli“), upozorňující na skrytý charakter zprávy („uchovával jsem v srdci“).⁴¹²

⁴⁰⁵ LXX „dal“ (e; dwke). Subjektem slovesa je podle kontextu buď shromáždění, nebo sám Nejvyšší. Cf. MEADOWCROFT, Aramaic Daniel and Greek Daniel, 233.

⁴⁰⁶ LXX „svatému lidu“.

⁴⁰⁷ Zájmeno se může vztahovat jak na Nejvyššího, tak na lid. Sponové sloveso aramejščina nemá. Z vnitřní logiky nutno spíše vztáhnout k Nejvyššímu (HIPPOLYTUS IV, 13, p. 178).. Podle kontextu 7, 18 a 22 však vládu převezmou svatí. Tak také LXX (e; dwke law/| a`gi, w| u`yi, stou basileu/sai basilei, an aivw, nion).

⁴⁰⁸ LXX „budou podřízeny“.

⁴⁰⁹ Singulárový tvar zájmena Hle připouští vztah k různým subjektům kontextu: nejbližší je „lid svatých nejvyššího“, avšak na základě předání moci vede k Synu člověka, a v nejzazším plánu k „Nejvyššímu“. Cf. MEADOWCROFT, Aramaic Daniel and Greek Daniel, 232.

⁴¹⁰ LXX „tímto viděním“.

⁴¹¹ Doslova „můj jasný zjev se na mně změnil“. LXX „mé chování se změnilo“.

⁴¹² Skutečnost, že spis stojí na pomezí prorockého sdělení a apokalyptické didaktiky, odráží nejistota o jeho postavení v kánonu. Zatímco masoreté jej zařadili do souboru babylónské literatury, mezi knihy Ester a Ezdráš, řecká a latinská tradice jej chápe jako významné proroctví, navazující na Izajáše, Jeremjáše a Ezechiela..

Odlišný charakter obrazového jádra a exegetické části prozrazuje různé časoprostorové pozadí. Zatímco vize mají (pseudo)historický, babylónský kolorit⁴¹³, exegeze se evidentně vztahuje k době vlády Antiocha Epifana a počátkům makabejského povstání⁴¹⁴. Původní vize z babylónského exilního souboru mohla být redigována s politicko-teologickým záměrem v době makabejského povstání. Některé apokalyptické a eschatologické prvky tvoří spojnici s literaturou kumránské a raně křesťanské doby. Kapitola uzavírá aramejský korpus knihy Danielových vizí (od kapitoly 4,2b).⁴¹⁵ Jazyk je předkumránský,⁴¹⁶ ale novější podoba hebrejštiny v rámcových kapitolách (1 – 6; 8 – 12) prozrazuje poexilní, helénistickou redakci. Samo jméno při úvahách o dataci nepomůže – podle norem apokalyptiky by šlo o pseudonym. Doklady jména Daniel sahají do předizraelské kulturní vrstvy, což otevřelo debatu o kanaánském prototypu, slučitelném s mytickou postavou ugaritského eposu o Danelovi a Aqhatovi (KTU 1.17-19), jehož příběh ovšem nemá s biblickou knihou Daniel žádné styčné rysy.⁴¹⁷ Ezechiel zmiňuje Danela v trojici legendárních spravedlivých spolu s Nóachem a Jobem (Ez 14,14.20). Jméno je však doloženo přímo v Davidově rodu (druhý syn, 1 Kron 3,1) a je také v Ezdrášově seznamu, takže dost věrohodně zakládá obraz postavy davidovského exulanta z kněžských kruhů (Ezd 8,2).⁴¹⁸ Svátý Jeroným nepochyboval o jediném autorovi, muži jménem Daniel.⁴¹⁹ Ať už jednotlivé součásti knihy pocházejí z kterýchkoli dob a míst, její záměr je jednotný a v souladu s kontextem klíčových starozákonních teologických výpovědí.⁴²⁰ Parenetická hodnota postavy

⁴¹³ Tradičně byl spis datován do doby babylónského exilu.

⁴¹⁴ Daniel nezmiňuje desakralizaci chrámu: ještě k ní patrně nedošlo a závěrečnou verzi spisu je třeba datovat před rok 169 (HARTMAN – DI LELLA, Daniel, 214).

⁴¹⁵ Celek je vystaven koncentricky, jak si povšiml Lenglet: jeho jádrem jsou vize o Božím soudu (4 – 5) doplněné o martyrologie (3 – 6) a zarámované paralelní dvojicí snů (2 – 7). LENGLET, La structure littéraire de Daniel 2-7, 169-190, zvl. 229. Co se týče hebrejského souboru, úvodní celek předkládá parenetické příběhy z různých mezopotamských královských dvorů, druhý navazuje na aramejskou apokalypsu (7) dalšími pěti vizemi stejného žánru. Dva řecké dodatky vyprávějí midraše o Danielových soudních případech (kapitoly 13 a 14 o Zuzaně a Bělovi).

⁴¹⁶ John Collins uvádí, že aramejšтина Daniela je podobná jazyku aramejského Ezdráše a datuje aramejský spis mezi samařské papyry a kumránské aramejské rukopisy. COLLINS, Daniel (1993), 13 a 17.

⁴¹⁷ Dan'el v ugaritském mýtu je „Refajec“ (*mt.rpé*), soudce při vdov a sirotků (1.19: iii 46), vzorný obětník bohům. Mýtus vypráví o tom, jak si při obětní slavnosti vyprosil na Elovi syna a jak musel později snést jeho tragickou smrt z rukou bohyně Anat.

⁴¹⁸ Také v příběhu o Bělovi Daniel vystupuje jako kněz (LXX 14,2).

⁴¹⁹ Historická kritika rozlišuje více autorů na základě protikladného postoje k pohanství, jak jej lze v celku knihy pozorovat. Zatímco některé rámcové příběhy vlídně naznačují náboženskou toleranci mezopotamských vládců (1,2,14), apokalypsa souhrnně odsuzuje pohanství jako zlo (7-12). Cf. ASURMENDI, Daniel, 379-410.

⁴²⁰ Lenglet pozoruje odlišnou koncepci aramejského korpusu vizí (2 – 7) s teologicky definovanou koncepcí dějin a kosmopolitní mentalitou a nacionalisticky laděnou Danielovu apokalypsu (8 – 12).

Daniela nesporně převyšuje úvahy o jeho historické identitě, podobně jako je tomu u postav midrašů. Daniel, stejně jako Josef Egyptský, Ahasver nebo Achíkar jsou zkratkovitě představeni jako muži pevně věřící v Hospodina a beze strachu projevující svou víru na dvoře pohanského vládce. Trpí intrikami, avšak jsou zachráněni podivuhodným zvratem, který pro jejich víru způsobil Hospodin.

Obojí podle něj může odpovídat záměru jediného autora koncové redakce. LENGLET, *La structure littéraire*, 188-190.

4.2 Básnická alegorie

Osm obrazů celku vidění (2-14) je uvedeno vizionářskými incipity: „měl jsem vidění, pozoroval jsem, viděl jsem jak...“. Postupně se odvíjí krátké dějové sekvence: (1) bouře na moři s vynořením čtyř zvířat; (2) přeměna lva v člověka, hodující medvěd; (3) introit čtyřhlavého okřídleného pardála; (5) detailní záběr desetirohé šelmy a jedenáctého rohu s očima a ústy; (6) instalace trůnů a počátek zasedání Věkovitého, ohnivé úkazy, otevření zápisů; (7) uvržení šelmy do ohně, určení doby života pro tři zvířata; (8) oblačný příchod Syna člověka, předání věčné moci.

Obrazy mají vizuální sílu použité elementární symboliky: nebe, vítr, moře, mihotající plameny, ohnivá kola, hořící řeka. Mytologické figury spojují vjem s pozadím kultických vyjádření: okřídlený lev, medvěd s třemi tesáky, čtyřhlavý okřídlený leopard, šelma s „železnými“ zuby a drápy. Zvláštní postavy Věkovitého a Syna člověka zasluhují samostatnou úvahu a budou pojednány dále. Výjev je dynamicky vykreslen v jeho často agresivním průběhu: zvířata vystupují z moře, lvovi jsou odtržena křídla, šelma rve maso na kusy, požívá je, rozdupává zbytky, malý roh vyvrací trojici okolních rohů, na scéně se objevují trůny, otvírají se zápisy, šelma je zabíjena a její tělo vrženo do ohně, na oblacích sestupuje postava „Syna člověka“, zástupy se uzavírají kolem něho. Scéna sestává z dynamicky nastíněného pozadí (bouře na moři), na němž se náhle odehraje zkratkovité drama (vynoření zvířat). Na scéně světa se objevuje několik záběrů na historické události, uzavřených výjevem eschatologického Božího soudu.

Vizionář detailně pozoruje dění: „díval jsem se jak..., pozoroval jsem..., prohlížel jsem rohy“. Proměny jsou chimérické: lev se staví na zadní, přichází o křídla, proměňuje se v člověka, dostává srdce, na rohu se objevují oči a mluvící ústa. Neviditelný strůjce proměn, hlas bez nositele („Jez!“) působí ve své nepřirozené anonymitě děsivě, stejně jako gradující vjem množství: čtyři větry, čtyři zvířata, čtyři křídla, čtyři hlavy, deset rohů, tisíce a desetitisíce okolostojících, zástup svatých, synové Nejvyššího, lid synů Nejvyššího. Konkrétní číselné pojmy ostatně symbolicky vyjadřují totalitu jevu (čtyři větry – svět, čtyři říše – dějiny, deset rohů – všichni vládcové). V kontrastu k stoupajícímu počtu elementů stojí – jedinečnost Malého rohu a Syna člověka.

K obsahové mimořádnosti se přidružují rétorické efekty, spíše však syntaktické a stylistické defekty, jež podporují dojem nekontrolované prorocké extáze: repetice, anakolut: „potom jsem viděl, jak za tu velikášskou řeč, kterou mluvil ten roh, viděl jsem, jak bylo zabito to zvíře“; expresivní a hyperbolické výrazy: „hrozné, děsivé, veliké, mohutné, síla, žralo, rvalo, dupalo“. Z literárního hlediska lze tyto prvky označit za estetické, básnické jevy, významnější je však jejich náboženský charakter: vědomě simulují pseudokultický jazyk profétie a signalizují sdělení z božského světa. Pro politickou alegorii je to důležitý autorizační a rétorický element, teologické reflexi však může prokázat spíše medvědí službu. Výpověď o nesdělitelných duchovních skutečnostech se hyperbolami snadno sníží na rovinu exaltované psychiky. Otazník nad poměrem teologické pravdivosti vůči účelové expresivitě ostatně až na dvě výjimky vyloučil apokalypsy z kánonů Písma svatého. K zařazení spisu mezi velké proroky řeckého kánonu vedla především prefigurativní novozákonní exegetická linie.⁴²¹

Druhá část kapitoly převádí irrealné obrazy do srozumitelných, aktuálních pojmů podle formule babylónských věšebných katalogů, v nichž se na principu metafory jednotlivým znamením přisuzuje konkrétní výklad⁴²². Aktuální smysl je ovšem opět kryptický. Na jedné straně ztěžuje jednoznačné přiřazení pseudohistorických údajů známým historickým událostem, na druhé straně umožňuje jejich aktualizaci v kterékoli době. Jednoznačný zůstává teologický výklad dějin jakožto projevu Boží vlády nad stvořením, který je primárním sdělením spisu a znakem jeho kanonicity.

V politickém plánu čtyři zvířata mohou představovat čtyři starověké velmoci *ad illud*: babylonsko-asyrskou Mezopotámii, Persii, Alexandrovu Velkou Makedonii a seleukovské Řecko.⁴²³ Nabubřelý roh má být Antiochus IV. Epifanés, představující v ortodoxních židovských kruzích vrchol pohanské agrese.⁴²⁴ Zvláštní zmínku o změně „času a řádů“ lze podle makabejské kroniky vztáhnout k zavádění řeckých kultovních

⁴²¹ „... (uvidíte) Syna člověka po pravici Všemohoucího“ (Mt 26,64; Mk 14,62; Lk 22,69; Sk 7,56).

⁴²² Např. podle věštby z podoby potraceného plodu: „jestliže žena porodí býka, v zemi bude svévolný král“ (Omina I,9. LEICHTY, 33).

⁴²³ Kompozitní, irrealná podoba bytostí vizuálně podporuje rozšířený výklad o géniích starověkých národů, který zpravidla odkazuje na málo explicitní zmínku v Dt 32,8. Svatý Jeroným přirovnává Babylón ke lvici, Asýrii k orlu, Persii k medvědu, okřídlený pardál podle něj představuje bleskově postupujícího Alexandra, čtyři hlavy mají představovat jeho čtyři satrapy. Lítá rohatá šelma je podle něj názorným obrazem Říma: trojí útočný projev *comedens, comminens, conculcans* ztotožňuje s trojí taktikou římské vlády: *interficio, tributus, servitudo*. HIERONYMUS, 528A-531B.

⁴²⁴ K Hippolytovu výkladu nabubřelého rohu jako Antikrista dodává, že jde o lidského vládce, „in quo satanas habitaturus sit corporaliter“. HIERONYMUS, 531B. Cf. HIPPOLYTE, Commentaire sur Daniel, 177.

zvyklostí (*nomi, ma avllotri, a th/j gh/j, 1 Mak 1,44-50*). Zásah do oblasti víry a jejích projevů není v kompetenci vládce – tato oblast není politicky manipulovatelná.⁴²⁵ Mimoto přispívá k zapomenutí Zákona Hospodinova a spravedlivého života *o`no, moj kai. ta. dikaiw, mata..* Tento axiom sporu zbožné a bezbožné polis platí v teologické interpretaci historie obecně a zakládá nadčasovou hodnotu knihy Daniel.

4.3 Pareneze andělského vykladače

Andělův výklad (15-27) sestává ze čtyř eschatologických naučení: (1) o agresivní podobě politické moci (čtyři království); (2) o násilí v dynastickém boji (deset králů a Roh); (3) o svatých Nejvyššího a jejich Protivníku; (4) o Božím soudu nad světskou mocí a nástupu vlády Syna člověka a svatých. Jakkoli *angelus interpret* používá (pseudo)historické údaje, především předává suprahistorické naučení víry: vláda nad světem patří Bohu a časoprostorově přesahuje dějiny.⁴²⁶ Proto má proroctví o politické situaci sekundární význam a není důležité, je-li souvztažné k následným událostem, nebo je to *prophetia ex eventu*. Výraz pro výklad doslova znamená „upřesnění smyslu“ (*akribia*). Věc sama už byla symbolicky předložena, lidský rozum si ji však potřebuje osvojit aktuální konotací. Není bezdůvodné, že palestinský hebrejský kánon celou knihu řadí mezi didaktické Spisy. Řecké Písmo profétii nevztahuje k historickým událostem, ale ke kristologickým, proto kniha apokalypsy Syna člověka uzavírá Velká proroctví.⁴²⁷

Jiný důraz než je pouhá interpretace viděného naznačuje asymetrická kompozice snu a jeho výkladu. Na rozdíl od paralelních věšteb z královských snů v jiných starozákonních příbězích (Dan 4 a 5; Gn 40-41) je v Danielově korespondence pouze naznačena. Skutečný dialog se odehrává pouze o Božím soudu. Daniel opakuje svou vizi (9-15), anděl však místo vysvětlení alegorických dějů posunuje smysl vizí a významně je převádí do eschatologické budoucnosti. (26-27). Instalace trůnů a postava Věkovitého (9-10) přitom zůstává bez výkladu, stejně jako množství asistujících „dvořanů“ a otevření knih. Daniel byl svědkem soudu nad zvířaty, avšak anděl mluví o odsouzení pouze vzpurného Rohu. Důvod odsouzení si vykládá Daniel sám (v. 11).

⁴²⁵ „Leges Dei et caeremonias mutare... religionem cunctam suae subjiciens potestati.“ HIERONYMUS, 533D.

⁴²⁶ Andělský vykladač u Ezechiela (Ez 40ff) a Zacharjáše (1ff) mluví výslovněji a srozumitelněji o obnově jeruzalémské bohoslužby. Nadčasová rovina proroctví je spíše symbolická.

⁴²⁷ Svatý Jeroným zdůrazňuje, že andělův výklad je nadčasový: Antiochus obsahuje něco z Antikrista, který se postupně projevuje v dějinách jako antagonist Kristova díla. Cf. HIERONYMUS, 534A-D.

Zatímco Daniel viděl předání věčné vlády Synu člověka a podřízení světa jeho moci, anděl mluví o budoucí vládě lidu svatých Nejvyššího.

	EXPOZICE (v. 9-14)	VÝKLAD (v. 26-27)
Zasedání soudu Věkovitého (v. 9-10)	byly postaveny trůny usedl Věkovitý jeho oděv byl <i>bílý</i> jako sníh vlasy na hlavě jako čistá <i>vlna</i> jeho trůn byl z <i>ohnivých plamenů</i> <i>kola</i> na něm – mihotající <i>oheň</i> od něj vytékala <i>ohnivá řeka</i> tisíce tisíců mu sloužily desetitísíce desetitísíců stály před ním. <i>soud zasedl</i> byly otevřeny zápisy	<i>zasedne soud</i>
Trest (v. 11-12)	PRO ŠELMY: bylo zabito to zvíře: jeho tělo bylo <i>zničeno</i> dáno do žhoucícího ohně byla jim (šelmám) <i>odňata moc</i> délka života jim byla dána jen na určitý čas a období	PRO ROH: za tu velikášskou řeč, kterou mluvil ten roh (cf. vize v. 11) <i>moc</i> mu bude <i>odňata</i> bude potřen a navždy <i>zničen</i>
Předání vlády (v. 13-14)	O SYNU ČLOVĚKA s oblaky nebe přicházel <i>jakoby syn člověka</i> přišel až k Věkovitému přivedli ho před něj byla mu dána <i>moc a sláva a královská vláda</i> aby mu <i>sloužily</i> všechny národy, kmeny a jazyky jeho moc je <i>moc věčná</i> která nepomine jeho <i>království nebude zničeno</i>	O LIDU SVATÝCH NEJVYŠŠÍHO <i>královská vláda, moc a majestát</i> všech království pod nebem budou dány <i>lidu svatých Nejvyššího</i> všechny mocnosti mu budou <i>sloužit</i> a budou ho poslouchat jeho království bude <i>království věčné</i>

Prorok ve shodě s andělem sleduje parenetický cíl naučení o Boží moci v dějinách a o Božím transhistorickém záměru se Synem člověka. Nebeský interpret mluví o eschatologické vládě enigmatického lidu svatých, zatímco prorok mimořádnými, nevysvětlenými obrazy kreslí kosmologický obraz předání vlády z rukou Věkovitého do rukou „jakoby lidského syna“. Událost zůstává tajemstvím i po andělově výkladu. Smysl kapitoly vyplývá z pozdějších interpretací.

4.4 Věkovitý a Syn člověka

V biblické linii Nového zákona je Věkovitý snadno pochopitelný jako odvěký Otec.⁴²⁸ O Synu člověka není na základě evangelií pochyb – tak se označoval sám Ježíš, někdy přímo narážkou na toto místo Daniela.⁴²⁹ Formulace převzatá z této vize se na základě vyznání jáhna Štěpána stala součástí symbola víry („Vidím nebesa otevřená a Syna člověka, jak stojí po Boží pravici,“ Sk 7,56), tedy kristocentrického pochopení dějin. Podobný obraz zářivé postavy na trůně a Bohem ustanoveného soudce světa lze najít v židovském synkretistickém spisu *Závět' Abraháмова*,⁴³⁰ kde však vyznívá jako apoteóza praotců: muž na ohnivém trůnu, podobný slunci a Božímu synu, je Adam, soudcem světa je Abel. Vyhne se pojmu Božího synovství, avšak divinizací postavy prapředka formuluje antropocentrický smysl dějin.

Zatímco obraz Věkovitého má mytologický charakter stejně jako symbolika čtyř zvířat a úvaha o starším původu se zdá dobře podložená kanaánskou paralelou (El v Baalových zlomcích), obraz „podobného synu člověka“ nenavazuje na žádný známý mýtus. Aramejské vyjádření $\text{vn}^{\text{a}}/\text{rB}$: se ve starozákonním korpusu vyskytuje i v hebrejském ekvivalentu $\sim\text{d}'\text{a}'\text{-!B}$, jako oslovení člověka – proroka (Ez 2,1 aj.) nebo metonymicky o vyvoleném lidu Izraele, jak vyplývá z metafory Žalmu 80 o vinné révě, přenesené z Egypta:

Slyš, Izraelův pastýři, který vodíš Josefa jak ovce,
zaskvěj se, ty, který trůníš nad cheruby...
Přinesl jsi révu z Egypta, vyhnal jsi národy, zasadil jsi ji...
Obrať se, Bože zástupů, shlédni z nebe, podívej se,
všimni si této révy, kmene, který zasadila tvá pravice,
výhonku,⁴³¹ který jsi nechal zesílit...
Kéž tvá ruka spočine na muži po tvé pravici,
na synu člověka, kterého jsi nechal zesílit.
Už se od tebe neodvrátíme;
oživ nás a budeme vzývat tvé jméno. – (Ž 80,2.9.15-16.18-19)⁴³²

⁴²⁸ „...The Ancient of Days is a figure representative of the God of Israel, to be identified with the Most High of Chapter 7.“ MEADOWCROFT, Aramaic Daniel and Greek Daniel, 200.

⁴²⁹ Mt 16,27; 24,30; 25,31; 26,64; Mk 8,38; 13,26; 14,62; Lk 17,30; 21,27; J 1,51.

⁴³⁰ TAb 11,1-13,8. Česky *Závět' Abraháмова* B IX,5-11, KTM III, 105-108. Závislost *Závěti* na 7. kapitole knihy Daniel postuluje MUNO, *Four Powers in Heaven*, 43-81 (The Exegesis of Dan 7 in the Testament of Abraham).

⁴³¹ Nebo „syna, kterého sis vychoval“ jako v. 18. MT !Be ve v. 16 o synu či o výhonku, LXX jednoznačně $\text{ui}^{\text{`}}\text{o.n avnqrw}$, pou. Odtud Vg (*filius*) a některé moderní překlady.

⁴³² Lenglet srovnává pojem *br anš* s obrazem kamene v Dan 2 a vykládá obojí jako kolektivní symbol eschatologického lidu. Vyřazuje ovšem mytologickou dimenzi obrazu o sestupu Boha. LENGLET, La

„Vzhledem podobný člověku“ (~d'a' haer>m;K. tWmD>) sedí na trůnu nad oblohou Ezechiely vize oblačných vírů s kompozitními bytostmi (Ez 1,26) – prorok sám tuto postavu vykládá jako „podobu slávy Pána“ (Ez 28). Stejně jako Ezechiel, i tato formulace Danielovy vize zdůrazňuje, že vn"a/ rB: není s člověkem totožný, je mu pouze podobný (vn"a/ rb:K.). Podle názoru některých komentátorů spojka k naznačuje, že postava v Danielově vizi je symbolem, ne skutečnou bytostí, a spojení s konkrétní mesiánskou osobou je přínosem pozdější apokalyptické éry, nebo přímo „mesiášskou vsuvkou“.⁴³³

V obou viděních postava muže přináší k božskému světu, jak prozrazuje atribut oblaků, který je ve starozákonním i předbiblickém kontextu symbolem epifanie božství⁴³⁴: Bůh doprovází lid exodu v podobě oblačného sloupu (Ex 13,21; Ž 99,7), na vrcholu hory promlouvá k Mojžíšovi v oblačném zahalení (Ex 24,15-18), zjevuje se jako oblak nad slitovnicí sinajské svatyně (Lv 16,2), halí se do oblačného pláště (Ž 97,2); zářící trůn Boží slávy stojí nad oblaky (Ez 1,26), Bůh sestupující k soudu přikryje zemi jako mrak (Ez 38,9).

Také ohnivý plamen je častým starozákonním Božím atributem: jako znamení Boží přítomnosti při uzavření smlouvy s Abrahámem, (Gn 15,17), jako planoucí keř, který neshořel (Ex 3,2), ohnivý sloup provázející lid exodu (Ex 13,21), oheň sinajského zjevení Mojžíšovi (Ex 19,18), znamení Božího trestu nad Sodomou a Gomorrou (Gen 19:28, nad Egyptem (Ex 9:23), nad korachovskou opozicí (Nu 16:35), nad všemi protivníky (Ž 97,3). Tyto znaky Božího ohně se spojují v Ezechiely vyjádření Boží theofanie na ohnivém voze (Ez 1,13-14). „Omnia Dei flammea sunt,“ shrnuje příhodně svatý Jeroným.⁴³⁵

structure littéraire, 171. Svatý Jeroným naopak kámen ze sna Nebukadnesarova prefigurativně vztahuje k Ježíši Kristu: *filius hominis – filius Dei* (Sk 1,11). HIERONYMUS, 533B.

⁴³³ “The symbolic manlike figure has no messianic meaning, except perhaps as connected with messianism in the broad sense, i.e. with God’s plan of salvation for his Chosen People. But in later Jewish apocalyptic literature (the Parables of Enoch and II Esdras) the term son of man soon shifted from a mere personification to a real person, the Messiah.” HARTMAN – DI LELLA, Daniel, 219.

⁴³⁴ Baal v ugaritských básních je charakterizován jako „jezdící na mracích“ (*rkb 'rpt* KTU.1, 3 II 40 a IV 4.6). Ž 68,5 používá podobný výraz o JHWH (*rkb 'rbwt*) s posunutým významem: „jezdící ve stepích“. Baal má za posly oblaky (*'nvh* – „jeho poslové“ KTU 1.2 I 18). JHWH si „dělá posly z větrů“ (*tAxWt* wyk'a'l.m; hf,[o Ž 104,4).

⁴³⁵ HIERONYMUS, Commentaria in Daniele, 532B.

Zastánci kanaánské hypotézy o mytologickém původu obrazů této Danielovy vize vidí vzorec pro obě postavy ve dvojici El vládce bohů a Baal, jeho syn.⁴³⁶ Zatímco předbiblická představa o svrchovaném Bohu může najít určitou omezenou podobnost v epických zlomcích o Elovi (ač ugaritské zpracování jeví větší podobnost s homérským popisem Dia), srovnání Syna člověka s Baalem je nesourodé. Zakládá se na atributu „jezdec na mracích“ a na motivu převzetí vlády od Ela (jehož svrchovanost přitom vlada trvá). Zcela se opomíjí skutečnost, kterou apokalyptika zdůrazňuje, že postava sestupující na oblacích má podobu člověka.⁴³⁷ Ferch správně uzavírá, že přes zjednodušené podobnosti je mezi ugaritskými mytologickými motivy a Danielovými obrazy vidět diskontinuita v celkovém kontextu.⁴³⁸

Církevní otcové podle zpětné vazby od Nového zákona ke Starému v řádu prefigurace („Vetus in Novo patet“) jednoznačně vnímají postavu Syna člověka jako Krista přicházejícího ve slávě, kdy „vtělený Bůh, syn Boha a člověka, soudce světa, předá vládu svatým“.⁴³⁹

4.5 Boží soud a věčná vláda

Interpretace Syna člověka v Henochově Knize podobenství (1 Hen 37 – 71) rozvíjí obraz Danielovy vize v duchu esénské dichotomie duchovní svatosti a pohanství. Spravedlivý soudce s tváří jako anděl svrhne vládce, ctitele model, kteří se neklanějí Pánu duchů a pronásledují jeho věrné (kapitola 46).

Naopak v biblické linii se mytologické obrazy vyvíjejí a doplňují k postupnému eschatologickému poselství. Bůh soudí svět uprostřed andělů Ž 82,1, soud se odehrává „vysoko nahoře“, jak naznačuje sestup s oblaky, soudní prostor vymezují „trůny“. Svatý Jeroným spojuje předobraz trůnů soudu s výjevem ve čtvrté kapitole knihy Zjevení.⁴⁴⁰ Na nebeském trůnu v oblouku duhy sedí zářivá postava, kolem na čtyřadvaceti trůnech jsou bílé odění starci s korunami na hlavě. Soudní obřad začíná prostrací starců v úctě před Trůnicím. Trůnů je dvojnásobek počtu apoštolů, jimž v pozemském rozhovoru Ježíš určil úlohu soudců izraelských kmenů (Mt 19,28). Boží atribut „věkovitosti“ je

⁴³⁶ Cf. MOSCA, Ugarit and Daniel 7: A Missing Link, 496-517.

⁴³⁷ Ve staroegyptských hieroglyfických záznamech jsou výpovědi o člověku často zobrazovány zvířecími atributy (zvířecí ucho – slyšet), zatímco božské postavy jsou znázorňovány antropomorfně. V Danielově vizi představují lidské dění zvířecí podoby. Syn člověka má v protikladu k nim, lidskou podobu, jak poznamenává komentář k Anchor Bible. HARTMAN – DI LELLA, Daniel, 218.

⁴³⁸ FERCH, Daniel 7 and Ugarit, 86.

⁴³⁹ HIPPOLYTE, Commentaire sur Daniel IV, 10, 174.

⁴⁴⁰ HIERONYMUS, Commentaria in Daniele, 531C.

v rámci biblického chápání ztotožnitelný s koncepcí trvalého Božího bytí, jak ji sděluje obraz krále, „sedícího“ co svět světem stojí: „Pán usedl jako král navěky“ (~l'A[l. %l,m, hw"hy> bv,YEW: Ž 29,10). Terminologie žalmů ovšem dokáže vyjádřit i předvěký pojem Božího bytí: „dřív než se zrodily hory, dřív než se utvořila země a svět, od věků do věků jsi ty Bůh“ (lae hT'a; ~l^aA[-d[; ~l'A[me Ž 90,2). Jeho „věkovitost“ symbolizuje soudcovskou kompetenci, neboť „...maturitas comprobetur sententiae“⁴⁴¹. Mnohost dní a bílá barva vlasů skládají antropomorfní představu velebného starce, jako mýtus vykreslil božské vládce Ela a Dia.⁴⁴² Soudní charakter zasedání prozrazuje otevření knih. V tradici božského soudu je to chvíle pro otevření osobního i kolektivního svědomí – kniha dobrých a zlých činů: „Stojí přede mnou zapsáno. Nebudu mlčet, ale dám odplatu, dám odplatu do jejich klína“ (Iz 65,6). Podle výkladu Janovy apokalypsy je kniha dobra „knihou živých“ zatímco knihu zla má v rukou „žalobník našich bratří, který na ně žaloval před naším Bohem ve dne v noci“ (Zj 12,10b).⁴⁴³ S ohledem na tento Boží soud Mojžíš prosí, aby Bůh vymazal nevěrnost lidu (Ex 32,32) a Nehemjáš v modlitbě připomíná své dobré skutky (Neh 13,14). Skutky bez zaměření na božský svět jsou poplatné pozemskému životu, s nímž také končí, podle naučení Kazatele (3,20), ale „věčné království“ se stane skutečností těm, kdo s ním na zemi uváděli do souladu své skutky.⁴⁴⁴ V celkovém kontextu Písma nejde tedy jen o alegorii dokonalé pozemské vlády podle makabejských či essénských ideálů,⁴⁴⁵ ale o Boží „království“, předané do rukou Božího Syna a skrze něj do rukou lidí spojených v Božím řádu (Duchu svatém).

⁴⁴¹ HIERONYMUS, 532B.

⁴⁴² El „král – otec let“ (*mlk ab šnm* KTU 1.4 IV 24 aj.). Výklad výrazu je však sporný. Jednoznačně o „věkovitosti“ vypovídají výrazy „otec lidí“ (*ab adm* KTU 1.14 I 37 aj.) a „tvůrce tvorů“ (*bnv bnwt* KTU 1.6 III 5 aj.). Soška trůnicího vládce s vousem, nalezená v Ugaritu, je pokládána za adekvátní zobrazení Ela (CORNELIUS, *The Iconography of Ugarit*, 587-588, ANEP, fig. 826).

⁴⁴³ Cf. HIERONYMUS, *Commentaria*, 533A.

⁴⁴⁴ „Omne.. quod de terra est, revertetur in terram: sancti autem nequaquam habebunt terrenum regnum, sed coeleste.“ HIERONYMUS, *Commentaria*, 534A.

⁴⁴⁵ Podle duchovně mesiánského výkladu Bůh předává vládu dvoustupňově: nebeské dění je v moci Syna člověka, zatímco pozemskému vládnou svatí Nejvyššího.

IV.

SCÉNICKÁ PODOBA
OBRAZU NEBESKÉHO TRIBUNÁLU

1. AKTÉŘI DĚNÍ

Ve všech čtyřech sledovaných starozákonních dramatických vsuvkách o Božím shromáždění vystupuje minimálně trojčlenná sestava: nebeský vládce, jeho družina, posel z nebeského, nebo z pozemského světa, který obě roviny dění spojuje – anděl či prorok. Na pozemské rovině je příjemcem výroku shromáždění člověk v úplnosti svého osudu, což starověkou terminologií vyjadřuje pozemský král (Achab), Boží lid (Izrael), typizovaný jednotlivec (Job). V dramatickém výjevu nevystupuje přímo, přesto je k němu dění evidentně nasměrováno. Postava ochránce a průvodce „souzeného“, typická pro egyptská a mezopotamská zobrazení božského soudu, se ve starozákonních scénách promítá jako *angelus administrans* (Iz) nebo jako pozemský posel a rádce (královský služebník v příběhu 1 Král 22). *Angelus interpres* a průvodce duše se objevuje až v pozdních textech.

1.1 Vládce a Soudce

1.1.1 Postava na trůnu

<i>prorok</i>	MICHAJÁŠ JIMLA	IZAJÁŠ	ANONYM (JOB)	DANIEL
<i>svědectví</i>	viděl (y ^t iyair')	jsem uviděl jsem (ha,r>a,w")	---	ve vidění jsem viděl, (y ^w Iz>x,B. ty ^w Eh] hzEx')
<i>Boží jméno</i>	JHWH	JHWH zástupů (tAab'c.)	JHWH	Věkovitý (!ymiAy qyTi[;])
<i>trůnící</i>	sedící na trůnu	sedící na trůnu vysokém a vznešeném		usedl ...jeho trůn...
<i>symboly velebnosti</i>	<i>dvořané kolem</i>	lem roucha naplňuje chrám svatý země plná jeho slávy	Boží synové předstoupili / „tvář“	oděv jako sníh vlasy jako vlna věkovitý
<i>dvořané</i>	nebeský zástup (ab'c') stojící zprava i zleva	serafové stojí při něm	Boží synové předstoupili před Pána	tisíce/desetitisíce mu slouží stojí před ním postaveny trůny trůn
<i>drama žvlů</i>	---	veřeje se zachívají dům se plní dýmem	---	z ohnivých plamenů kola mihotající oheň ohnivá řeka
<i>dárce požehnutí: bezpečí a hojnost</i>	<i>impl. z protikladu (záhuba)</i>	<i>impl. z výroku v. 11</i>	udělal kolem Joba ochrannou zeď požehnal jeho konání	<i>impl. z výroku o vládě svatých</i>

			jeho majetek se rozrostl	
<i>hlas</i>	<i>impl. z násl. dialogu</i>	uslyšel jsem hlas Pána	<i>impl. z dialogu</i>	---
<i>úradek: trest</i>	aby Achab vytáhl do boje a padl	<i>impl. z výroku v. 11-12</i>	podnítil jsi mě, abych ho bezdůvodně postihl zdalipak sis všiml?	<i>impl. z exekuce (v. 10-12)</i>
<i>otázka porada: soud</i>	kdo navede Achaba? jeden radil to, druhý ono	koho mám poslat? kdo <i>nám</i> půjde?	Satan namítl	---
<i>verdikt/ pověření</i>	svedeš a dovedeš	<i>Jdi a řekni</i>	je ve tvé moci jen na něho samého ruku nevztahuj život mu uchovej	soud zasedl a byly otevřeny zápisy zabito zvíře odňata moc a délka života dána moc, sláva a královská vláda Synu člověka
<i>poslání</i>	Jdi udělej to.	Jdi řekni lidu...	Satan odešel od tváře Pána zasáhl Joba	<i>provedeno</i>

Všechny čtyři starozákonní výpovědi používají stejné obrazové pozadí, ač nevykreslují všechny podrobnosti. Prorocký typ začíná formulí svědectví (viděl jsem), zatímco epicky laděné, anonymní proscénium knihy Job postrádá tento osobní a poněkud provokativní tón. I sám vizionář posuzuje spatření Boha jako skutečnost člověku nenáležitou:

Řekl jsem: Běda mi! Jsem ztracen!
Vždyť jsem člověk nečistých rtů...
a mé oči spatřily Krále Hospodina zástupů. – (Iz 6,5)

BŮH. Antropomorfní vizuální obraz, kterým se pokouší přiblížit božství posluchačům, je v protikladu k deuteronomistickému zákazu zobrazování Boha. Tuto smělost z hlediska starozákonního textu ospravedlňuje potřeba zdůraznit, že autorem následujícího výroku je Pán JHWH – Král Izraele, ne prorok. Další smysl ovšem obraz přijímá z pohledu na starozákonní Písmo jakožto řadu předobrazů, symbolicky zpodobujících tajemství Boží trojice. Z tohoto pohledu se starověký, pohanský literární obraz božského Otce, pročištěný sítím monoteistické víry, stává přijatelným základem vizuálního vyjádření, které křesťanu dovoluje skutečnost, že tento jediný, svrchovaný Bůh přijal lidské tělo.

Boží postavu všichni identifikují jako Boha Izraele (h^w"hy>), jen Daniel používá ve Starém zákoně ojedinělé epiteton !ymiAy qyTi[;.⁴⁴⁶ Postava velebného

⁴⁴⁶ Doslova „starý, pokud jde o dni“ (LXX palaiō.j h`merw/n). V podobném smyslu úplnější frázi mluví hebrejský text o Abrahámovi: „stařec pokročilého věku“, ~ymiY"B; aB' !qez" (Gn 24,1), o

starce v čele shromáždění však je ve starověku běžná (Iz 9,14).⁴⁴⁷ Věk (vous)⁴⁴⁸ se chápe jako záruka moudrosti a důvod úcty (Lv 19,32; Job 32,7). V ugaritských mytologických zlomcích má svrchovaný božský vládce podobné epiteton *ab šnm* (KTU 1.4 IV 24 aj.), které se většinou překládá jako „otec let“.⁴⁴⁹ Henochova apokalypsa vypovídá o Bohu v termínech náboženské víry podobnými atributy velebné věkovitosti: Král věků (o` basileu.j pa,ntwn tw/n aivw, nwn Hen 12,3), Ten s „hlavou dnů“ (Hen 46,1; 47,3, 60,2)⁴⁵⁰, Veliká Sláva (h` do,xa h` mega,lh Hen 14,20).⁴⁵¹ Vliv Henochových spisů na formulace Danielovy vize není nemožný vzhledem k starší dataci kumránského fragmentu Knihy strážců. Základ epiteta pána času, ať už *ab šnm*, !ymiAy qyTi[; nebo Král věků a Hlava dnů, patrně pochází ze společné starobylé tradice svrchovaných božských atributů, jež nacházejí odezvu v typických žalmových epitetech: Král věků (~l'A[%l,m,, 10,16) a Král slávy (dAbK'h; %l,m, 24,7-10).

V Izajášově vidění (v. 1, 8 a 11) se vyskytuje zástupný titul yn"doa], který je v knize Izajáš doložen častěji.⁴⁵² Serafové Boha nazývají Pán zástupů (tAab'c. hw"hy>, v. 3). Toto Boží jméno se ve Starém zákoně poprvé objevuje v souvislosti se

Davidovi a Jobovi: „stařec, sytý věkem“, ~ymiy" [b;f'w> !qez" (1 Kron 23,1; Job 42,17). Podle terminologie některých žalmů a Bárúchova apokryfu však lze v řeči o Bohu tento výraz chápat jako božský atribut odkazující k věčnosti (lae hT'a; ~l'aA[-d[; ~l'A[me Ž 90,2; bveyE ~l'A[l. hw"hyw: Ž 9,8; o` aivw, nioj l Bar 4,10; 14,20).

⁴⁴⁷ Nedochovaná Feidiova socha Dia z Olympie (5. stol. př. Kr.) měla zpodobovat vládce řeckého panteonu jako mocného muže s vousem, sedícího na trůnu. Socha je známá z Pausaniova popisu (Hellados periégésis – Cesta po Řecku, 5.10–11). Také ugaritský El je na soškách z Ras Šamra zpodoben poněkud naivním stylem jako starší, vousatý muž, oblečený v dlouhém plášti s lemem, na hlavě má špičatou korunu, pravice žehná otevřenou dlaní, v levici patrně držel odznak moci. Takovou podobu má několik ikonograficky příbuzných artefaktů: bronzová soška z muzea v Damašku (Nouveaux Témoignages 7, fig. 3, tab. 2; ANEP, fig. 826), vápencová soška na trůnu z muzea v Lázakiji (CORNELIUS, The Iconography of Ugarit, fig. 10, 588), vyobrazení na stéle z muzea v Aleppu (ANEP, fig. 493).

⁴⁴⁸ Hebrejský výraz pro vous, stáří a úlohu představeného je podle etymologie stejný – !q'z", !qez". Cf. Ž 133,2; 1 Král 8,1 aj.

⁴⁴⁹ „The father of years“ – Bauer, Gibson, del Olmo Lete, de Moor, Collins. Plurál *šnt* je ovšem v ugaritštině doložen ve tvaru feminina *šnt*. *Šnm* se v souboru KTU nachází kromě předmětného dokladu jednoznačně jako plurál ještě v 1.19 IV 14-15. Někteří badatelé proto navrhují alternativní etymologie a výklady: od kořene *ŠNY „měnit, mítet“ – „pomíjející, i.e. smrtelníci“ v paralelismu k *ab adm* (Eissfeldt); nebo *ŠNY (ar. سنى) „být vysoko“ anebo *ŠN' (سنا) „zářít“ (Pope) – „otec Vznešených / Zářících“, tj. nebeských bohů (Pope, Oldenburg, Pardee, Wyatt). Gordon chápe výraz jako singulár vlastního jména – „otec Šnemův“ (Jitřenka). Podrobněji POPE, El in the Ugaritic Texts, 33; WYATT, Religious Texts from Ugarit, 46, pozn. 39; COLLINS, Daniel: A Critical and Historical Commentary (1993), 290.

⁴⁵⁰ Řecké texty obsahující toto jméno chybí. Charles překládá z etiopského znění „the One who had a head of days“. CHARLES, APOT 2, 214.

⁴⁵¹ Cf. COLLINS, Daniel (1993), 300.

⁴⁵² 44x, většinou ve spojení s tetragramem: ^adonāi ^elohīm – hwlh> yn"doa] (Iz 7,7 aj.).

svatyní v Šílo, kde stála archa smlouvy tohoto Božího jména (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2). Pánu zástupů zasvětil své město i svůj rod král David (2 Sam 6, 18; 7,26; Ž 48,9) a věrnost jeho smlouvě hrdinsky dosvědčil prorok Eliáš (1 Král 18,15.22). V Izajášově knize zaznívá nová dikce – den, kdy Pán zástupů potrestá protivníky a požehná zbylým z Izraele (Iz 1,24; 2,12). Toto téma rozvíjí obraz zničení zvířat a předání moci svatým z Danielova proroctví. V žádném ze starozákonních obrazů nebeského shromáždění se neobjevuje výraz Elohim. Kromě hypotézy o jahvistickém prameni tu může být důvodem i obava, že kanaánský substrát s sebou ponese i zlehčující, parodický tón literárního mýtu, známý z Ilimilkových ugaritských zlomků o Elovi a jeho božské rodině. Ostatně Jobovo proscénium se mu dost nebezpečně přibližuje.

SEDÍCÍ NA TRŮNU. Středem všech výjevů je Boží trůn. Izajáš výslovně označuje Boha jako Krále (Iz 6,5). V proscénium k Jobovi sice zmínka o trůnu není, ale koncepce dění jej naznačuje: Boží synové „předstoupili“ před tvář Pána, jak jinak než sedícího. Výrazně formuluje svrchovanou a univerzální autoritu Božího trůnu žalm: „usedl na svatém trůně jako vládce národů“ (Ž 47,9).

Postava na trůně vyniká velebností: lem roucha se vlní a splývá s dojmem vonného dýmu, plnicího chrám při bohoslužbě (Iz), běloskvoucí zevnějšek – šat, vlasy – propůjčuje postavě nadpozemský, věčný charakter.⁴⁵³ Esenciální věčnost naznačují i Danielova metaforická epiteta Věkovitý. Postava tak přesahuje pozemská měřítka, ale přece má pevné atributy i na zemi, vyjádřené v pojmech slávy a svatosti. Navíc, jak zdůrazňuje proscénium k Jobovi, je dárce požehnání, jež se projevuje jako bezpečí a hojnost. Satan je přirovnává k ochranné zdi. Jinde ve Starém zákoně zeď představuje ochranu vinice před zvěří nebo města před útokem nepřátel. Jde-li o Božího vyvoleného (Izrael), sám Pán staví ochrannou zeď jako pro vinici (Iz 5,2 LXX) a jako opevněné město k záchraně, opatřené hradbami a valem (Iz 26,1). Vyprávění o Jobovi uvádí požehnání jmenovitě: nárůst majetku, mnoho synů a dcer,⁴⁵⁴ věrní přátelé (Job 1,2-3; 2,11).

SOUDECE. Postava soudce je autorem údeľu jednotlivce (Achab, Job), národa (Judsko u Izajáše) i světa (Dan), ač předává exekutivní moc Synu člověka a svatým (Dan). Z jeho

⁴⁵³ Henochova postava Slavného je oděna rouchem skvoucím jako slunce, bělejším než sníh. Okolo něj žhne oheň, a plamen hoří i před ním, takže se k němu nelze přiblížit. (Hen 14,20-22).

⁴⁵⁴ Sedm synů a tři dcery, obojí čísla navozují představu plnosti. Podobné bájně hojnosti se těšil právě vyvolený patriarcha Jakub – Izrael. Cf. Gn 30,43; 33,5.

rozhodnutí pochází protiklad požehnání, jako trest za zpupnost lidského vládce (Achab, Danielova „zvířata“) a za apostazi lidu (Izajáš). Ve starozákonní teologii smlouvy o Boží vládě platí jednoduché univerzální schéma: věrnost znamená život, porušení smlouvy přináší smrt. Kniha Izajáš však přidává k trestnímu výroku ještě dodatek (v. 13) o záchraně „zbytku“ Izraele, který rozvíjí předobraznou linii Nóachovy a Lotovy rodiny, vysvobozené pro osobní spravedlivost a věrnost. Tragédii spravedlivého Joba v tomto kontextu – a díky zvěsti nesourodého Prologu – lze vidět jako symbolickou zkoušku autentického životního postoje. Je to návazný tón v linii záchranu spravedlivých, ale překonává limity starověkého neosobního determinismu.

OBKLOPEN „ZÁSTUPEM“. Trůnící Boží postava je obklopena bytostmi s nadpozemskými atributy. Sám pojem ab'c' – družina, zástup – má poněkud široké významové spektrum a bude o něm pojednáno. Michajáš jej výslovně označil jako „nebeský“ (~yIm;V'h; ab'c. 1 Král 22,23), čímž podložil analogické pravidlo celkového základního obrazu, v jehož jednotlivých variantách jsou jmenováni serafové (Iz), Boží synové (Job), nesčetné tisíce (Dan),⁴⁵⁵ duch (1 Král), Satan (Job). „Svatý Pán zástupů“ v těchto suprahistorických okolnostech implikuje „nebeských“.

Pojem hvězdné družiny je známý z egyptského i mezopotamského kultického prostředí: devatero Velkých bohů září při východu slunce, který zároveň signalizuje vzejítí božské a královské vlády: „Re vychází nad obzor, devatero Velkých bohů září“ (PT 268/370a Venis). Shromáždění Velkých bohů kolem svého božského Otce připravuje nadcházející kosmickou událost.⁴⁵⁶ Přírodní živly jako družina bojovníků doprovázejí Marduka v jeho útoku proti vzbuřivším se silám chaosu.⁴⁵⁷ Zatímco Michajáš ve strohé, zkratkovité charakteristice Pána nezmiňuje jedinou souvislost s živly, Izajáš přidává dramatickou vsuvku o mimořádném pohybu: chvění země, dým naplňující prostor. Toto drama hmoty ovšem způsobuje Boží zjevení. Ezechielovy obrazy theofanie s vírem ohnivých bytostí (Ez 1, 13-21) a z nich vycházející Danielova vize už líčí průvodní drama živlů v samostatných dějových záběrech: trůn

⁴⁵⁵ Henoch také uvádí desetitisíce před „Slavným“, ale dodává – „on však nepotřebuje žádného rádce“. Mimoto jsou u něho také Nejsvětější z andělů, kteří ho nikdy neopouštějí (oi` a[gi oi tw/n avgge, lwn Hen 14,23-24). V Janově zjevení je kolem trůnu čtyřiačtyřicet jiných sedadel a na nich sedí starci v bílém šatu se zlatými korunami na hlavách (Zj 4,4).

⁴⁵⁶ Anšarova božská rodina Igigiů sestavuje při hodovním shromáždění tabulky osudu pro Marduka, který je vyslán do boje s Tiámat. Enúma eliš III, 126-138.

⁴⁵⁷ Marduk, naplněný ohněm, usedá na bouřný vůz tažený čtyřspřežím a sestupuje s doprovodem hromu, blesku, čtyř větrů světových stran a sedmera vichrů. Enúma eliš IV, 39-60.

sálá ohnivými plameny, oheň mihotá v kruhovém pohybu, jímž nese trůn, od něj se spouští hořící řeka (Dan). Pozdní apokalyptika nechává tyto motivy převládnout a jimi charakterizuje božství.

Viděl jsem vznešený trůn,
vypadal jako z křišťálu a jeho kola jako zářící slunce...
zpod trůnu vytékal proud žhoucího ohně. – (Hen 14,18-19)

...trůn obepínala ze všech stran duha jako smaragd ...
z trůnu vyrážely blesky, hlasy a hromy,
před trůnem hořelo sedm ohnivých pochodní.
A před trůnem se prostíralo jakoby průzračné moře jako křišťál
a uprostřed na čtyřech stranách stály u trůnu čtyři bytosti
plné očí vpředu i vzadu... – (Zj 4,3b.5a)

Výjev připomíná starobylý obraz z rituálu apoteózy vládce v textech pyramid: vládce onoho světa usedne v čele stálic na pevném trůnu při svěžích vodách (PT 537/1301a-c Pepi 281).

1.1.2 Boží jméno: El – JHWH

Souhra Božího jména podle Mojžíšova zjevení (JHWH, Ex 3,6.14) a starobylých kanaánských božských epitet svědčí o ztotožnění Boha sinajské smlouvy (JHWH) a kanaánského pojmu božství El v jeho místních hypostazích ('*Ēl c^e vā'ôt* v Šílo, '*Ēl b^e rît* čili '*lōhē Jiśrā'ēl* v Šekemu, '*Ēl Bēt'ēl* v Bételu, '*Ēl 'Eljôn* v Jeruzalémě).⁴⁵⁸ Zatímco starozákonní nauka otevřeně atakuje Baala, Elovo jméno není eliminováno ani ve vlastních jménech, ani jako Boží apelativum.⁴⁵⁹ Ugaritské mytologické zlomky ve shodě se starozákonními obrazy představují Ela jako svrchovanou autoritu kosmického i místního dění: El král – otec let (*mlk ab šnm* KTU 1.4 IV 24 aj.), tvůrce stvoření (*bny bnwt* KTU 1.4 II 11 aj.), otec lidí (*ab adm* KTU 1,14 I 37 aj.). Také predikáty ugaritských theoforických jmen s komponentem *il* vypovídají stejně jako starozákonní atributy JHWH: je otec, král, pán, skála, pokoj, vznešený, silný, slitovný, který mluví,

⁴⁵⁸ Debata o ztotožnitelnosti pojmů JHWH a El probíhá od počátků historické kritiky Písma až k současné religionistické reflexi. Diskusi do sedmdesátých let shrnul Conrad L'HEUREUX, Rank among the Canaanite Gods, 53-59, do roku 2000 pak Mark SMITH, The Origins of Biblical Monotheism, 135-148.

⁴⁵⁹ Cf. EISSFELDT, El and Yahweh, 16. Ojedinelé zůstalo extrémní stanovisko Friedricha DELITZSCHE, který zhodnotil biblické ztotožnění Boha Izraele s Nejvyšším duchem světa (der Weltgeist) jako univerzalistický sebeklam starozákonních proroků, v duchu německého filosofického idealismu popřel starozákonní zjevení i jednotu biblického kánonu obou Písem a postavil Starý zákon na úroveň mezopotamských náboženských textů. Cf. Die Große Täuschung I, Stuttgart – Berlin: Deutsche Verlagsanstalt, 1920-1921, 72-76.

soudí, přikazuje, tvoří, množí, dává, žehná, slyší, pomáhá, odpouští, volí si služebníka, oblažuje, zachraňuje, pamatuje, žije.⁴⁶⁰

Etymologie jména El je nejistá, ač toto božské apelativum používají téměř všechny semitské jazyky. Hypoteticky může obsahovat kořen 'wl (být v čele, být silný) a vyjadřovat božský atribut, nebo jako demonstrativní partikule ('l) zastupovat tabuizované Boží jméno⁴⁶¹, anebo jakožto biradikální slovo označovat specifický pojem „bůh“⁴⁶². Kompozita jako 'ēl 'eljôn⁴⁶³, 'ēl bēt'ēl, 'ēl 'ōlām, 'ēl 'lohē jisra'ēl v biblické integrující dikci znamenají „Vznešený“, „Bůh z Bételu“, „Věčný“, „ten, který je Bohem Izraele“, ač původně patrně označovala boha místního kultu. Jméno El (Il) je v ugaritských mytologických textech použito jako proprium k pojmenování nejvyššího boha panteonu – to patrně zakládá jeho ztotožnitelnost s jediným Bohem Izraele. Ve starozákonních textech se výraz laE většinou používá jako apelativum k JHWH.⁴⁶⁴

Jahwe je 'ēl, který *stvořil svět* (ar'B' Gn 1.1nn), *otec* svého lidu Izraele (Iz 63,16).⁴⁶⁵ Izajáš ve své modlitbě zdůrazňuje, že Boží otcovství je věčnou plností toho, co představuje lidský praotec rodu (Abrahám, Izrael): je věčně živý, aby stál při svém lidu, a je původcem existence člověka (Iz 64,8). I pojem *věčný král* (~l'A[%l,m, Jer 10,10; Ž 10,16) sahá za limity běžné lidské vlády, ač výraz 'lm ve starších textech může znamenat spíše fyzický běh světa (rAD Ž 145,13) než transcendentní věčnost.⁴⁶⁶ O Boží *moudrosti* debatuje Job (~k'x'...lae Job 9,2.4) a v archaické dikci ji páruje se svrchovanou exekutivní mocí.⁴⁶⁷ Také Izajáš v šestici výroků o projevech Božího ducha

⁴⁶⁰ Katalog predikátů uvádí POPE, El in the Ugaritic Texts, 18.

⁴⁶¹ POPE, El, 22-24.

⁴⁶² SMITH, The Origins of Biblical Monotheism, 135.

⁴⁶³ Adjektivum odvozené od základu 'al.

⁴⁶⁴ Jako proprium je užíváno spíše v poetických knihách (Žalmy, Job, Deuteroizajáš). Zřejmě působilo lokálním či archaickým příznakem. Podle Albrightova výzkumu vlastních jmen náležejí theofora s komponentem 'ēl do historicky starší vrstvy starozákonního textu. ALBRIGHT, Yahweh and the Gods of Canaan, 164.

⁴⁶⁵ V babylonském mýtu o stvoření je svrchovaný bůh nazván konstantním epitetem „otec, který jej (božského protagonistu) zplodil“; *abišu... abi alidišu* (Enúma eliš II, 8-9). Stejně tak v ugaritských textech: *abh il mlk d ykknh* (KTU 1.4 IV 48; cf. též terminologie v Dt 32,6 ^n<n>koy>w: ^f.['(aWh ^n<Q' ^ybia' aWh).

⁴⁶⁶ *Mlk 'lm*, věčné kralování, je v KTU 1.2 IV 10 přisouzeno Baalovi. Párový výraz *drkt dt drdr*, vláda po všechna pokolení, podtrhuje aktuální exekutivu ve světě. Frazeologie Žalmu 145,13 o JHWH je stejná (rAdw" rAD-lk'B. ^T.l.v,m,m,W ~ymil'[o-lk' tWkl.m; ^t.Wkl.m;) a používá ji i Daniel (lB;x;t.ti al'-yDI HteWkl.m;W hDe[.y< al'-yDI ~l;[' !j"l.v' HnEj'l.v' 7,14).

⁴⁶⁷ Podobně spojuje moudrost a moc Elova Ašera (*Atrt*): „tvůj výrok, Ele, je moudrý (*hkm*), moudře jednáš se světem / jsi navěky moudrý ('lm), tvůj výrok zajišťuje šťastný život (KTU 1.4 IV 41-42)“. Ironické tóny v ugaritských mytologických zlomcích lze vysvětlit pozdním, literárním zpracováním tradičních, starobylých epitet do literárního eposu, jehož charakter je světský (podobně lehkými tahy kreslí podoby bohů Homér v Iliadě). Predikáty odrážejí původní povahu Elova božství, zatímco literární

ve světě uvádí v jedné řadě moudrost a uskutečňující sílu (hr'Wbg> Iz 11,2). Čtvrtý atribut Božího milosrdenství je ve starozákonním kontextu spojen s Hospodinovou smlouvou a nevěrností lidu (Ex 34,6; Ž 85,15; Dt 4,30 aj.): **slitovný** (~Wxr;) netrestá provinění (Ž 78,38), **milostivý** (!WNx;) odpovídá na volání zkroutěného (Ž 116,5-6 aj.), **shovívavý** (~yIP:a; %r,a,) místo spravedlivého trestu čeká na pokání (Joel 2,13), **laskavý** a **věrný** (tm,a/w<w> ds,x,-br) zajišťuje bezpečný život (Ž 33,5; 85,11; 103,4).⁴⁶⁸ Běžné starověké božské epiteton „býk“ starozákonní texty eliminují⁴⁶⁹ nejen jako hrubě thériomorfní vyjádření, ale především z důvodů ikonické bohoslužby (Áronova socha býčka, Ex 32,3-4) a anathematizovaného kultu plodnosti (Ez 8,15a o oplakávání Tammúze). Bůh je naprosto jiný než hmotné idoly, je pravý a živý (~yYIx; ~yhil{a/ Jer 10,10). Fakt ztotožnění JHWH s obecněji srozumitelným pojmem El je projevem starozákonní univerzalistické linie víry: Bůh je Bohem všech.⁴⁷⁰ Tato linie, stejně jako předchozí krok konvergence božských atributů, neproběhly ani najednou, ani plošně,⁴⁷¹ ale postupují uvnitř starozákonního korpusu k definici univerzálního pojmu božství.⁴⁷²

útvár dochovaný na tabulkách ji znevažuje. Ašeřina ironicky lichotivá intervence u Ela (KTU 1.4 V 4-5) je jen formálně uctivější než otevřeně hašteřivý tón Héřina výstupu s Diem (Ilias I, 536-569) – obojí obraz satirizuje Elovu svrchovanost.

⁴⁶⁸ V ugaritských textech je El bez odkazu nositelem konstantních epitet *ltpn il d p'id* (KTU 1.1 IV 13 aj.); jeho poněkud nestálá laskavost vůči Baalovi se projevuje tím že svoluje ke stavbě královského paláce pro Baala.

⁴⁶⁹ Patriarchální Boží jméno *bqo[]y: rybia* (Gn 49,24; Iz 1,24; 49,26; 60,16) metaforicky pojmenovává siláka, vůdce bojovníků (cf. ~y[iroh' ryBia; 1 Sam 21,8). Zcela jasný není ani příměr s rohy divokého býka (~aer> Nm 23,22) o Bohu ('ēl), který vyvedl lid z Egypta. Kult býčích inkarnací boha se zřetelně datuje v oblasti nilské delty od Nové říše (Apis v Memfidě, Mnevis v Héliopoli, Serapis). Zemřelý a zbožštělý král je už Textech pyramid titulován „Nebeský býk“ (k3. pt PT 273/397a). Jméno babylonského Marduka – válečníka bohů obsahuje znak pro býka (^dAMAR.UTU, sluneční býček). El ugaritských zlomků má konstantní epiteton *tr il* (KTU 1.1 III 5 aj.). Všechny tyto konotace starozákonní texty opomíjejí, nebo přímo odsuzují. Na Áronovu kultickou recidivu vzpomíná výrok žalmu jako na paradeigma apostaze: „zaměnili Slávu svého Pána za podobu býka, který žere trávu“, Ž 106, 19-20.

⁴⁷⁰ O elistické teologické koncepci více L'HEUREUX, Rank among the Canaanite Gods, 50.

⁴⁷¹ Zajordánské kmeny jméno JHWH nepoužívají. Epigrafické evidence v Dér 'Alla a edomská propria dosvědčují Elův kult. SMITH, The Origins of Biblical Monotheism, 139.

⁴⁷² Elův původní primát v Izraeli dosvědčuje jednak uchování starobylého theofora *Jisrā'ēl*, jednak polyteistický výklad Božího shromáždění v Dt 32,8-9 podle LXX a 4QDeut, kde JHWH vystupuje jako jeden z Elových synů. Podle Marka Smitha se Jahwe jako jeden z Elových synů postupně proměnil ve svého otce podle paradigmatu konvergence božských identit do jedné postavy. SMITH, The Origins of Biblical Monotheism, 143-144. Dynamistický model proměnlivosti kontur lze však uplatnit v polyteistickém smýšlení, například na egyptském religionistickém materiálu. (Cf. ASSMANN, Egypt: Theologie a zbožnost rané civilizace.) Monoteistický pohled reflektuje spíše metafyzické konstanty odkazující *per analogiam* k absolutnu a eliminuje pohyby, které by toto úsilí strhávaly k horizontálnímu vjemu.

Při srovnávání atributů Ela a Jahwe se uplatňuje buď úhel pohledu z širších kanaanských reálií, nebo z výsledné starozákonní teologie.⁴⁷³ První směřuje k mytologizaci a pohanské reliktuře starozákonních vyprávění o Bohu. Krajiní mez mytologické strukturální komparace představuje Oldenburgův hypotetický mýtus o sesazení Ela a jeho svržení do podsvětí,⁴⁷⁴ který vyvolal další hypotézy o Elovi jako podsvětním božstvu, postavené na základě lokální terminologie ugaritských textů a na Filónově verzi kanaánské mytologie (*Phoenicum historia*). Starý zákon nepotvrzuje takovou translukaci, naopak obraz Boha (JHWH – El) je absolutní, transcendentní a výsostný⁴⁷⁵.

Ze starozákonní terminologie je patrná postupná definice božství z tradičních vyjádření, inkorporací adekvátních pojmů a eliminací nehodících se. Na prvním plánu se nabízí nomádský pojem Bůh otců. V příbězích patriarchů je nazýván apativem a jménem toho, jemuž se zjevil: Bůh mého otce (ybia' yhel{a/), Bůh Abrahámův (Gn 31,42 aj), nebo jiným epitetem: Hrozný Izákův (qx'c.yI dx;p; Gn 31,42); Silný Jakubův (bqo[[]y: rybia] Gn 49,24); Bůh Izraele (Gn 33,20).⁴⁷⁶ Jméno JHWH se poprvé objevuje i s výkladem ve známé pasáži o zjevení Mojžíšovi (Ex 3).⁴⁷⁷ V egyptském a sinajském prostředí je svědectví o monoteistické víře velmi silné, s výjimkou kolize s Áronovým kultem býčka. Eliminace jinak běžného býčího symbolu je jedním z typických rysů starozákonního náboženství, nejspíše pro souvislost s obřady plodnosti.⁴⁷⁸ Elovo konstantní epiteton *tr il* se o Bohu Izraele neuzívá. Théiomorfni zpodobování Boha je anathematizováno. Zápas se synkretismem probíhá v celých

⁴⁷³ Současný spor o dataci starozákonního monoteismu se pohybuje v extrémech mezi Mojžíšovou dobou, Jóšijášovou reformou, exilním hnutím evidentním z výroků Deuteroizajše a definitivní poexilní formulací. Cf. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 228-230.

⁴⁷⁴ OLDENBURG, *The Conflict Between El and Baal in the Canaanite Religion*, 183-4. Hypotéza se opírá spíše o Hésiodovu Theogonii a Filónovu verzi fénické mytologie (Eusebius, *Praeparatio euangelica* 1.10.15-29). Oldenburg vysvětluje, že zatímco El po vzoru Kronově v souboji s Baalem podlehl, jak naznačují ugaritské zlomky, Jahwe v souboji s ním zvítězil, jak dokládá starozákonní text.

⁴⁷⁵ Ž 2,4; 115,3a aj.

⁴⁷⁶ Přehled diskuse Conrad E. L'Heureux. Podle Oldenburga a Crosse byl El-Jahwe od počátku uctíván jako jediný Bůh patriarchů. Crossova hypotéza o predikativní funkci tvaru *jwhh* (Ex 3,14) v hypotetické větě *'Il du yahwî šabaôt*, „El, který stvořil zástupy“ však nebyla přijata. Elové atributy se začaly přiřazovat Bohu Izraele od doby soudců a v průběhu monarchie. L'HEUREUX, *Rank among the Canaanite Gods*, 59. V předmonarchické době nejsou doložena jahvistická theoforická jména. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 16.

⁴⁷⁷ Na základě výroků v Sd 5,4-5; Dt 33,2; Hab 3,3 a archeologických nálezů ze Sinaje se spekuluje o jižním, mimopalestinském původu jména JHWH, v oblasti Hidžázu, Midjánu či Káděš Barnea). Cf. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 15. Mark Smith navrhuje trasu postupu podle Sd 5,4-5: Seir, Edóm, Teman, Sinaj. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 145.

⁴⁷⁸ Illicitní nákras na nádobě z pevnosti Kuntillet Adžrud zachycuje starobylé rituální motivy včetně býčka, a to v souvislosti s požehnáním JHWH. KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, 238-239, fig. 220.

kanaánských dějinách Izraele. Ve starozákonních textech se projevuje konvergencí transcendentních božských atributů Ela (a v rané monarchické době zčásti i Baala⁴⁷⁹) a eliminací inferiorních a antropomorfních kvalit, které jsou v protikladu k přesazné věčnosti. Starozákonní zvěst má ve srovnání s kanaánskými mytologickými texty výrazně duchovní rozměr⁴⁸⁰, ačkoli praxe pozemského života je ve vyrovnaném poměru k eschatologickému výhledu, na rozdíl od pozdějších starozákonních exegezí.

Starozákonní poselství výlučného monoteismu zní jednoznačně a představuje nosník pozdější trojice monoteistických náboženství. Paralelní synkretistická linie je protihráčem, odsuzovaným v kanonických textech, avšak patrně pevně zakotveným mezi izraelskou populací v průběhu celých jejích dějin, jak ukazuje starozákonní kritika ditheismu a polytheismu i pozitivní archeologické nálezy z izraelského a judského území.⁴⁸¹ Kulty spojené s cyklickou obnovou plodnosti jsou ve Starém zákoně mimo sféru konvergence. Na pokraji polyteismu osciluje pojem Božích synů, Božího zástupu a Božího shromáždění, který je explicitně vztažen k *JHWH e^eva'ô^t (sabaoth)*. Profétie předexilní doby postupující synkretismus tvrdě odsuzovala, ač někteří proroci, jako Michajáš ben Jimla či Izajáš, použili při formulaci Božích výroků tradiční kanaánské pojmy.⁴⁸² Bůh je ve všech vizích kromě Danielovy uveden jménem JHWH, a tím je zcela jednoznačně spojen s tradicí starozákonní monoteistické víry od Mojžíše dále (Ex 3). Tuto víru velmi přesně formuluje pomocí dalších tradičních atributů Izajáš v kontextu „evangelia“ o spáse Izraele skrze Hospodinův zásah, jímž provede svůj dříve stanovený soud: JHWH – Král Izraele a jeho vykupitel, Pán zástupů, první a poslední, žádní bohové nejsou nad něho (Iz 44,6).

1.1.3 Královské atributy Boha

⁴⁷⁹ Theofanie v bouři a živelné pohromě, jak ji zmiňují rané rané bojové písně (Sd 5,3-5.20; Ex 15,3-8). Podle Marka Smitha nejde o Baalovy atributy, ale o charakter záplavových dešťů v pouštních oblastech, odkud theofanie JHWH pochází. Cf. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 146.

⁴⁸⁰ O tom svědčí základní nároky: anikonický kult, eliminace antropomorfismu, potlačení praktik plodnosti a pozoruhodný důraz na nepalestinské kořeny Starého zákona. Cf. SMITH, *The Early History of God*, 156.

⁴⁸¹ Párové vnímání božství, běžné ve starověkých kulturách (*II – Attart* ugaritských zlomků), spojuje v lidovém kultu Baala s Ašerou (*hr'vea]h'* LXX překládá metonymicky „háj“ *to. a;lsoj*, 2 Král 21,7 aj.). Ještě méně zřejmá je evidence z Kuntillet Adžrúd o požehnání skrze JHWH a jeho ašeru. DEVER, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, 140-145. Je zřejmé, že spojením Ela a JHWH v kněžských formulacích lidový kult doplnil ašeru i k JHWH. Cf. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 142.

⁴⁸² Mark Smith postuluje paralelní vývoj monoteistického a synkretistického jahvismu v izraelském prostředí. SMITH, *The Early History of God*, 146.

Zatímco pojem božství sestupuje do lidské zkušenosti shůry a přirozená přirovnání jej postihují pouze nedokonale, pojem královské vlády vykazuje opačný pohyb: od sekulární praxe směřuje k jejímu transcendentnímu koření. Proto se v kultu užívá o Boží vládě královská symbolika ze světského inventáře. Patří k ní královské tituly a regálie.

Hebrejský výraz $\%l,m$, se v Hexateuchu a Knize soudců používá o vládcích okolních zemí a podle 1 Sam 8,5 byl odtud převzat do izraelského užití místo termínu „soudce“ (jpeVo).

Významové pole semitského kořene *mlk* zahrnuje pojem rádce (akkadské *mālikum*) i vlastníka (ملك), před jehož uzurpující mocí varuje prorok Samuel:

Takové bude právo krále, který nad vámi bude vládnout. (~k,yle[] $\%l\{m,yI$) – vezme vaše syny za vozataje a jezdce a jako běžce před svými vozy. Ustanoví si velitele setnin a oddílů, vezme si oráče na svá pole a žence na svou sklizeň, výrobce zbraní a válečných vozů. Vaše dcery pro něj budou připravovat vonné masti, pokrmy a chléb. Vezme vám vaše nejlepší pole, vinice a olivy a dá je svým služebníkům. Bude vybírat desátky z vaší sklizně a z vašich vinic a dá je svým eunuchům a otrokům. Vezme vám vaše služebníky a služky, vaši nejlepší mládež, vaše osly, aby sloužili jemu. Vezme si desetinu z vašich stád a vy mu budete sloužit. Tehdy budete naříkat kvůli králi, kterého jste si zvolili, a Hospodin vás nevyslyší. – (1 Sam 8,11-18)

Hebrejská forma *melech* je bez jmenovité souvislosti doložena už v Jakubových požehnáních ($\%l,m,-yNEd;[]m$; „královské lahůdky“ Gn 49,20). V biblické chronologii se první pojem královské vlády přičítá mezopotamskému legendárnímu héroovi Nimrodu (Gn 10,8-10). Propria s komponentem *mlk* jsou v semitském prostředí hojně doložena: *Abjmlk*, *Ilmlk*, *Mlkqrt* aj.

Podle biblického vyznání je výlučným králem Izraele i celého světa JHWH a kolizi se sekulární koncepcí královské vlády deuteronomistická historiografie a prorocká literatura kritizuje:

Řekli mu (Samuelovi): „Zestárl jsi a tvoji synové nechodí po tvých cestách. Dej nám krále, aby nás soudil, jako (mají) jiné národy.“ Samuela to rozhněvalo... a modlil se k Hospodinu. Hospodin mu řekl: „Poslechni, co lid říká. Neodmítli tebe, ale odmítli mne jako krále.“ – (1 Sam 8,5-7.11-18)

Žalmy o králi JHWH s titulaturou **Král věků** (~l'A[$\%l,m$,, 10,16), **Král slávy** (dAbK'h; $\%l,m$, 24,7-10), **Král celé země** (#r,a'h'-lK'-l[; lAdG" $\%l,m$, 47,3.8) liturgicky potvrzují věrnost theokratické smlouvě:

Řekněte mezi národy: Hospodin vládne ($\%l'm' hw''hy>$),
upevnil svět, že nezakolísá, soudí národy spravedlivě. – (Ž 96,10)

Slovní vyjádření některých žalmů připomíná obřadní formule mezopotamských královských rituálů: zvolání %l;m, hw"hy> (%l;m' hw"hy>) v incipitech královských žalmů (93, 97, 99) má paralelu v babylónských a asyrských obřadních aklamacích: „Marduk (Ašur) je král!“⁴⁸³ Tato skutečnost vedla k teorii existence podobného novoročního obřadu v Izraeli,⁴⁸⁴ při němž Král Hospodin sestupuje, usedá na trůn (Ž 47,9b) a ujímá se vlády. Hypotéza o izraelském intronizačním obřadu je sice pro nedostatek přímých dokladů sporná stejně jako aktuální, přítomný význam perfekta %l;m⁴⁸⁵, ale důraz na Boží svrchovanost je konzistentní s biblickou výpovědí, stejně jako logický důsledek, že Bůh ustavuje královskou vládu:

Ustanovil jsem svého krále na Sijónu, hoře své svatosti. – (Ž 2,6)

Boží svrchovaná vláda limituje moc pozemské královské správy, jak poučuje Danielův příběh o Nebúkadnessarovi:

Z nebe se ozval hlas: „Toto je ti určeno, králi Nebúkadnessare – tvá královská moc ti byla odňata... dokud neuznáš, že Nejvyšší (ay"L[i]) je vládcem nad královstvím lidí a dává je, komu chce“. – (Dan 4,28-32)

Transcendentní a absolutní povahu božského krále zdůrazňuje řada dalších epitet, které jej charakterizují jako svrchovaného vládce světa:

Hospodin je výsostný (!Ayl.[,]) a hrozný,
veliký král nad celou zemí. – (Ž 47,3)

Zvedněte brány, své klenby, zvyšte se, vchody věčnosti, ať vejde král slávy.
Kdo je ten král slávy?
Hospodin zástupů, on je král slávy. – (Ž 24,9-10)

Naopak péči o pozemské subjekty vyjadřuje metaforická královská titulatura:

Pán (yn"doa)]

Řekl jsem Hospodinu: Ty jsi můj Pán, od tebe mám veškeré dobro. – (Ž 16,2)

Soudce (jpevo)

Nebesa ohlašují jeho spravedlnost, neboť Bůh je soudce. – (Ž 50,6)

⁴⁸³ *Mardukma šarru*, Enúma eliš IV, 28; *Aššur šar*, Texte zum Königsritual I:29.

⁴⁸⁴ Výklad Sigmunda Mowinckela a „Myth-und-Ritualschule“ hledá oporu v babylónských a asyrských rituálech svátku *akitu*. MOWINCKEL, Psalmenstudien; ENGNELL, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East; WIDENGREN, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum; HOOKE, Myth, Ritual and Kingship.

⁴⁸⁵ Mowinckelův překlad „právě se ujal kralování“ je spíše mimořádný. Slovesná forma perfekta vyjadřuje trvalý stav, „kraluje“. Tak většina překladů. Není totiž žádná doba, kdy by Hospodin nekraloval. Cf. WHITELAM K.W., King and Kingship, in: FREEDMAN David Noel (ed.), ABD IV, New York: Doubleday, 1992, 40-48; zde 43.

Bůh je soudce, jednoho poníží, jiného povýší. – (Ž 75,8)
Povstaň, který soudíš zemi, dej odplatu pyšným. – (Ž 94,2)

Pastýř (h[ero])

Slyš, Izraelův pastýři, který vodiš Josefa jak ovce,
zaskvěj se, který sedíš mezi hvězdami. – (Ž 80,2)⁴⁸⁶

Zatímco ugaritské zlomky o Elovi ukazují nebeský svět izolovaně od lidského a prozrazují deistický tón básnického indiferentismu, starozákonní mytologické motivy jsou uvedeny do souladu s kompaktním teologickým pohledem na dějiny. Podobný postoj vyznání přímé kauzality božské vlády v lidském světě časově předchází v „politické teologii“ Nové říše, kdy se královská predikace o bohu stává normou a panovník svěřuje své politické kroky jeho ruce, jak tvrdí v biografických nápisech, a od boha přijímá úspěšné výsledky jako vyjádření osobní přízně. Dějiny *polis* jsou chápány v korelaci s osobním osudem vládců.⁴⁸⁷

1.1.4 Regálie

Ikonické vyjádření božského vládce v předizraelských okolních kulturách je shodné se sekulárním a pokud chybí mytologické narážky, je těžké určit, zda jde o božstvo či krále.⁴⁸⁸ Standardními prvky jsou regálie: trůn, koruna, žezlo. Vládce na nálezech z Ugaritu bývá identifikován jako El, ačkoli chybí mytologické klíče: muž na trůnu, s tiárou s rohy (Býk El),⁴⁸⁹ v dlouhém plášti nebo suknicí s ozdobným lemem. Obě ruce jsou vztažené.⁴⁹⁰ Ikonografické rysy se shodují s egyptským hieroglyfem (božského) vládce i s trůnicími postavami na akkadských pečetních válečcích. Amun v chrámech a hrobkách Nové říše⁴⁹¹ sedí na prostém stolci s nízkým opěradlem, na hlavě má korunu s dvěma vysokými péry, v ruce zpravidla drží *anx*, hůl, nebo přijímá obětiny či žehná.

⁴⁸⁶ Pastýř je jedním z královských titulů v Mezopotámii. „(Marduk) pásal bohy jako ovce“ (Enúma eliš VII, 111).

⁴⁸⁷ Dikce Ramsese II. a III. na vítězných stélách a stěnách karnackého chrámu. „... spoléhám na tvé velké jméno, sytím se tvými úradky, pro tebe konám dobro s oddaným srdcem; ty jsi Pán, jemuž lze důvěřovat...“ Cf. ASSMANN, Ma'at, 266-269.

⁴⁸⁸ Ambivalentní vyobrazení ugaritského „Ela“ na reliéfní stéle z Aleppa a soškách z Damašku a Lázakije (ANEP, fig. 493; 826 a CORNELIUS, fig. 10, 588).

⁴⁸⁹ Také akkadský král Narám Sín na stéle ze Sús (Musée Louvre, Sb 4) má na klobouku rohy. Mohou potvrdovat býčí – vůdcovskou symboliku, nebo také představovat srpek měsíce, a tedy afiliaci k měsíční bohyni Ištar.

⁴⁹⁰ Kamenná stéla z Ugaritu (ANEP, fig. 493) ukazuje zmíněný výjev přijímání oběti, král má dlouhou suknicí, na krku věnec, na hlavě členitou korunu mezopotamského typu, jednou rukou přijímá oběť, v druhé drží kulovitý předmět. Bronzové sošce z Damašku chybí trůn i „žezlo“, zato božským gestem ruky žehná (ANEP, fig. 826).

⁴⁹¹ Karnak, Luxor, Dér el Bahrí, Abydos aj. Cf. trůnicí Amun na špici Hatšepsutina obelisku v Karnaku; překresba KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik, Abb. 348.

Vous je typicky upravený do tuhého tvaru. Za oděv slouží lehká egyptská suknice či tunika. Trůnící božstvo na mezopotamských dokladech je zobrazeno v podobné pozici, oblečeno do dlouhé řasnaté řízy, na hlavě má vrstvenou tíaru, okolo sebe kosmické symboly: půlměsíc, sluneční disk, hvězdu, vodní proud. Vztažená pravice zpravidla drží symbol moci (žezlo, kroužek).⁴⁹² Ikona trůnícího má ve starověkých kulturních velmocích Předního východu patrné konstantní rysy, které mohly dlouhodobě ovlivnit charakteristiku vládce v širším okolí.

Trůn a žezlo jsou jmenovány jako regálie v Mardukově babylonském korunovačním obřadu: shromáždění bohů se klaní, volá „Marduk je král!“, uvádí ho na trůn, vkládá mu do rukou žezlo a *palū*.⁴⁹³ V Izajášově vizi Král JHWH usedá na trůnu, plášť naplňuje prostor.⁴⁹⁴ O koruně ani žezlu však není zmínka (Iz 6,1). Ostatní starozákonní obrazy se spokojují s náznakem usednutí na trůnu. Daniel vyjadřuje transcendenci postavy zářivě bílým oděvem a vlasy (7,9).

Nápadným jazykovým signálem svrchované autority je forma *pluralis majestici*. Ve starozákonním textu se používá standardně u tvaru $\sim yhil\{a\}^{495}$ V přímé řeči Bůh odkazuje sám na sebe singulárním tvarem (např. $hw''hy > ykinOa'$ Ex 20,2), plurálem *majestici* mimořádně u kohortativů v několika soudních výrocích biblických pradějin: o stvoření člověka (Gn 1,26), vyhnání z ráje (3,22) a zmatení jazyků (11,7). Výroky jsou uvedeny singulárním slovesem: $\sim yhil\{a/ / hw''hy > rm,aYOW$: a uzavřeny zprávou o provedení příslibu, také v singuláru.⁴⁹⁶ Podobně mluví sám o sobě Achab ve shromáždění proroků (2 Kron 18,5)⁴⁹⁷ nebo Daniel před Nebúkadnéssarovým soudem (Dan 2,36). Striktně starozákonní exegetická linie vyvozuje závěr o soudním shromáždění andělů kolem Boha, formulovaném analogicky k dobovým zvyklostem královského dvora. V prefigurativní křesťanské exegezi plurál kohortativů naznačuje dílo Boží trojice, od počátku implicitně působící ve stvoření.⁴⁹⁸ V každém případě

⁴⁹² Např. akkadský pečetní váleček z Tell Asmar (IM 15614, Chicago Oriental Institute Publ. No. 619), nebo babylónský kamenný reliéf z Abú Habba (ANET 529).

⁴⁹³ Enúma eliš IV 28-29. Předmět zvaný *palū* je nejasný.

⁴⁹⁴ Podobně Ezechiel popisuje vzácný trůn nad hlavami cherubů, na němž spočívá Boží sláva (10,1-4).

⁴⁹⁵ Singulár $H;Ala/$ používá soustavně jen diskurz knihy Job, v ostatních starozákonních knihách se vyskytuje *sparsatim* a příznakově jako archaismus (např. Dt 32,15; Ž 114,7; 18,32; Hab 3,3; Iz 44,8). Ugaritské mytologické zlomky používají o vládci božského panteonu jméno *Il* v singuláru.

⁴⁹⁶ V Gn 3,22 kohortativ chybí, ale jeho plurálový tvar je naznačen zájmenem.

⁴⁹⁷ LXX má singulár, stejně tak paralela v 1 Král 22,6.

⁴⁹⁸ „(Jeden Bůh) Učinil všechny věci sám od sebe, totiž svým slovem a svou moudrostí“, „skrze Syna i Ducha“, kteří jsou jakoby „jeho ruce“. KKC 292. IRAENEUS, Adversus haereses 2,30,9; 4,20,1. Toto pochopení stojí na základě jediné přirozenosti tří božských osob, podle formulace Florentského koncilu (1442): „Otec, Syn a Duch svatý nejsou tři původci tvorů, nýbrž jediný původce.“ KKC 258.

~yhil {a/ a výrokové kohortativy nesou odlišné konotace. Zatímco substantivní tvar má teologickou hodnotu – ~yhil {a/ je ve svědectví Izraele „veškeré božství“ – plurálový kohortativ je formálním znakem soudní řeči.

1.1.5 Soudce

Boží vláda nad světem se projevuje v soudní moci, podle archaické formulace žalmu: „Bůh zasedá ve velikém shromáždění, vynáší soud mezi bohy“ (Ž 82,1.8). Archaická formulace uchovala stopu nekanonického mytologického obrazu božského shromáždění kolem svrchovaného soudce. Velcí bohové Babylóna na Anšarův příkaz a pod jeho předsednictvím tvoří příznivý osud pro Mardukův boj s Tiámat.⁴⁹⁹ El ugaritských zlomků ve shromáždění *bn ilm* určuje osud „svých“ bohů⁵⁰⁰ i osud svého pozemského služebníka⁵⁰¹. Obojí úkon je *raison d'être* božských shromáždění. Ustanovení vládce a určení jeho úloh analogicky patří k ústavě primitivních kmenových demokracií.⁵⁰² Starozákonní výpověď však eliminuje rysy kmenového parlamentu a dosvědčuje výlučně Boží soudní pravomoc: „Pán trůní nad cheruby“ (Ž 99,1), „všichni bohové se mu koří“ (Ž 97,7b). „Pán trůní věčně, svůj stolec postavil k soudu, on bude soudit svět podle práva, podle spravedlnosti vynese soud nad národy“ (Ž 9,8-9). Bude soudit krále „a poznají, že já jsem Pán“ (Ez 7,27b). „Soudce celé země“ je Hospodinův titul v Gn 18,25.

Slavnostní usednutí na stolec už v nejstarších kulturních obrazech signalizuje výkon soudní a řídicí moci. Klasické výjevy Amunovy vlády na rituálních reliéfech v karnackém a luxorském chrámu nebo božského soudu na stěnách thébských hrobek, kde božstvo sedí na stolci v čele své enneady, pocházejí z doby Nové říše, ale jejich zárodečné podoby lze pozorovat na archaických dokladech od třetího tisíciletí př. Kr.⁵⁰³ Trůnící vládce s gestem vztažené ruky přijímá podřízeného. Z kontextu vyplývá pověření krále k vládě. V literatuře egyptských nekropolí je božským soudcem v čele

⁴⁹⁹ Enúma eliš III, 130-138; IV, 11-32.

⁵⁰⁰ Potvrzuje Jammovu vládu (KTU 1.1 IV 15-22), vydává Baala do jeho moci (KTU 1.2 I, 39-41), potvrzuje krále země (*Attar, Ba 'al* KTU 1.6 I, 49-65; 1.4 IV, 43-50).

⁵⁰¹ Návod a požehnání pro Danela, s nímž získá dědice (KTU 1.17 I), a pro krále Kereta, s nímž podnikne úspěšnou válečnou výpravu. (KTU 1.14 I – II.)

⁵⁰² Cf. JACOBSEN, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, 169.

⁵⁰³ Trůnící pavilónek s baldachýnem, k němuž vedou schody, na stolci vládce s korunou a žezlem Na abydském štítu krále Dena adept pozemské vlády koná před trůnící postavou obřadní závod. PT 602/1672b-c Merenre: „ať běží, kdo patří k sokolům ke *ka* krále Merenre“. Božstvo na mezopotamských pečetních válečcích patrně soudí přiváděnou mytickou postavu s kompozitními rysy („Ptačí muž“ na akkadských pečetích, *Oriental Institute Chicago*, IM 15614, publ. no. 619 a IM 14666, publ. no. 580).

shromáždění Hor⁵⁰⁴ nebo typičtěji Usir, sedící v čele své enneady. Na akkadských pečetích je vidět dramatický výjev s trůnicím božstvem vod, před nímž stojí spoutaný „Ptačí muž“, doprovázený dvěma asistenty.⁵⁰⁵ Na stéle Chammurabiho zákoníku král přijímá od trůnicí božské autority protokol v podobě žezla a kroužku.⁵⁰⁶

Z Danielova popisu nevyplývá zcela jasně, kolik trůnů je postaveno. Plurál naznačuje stolce pro celý tribunál (v. 10), jak také zmiňuje Ž 122,5 („tam stojí soudní stolce...“) a rozvíjí Zj 20,4 (trůny pro tribunál soudců)⁵⁰⁷. Henochovy spisy zmiňují trůny dva – na druhém usedne Syn člověka.⁵⁰⁸

Všechny starozákonní obrazy Božího shromáždění implikují soud poslední instance nad ustanoveným Božím služebníkem: králem, lidem, nad světem vůbec. Explicitní výjev Božího soudu ve starozákonní literatuře otvírá právě Daniel: „byly přineseny trůny, Věkovitý usedl,... zasedl soud a byly otevřeny zápisy“ (Dan 7,9-10) a ještě podrobněji mimokanonická apokalyptika v Henochově Knize o odsouzení Strážců (Hen 14-16)⁵⁰⁹. Motivy se znovu objevují reinterpretovány v Janově Apokalypse: „A hle – trůn stál v nebi a na tom trůně (někdo) seděl... Uviděl jsem v pravici toho, který seděl na trůně, svitek, popsáný uvnitř i zvenčí...“ (Zj 4,2b a 5,1). Začátek soudního procesu je scénicky popsán třemi základními prvky trůn, soudce, svitek. Bůh je v soudní při nejen svrchovaným soudcem, ale zároveň žalobcem i svědkem porušení smlouvy.⁵¹⁰

1.2 Souzený Boží služebník

Souzený, hlavní protagonista tribunálu, není přítomen; soud mu pomocí scény zprostředkovává prorok, posel soudního výroku. Postava protagonisty je v každém z uvedených starozákonních výjevů jiná. Její odlišnost s sebou nese posun, v němž se skutečný adresát starozákonní zvěsti, může stále plněji identifikovat se souzeným. V Michajášově vizi, promlouvající do prostředí královské ideologie, je souzen král, Izajáš v době krize královského ideálu a rozmachu prorockého slova nese odsouzení Božího lidu, mudroslovný Jobův příběh vypráví o soudní při vyvoleného jednotlivce a

⁵⁰⁴ „...uvidíš Hora, (který) usadil... a začíná soud.“ PT 689/2089a (Neferkare).

⁵⁰⁵ Pečetní váleček BM 103317; váleček IM (Iraqi Museum) 15614 (ztracený, otisk OI Publication Nr. 619).

⁵⁰⁶ Stéla ze Sús, lokace v Louvru; ANEP 246.

⁵⁰⁷ Podle Kristova příslibu apoštolové mají usednout na dvanácti stolcích k souzení dvanácti kmenů Izraele (Mt 19,28). Collins uvádí další paralely z kumránské a rabínské apokalyptiky. COLLINS, Daniel, A Critical and Historical Commentary, 301.

⁵⁰⁸ Stejně jako Kristus (Mt 19,28; 25,31).

⁵⁰⁹ Kříšťálový dům s hvězdným stropem přechází v ohnivý palác. Na ojíněném trůně sedí v záři slunce Vznešený v bělostném šatu, od trůnu vytéká oheň, postava vynáší soud nad padlými anděly (Hen 16,4).

⁵¹⁰ Cf. např. Iz 22,11b-14; Oz 4,1; incipity Boží řeči v Job 38 a 40.

Danielova apokalypsa odhaluje soud nad vzdornými vladaři světa. Společným koeficientem všech souzených je vina nenáležitěho vztahu k Bohu: pýcha a svévole (Achab, Malý roh), neochota slyšet formulace sinajského zákona (lid Izraele), zpochybňování Boha (Job v diskursu). Michajáš v soudní scéně odhaluje šokující pozadí královské porady, Izajáš zobrazuje majestátní autoritu, skrytou za lidským prorockým slovem, proscénium k Jobově sporu zklidňuje pozorovatele rámcem přesazného důvodu a cíle, Danielova chimérická vize vykládá dějiny vzhledně k neviděné Boží vládě.

1.2.1 Soud nad králem (1 Král 20-23, Dan 7,8-12.24-26)

V pohledu biblické teologie i mytického myšlení starověku královská vláda vychází ze svrchovanosti autora kosmického řádu, který deleguje svého lidského zástupce. Mandát k výkonu vlády na zemi lidský panovník přijímá od Boha, který ustanovuje „muže po své pravici“, aby mu předal „žezlo moci“ a „dal mu vládnout v posvátném lesku“ (Ž 110,1-2). První izraelský král Saul je od Boha osobně vyvolen (1 Sam 9,13; 1 Sam 10,20-23), zasvěcen obřadním pomazáním (1 Sam 10,1) a podřízen Božím výrokům skrze proroka.⁵¹¹ Podle sekulární úvahy kompetence krále vzniká zdola volbou ve shromáždění předáků, a projevuje se účinnou organizací správy a obrany země, jak nomádský kmen přechází k většímu a stabilnějšímu uskupení.⁵¹² Tato dvojí linie chápání monarchie je vidět i ve sporu o monarchii v biblických textech. Z teologického, prorockého hlediska se monarchie jeví jako svévolná uzurpace Boží vlády, z pohledu královské ideologie jako Bohem zamýšlená a požehnaná instituce, sjednocená s kultem v jediné svatyni.

Napětí mezi monarchickými a antimonarchickými tendencemi uvnitř Starého zákona je patrné od samého ustavení královské instituce. Zpráva o zavedení monarchie v Izraeli (1 Sam 7 – 15) svědčí o dvojvrstevném pojetí královské vlády. Podle promonarchické interpretace si Saula vybral sám Pán skrze proroka (1 Sam 9), a tak ustavil prototyp zástupné vlády. Předchozí příběh o přímé Boží vládě v Izraeli (1 Sam 7,3-17) je vůči královské instituci skeptický a ve skutečnosti ukazuje na její zbytečnost,

⁵¹¹ Právě tak starozákonní ideální prototyp David je pomazán od proroka Samuela, veden Božím výrokem skrze Gáda, souzen skrze Nátana (1 Sam 16,1.13; 22,5; 2 Sam 12 1-14). Zmínky o této theokratické trojdefinici krále jsou i jinde ve starozákonním korpusu, v souvislosti s prorockými postavami Elijáše, Eliší, Michajáše syna Jimlova a Izajáše (Achab 1 Král 21,22; Achazjáš 2 Král 1,6; Jehú 2 Král 9,1-10; Chizkijáš 2 Král 19,14-21).

⁵¹² JACOBSEN, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, 172.

pokud je lid schopen splnit podmínky Hospodinovy smlouvy.⁵¹³ Jako varování rovněž předchází explicitní výčet negativních rysů královské vlády (8; 10,17-27) a ironicky následuje zmínka o nespokojenosti Saulových subjektů krátce po jeho prvních vládních krocích (11,12-14).

Argumentace Knih soudců a Samuelových upřednostňuje funkčnost a blahodárnost theokracie v Izraeli, navzdory běžným společenským procesům: v době silné víry, kdy lid zachovává Boží řád, není třeba zástupné lidské vlády, neboť pro řešení krizových situací Bůh dočasně „vzbuzuje“ ducha resistance v charismatických vůdcích, kteří spojují roli proroků, soudců a velitelů obranného boje (Gedeón, Jiftách, Samuel, Saul). Tuto nenárokovatelnou „severní“ formu v klasické královské době překrývá dynastický nárok, formulovaný jako věčná smlouva Hospodina s Davidem.⁵¹⁴ Davidovského krále však prorocká dikce pokládá za Božího služebníka. Prorocký duch neodsuzuje monarchii jako takovou, ale apostazi izraelských i judských králů. Nárokuje uznání výlučné vlády Hospodinovy jako za časů smlouvy a putování pouští (Jer 2,2-7; Ez 20,13-20; Oz 13,4-6; Am 2,10).

BOŽÍ DELEGÁT. Starověká obec náležela Bohu a kulticky tuto přináležitost vyznávala. Fakt, že každé město jmenovalo jiného boha, není v rozporu s náležením jedinému.⁵¹⁵ Lidský vládce je podle theokratického řádu Božím zástupcem, který má v obci zajišťovat spravedlnost, danou řádem Božího stvoření. Tato definice zní stejně i v sekularizované argumentaci, v níž král legitimizuje svou vládu vůči politickým soupeřům. Rozdíl spočívá v subtilní, přesto zásadní otázce víry obce, jež se projevuje v jejím nasměrování k Bohu, nebo naopak odkrojením vertikály a akcentem na politické a ekonomické cíle.

Při delegačním aktu panovník přijímal od Boha pověření (tWd[e]) uplatňovat v praxi spravedlnost a věnost (Ž 119,138). O zasvěcení tomuto úkolu svědčí theoforická jména mnohých izraelských králů.⁵¹⁶ Fiktivní adopci, běžnou v ideologii

⁵¹³ Obrátit se k Hospodinu celým srdcem, zbavit se model a sloužit mu (1 Sam 7,3). Červená nit profétie, interpretující dějiny Izraele jako dějiny apostaze a obrácení (prototypicky v příbězích Soudců).

⁵¹⁴ Cf. FOHRER Georg, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969, 137.

⁵¹⁵ Enlilova svatyně v Nippuru byla sakrálním centrem i po vytvoření kmenového svazu. Jeho každá obec uchovala kult svého patrona, ale zároveň rozšířila náboženské chápání o pojem nejvyššího boha: Enlil – „král všech zemí“. Konfederaci vedl Enlilův lidský delegát. Označení krále jako *iššakku* se uchovalo v asyrské titulatuře. ANNUS, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, 14.

⁵¹⁶ jp'v'Ahy> „JHW rozsoudil“; hY"qiz>xi, WhY"qiz>xiy> „JH dá sílu“; WhY"viay „JH dá oporu“.

vlády soudobých monarchických velmocí, Starý zákon omezuje, aby postavil hráz apoteóze lidského panovníka.⁵¹⁷ Ve starozákonním okolí však božská adopce či inkarnace božstva v panovníkovi byla standardním nábožensko-politickým termínem. Tato skutečnost je dobře patrná na titulatuře egyptského krále. Osobní manifestaci božské vlády sdělují jak hieroglyfické pojmy, tak kompozice zápisu. Senusret I. (12. dynastie) má na svém „podpisu“ v Bílé kapli karnackého chrámu kromě titulů tři theoforická jména: Horovo charakterizuje královu funkci („Život stvoření“ *'n x msw.t*) a nad zápisem vévodí sokol – zpodobení božského vládce světa; trůnní vyjadřuje božskou inkarnaci („Re se vtělil“ *xpr k3 r'*) a kartuši vymezují tituly krále a pána obojí země; osobní jméno vypovídá o podřízenosti božstvu („muž Wesrety“ *sn wsr.t*) a jeho kartuše navazuje z jedné strany na jméno dvou božských ochránkyň, z druhé na vyjádření věčného božského života („podobný Slunci navěky“ *mi r' d.t*).⁵¹⁸ Božství krále je sice fiktivní a představuje politickou proklamaci, pojem božího synovství⁵¹⁹ však poukazuje na přesahový charakter vlády i na skutečnost, že pozemský vládce se chápe jako delegát, určený k zajišťování řádu ve světě. Chammurabi v prologu k zákoníku několikrát zdůrazňuje, že byl povolán k tomu, aby zajistil na zemi spravedlnost, jako slunce (Šamaš) uchovává řád na zemi:

Když Anum, vznešený, král Anunnaků, (a) Enlil, pán nebes a země, jenž určuje osudy země, Mardukovi, prvorozeni Eovu přiřkl nejvyšší moc nad veškerým lidstvem ... za oněch dnů mě, Chammurapiho, vladaře pozorného, bohům oddaného, abych spravedlnosti dal v zemi zazářit, abych zničil ničemy a zlosyny, abych zabránil silnému utiskovat slabého, abych jako Šamaš vyšel nad černohlavci a zemi ozářil, Anum a Enlil pro blahobyt lidu mé jméno vyslovili. (Prolog I:1-49 *passim*; KLÍMA, 119.)

Znamením božské delegace moci bylo vítězství nad nepřáteli, rozšíření země a nastolení míru:

„Tvé ruce (vztažené) k Aššurovi kěž dosáhnou úspěchu...
napřimeným žezlem rozšíř svou zemi...
Kěž ti Aššur udělí spravedlnost a pokoj.“
(Asyrský královský rituál I, col. II:32,34-36)⁵²⁰

⁵¹⁷ Narážka v Ž 2,7 je ve starozákonním korpusu bez kontextu a nachází přiměřený výklad ve vztahu k Mesiáši (Sk 13,33; Mt 3,17). „Můj prvorozený“ v Ž 89, 28 se primárně vztahuje na lid Izraele, zatímco „můj syn“ o králi Davidovi je přirovnání rodinného vztahu, které chce vyjádřit Boží ochranu (2 Sam 7,14).

⁵¹⁸ Překresba KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Abb. 351.

⁵¹⁹ Afiliace krále k božskému vládci vesmíru je doložena už v Textech pyramid: „jeho otec Re“ (PT 271/390a Venis).

⁵²⁰ MÜLLER, Texte zum assyrischen Königsritual, 12-13. Cf. dikce žalmu: „...rozdrť utlačovatele... v jeho dnech rozkvetne spravedlnost a hojnost pokoje“ (Ž 72,4b.7).

Achabova smrt (stejně jako Saulova), je ve starověké monarchické ideologii potvrzením, že Bůh svému regentovi odňal moc. Starý zákon připomíná univerzálně vztažitelné *memento* víry: pro jeho svévoli. Spirituální výklad královské ideologie převádí dění na starověkých dvorech na úroveň obrazu lidského postoje k Bohu.

Monarchickému režimu předcházela v Izraeli instituce izraelských kmenových vůdců ~yjip.vo s jejich dočasným mandátem k vedení obranného boje („JHWH povolal“, Sd 2, 16 aj.). Saul je při pomazání definován jako „ten v čele (dygIn)“ Božího lidu (1 Sam 10,1). Převzetí výrazu %l,m, (poprvé se užívá rovněž o Saulovi v 1 Sam 8,5) signalizuje další původně podřízený rys: semitský kořen *mlk* v mezopotamském prostředí označuje královského rádce (*mālikum*). Akkadský, babylonský a asyrský král se nazývá *šarru*; kořen tohoto slova je příbuzný biblickému výrazu pro vysoce postaveného dvořana – ministra či vojevůdce (*sar*). Z těchto označení vyplývá, že představitel starověkého státu byl původně definován v závislosti na vládci vyšším než on a že jeho úřad se zakládal spíše na moudrosti než na síle. Hrdinného válečníka Saula nahrazuje zbožný a skromný David (1 Sam 16,7).

Ve starozákonním obrazu Bůh slevuje z nároku duchovní vlády podle sinajské smlouvy a svoluje k její delegaci na viditelného lidského zástupce, „krále, jako mají jiné národy“ (1 Sam 8,5), ale zdůrazňuje, že je to nižší, regresivní forma. Instituce soudců ovšem také představovala ústupek bezvýhradné závislosti na Bohu, jediném skutečném ochránci Izraele, jak učí příběh exodu podle vyznání Izraele (Dt 6,19). Důvod jejího selhání spočívá v nedůvěře lidu, že Bůh dokáže svůj lid ochránit (1 Sam 8,20). Víru ve vládu skrytou v temnotě velesvatyně a vyslovovanou ústy proroka podkopávalo srovnání s monarchickým systémem, úspěšně fungujícím v kanaánských metropolích. Místo starého soudce-proroka izraelská delegace v Rámě požaduje mladého siláka, který bude adekvátním konkurentem okolním králům. Samuel nezapomene litanicky vylíčit, jakou tyranii lze očekávat od vlády člověka (1 Sam 8,11-18). Výpověď o Boží vládě a o víře má z důvodů přesažné hodnoty právo poněkud setřít detailní rysy historického pozadí: Saul je ve skutečnosti dále kmenovým vůdcem typu Gedeóna a náčelnická vláda jen postupně přijímá monarchické rysy podle okolních vzorů. Striktně theokratická prorocká linie však zůstává trvalou složkou izraelského života, stejně jako její sekulárně politický protipól.

VÁZÁN SMLOUVOU. Bůh limituje královskou moc ve smlouvě:⁵²¹ upevní jeho vládu, pokud král bude provádět Boží příkazy a zachovávat Boží výroky a zákony (~yjP'v.miW ~yQixu, 1 Král 9,4-5a). Tyto závazky podle starozákonní tradice sahají do dob patriarchů a Mojžíše (smlouva o obřízce, Gn 17,8; prolog k sinajskému zákoníku, Ex 19,5-6). Starozákonní linie na prvním místě uvádí věrnost Hospodinu, pak teprve zásady společenské morálky (qd,c,-hw"n>[;w> tm,a/-rb;D> Ž 45,4). Kněžská starozákonní vrstva žádá především svatost a čistotu. Izraelský král ručí za ortodoxii a praxi sinajské tóry, zatímco jeho úloha v kultu plodnosti je v Izraeli eliminována. Bezpečí země tradiční starozákonní nauka vidí jako výsledek poslušnosti této smlouvě.⁵²² Deuteronomium upozorňuje na neslučitelnost předovýchodní dvorské praxe s touto archaickou koncepcí služebnosti božskému Vládci.⁵²³

Prvotní a absolutní Boží moc nad vesmírem je vyjádřena vertikálním principem řádu –Boží spravedlnosti (jP'v.miW qd,c, Ž 92,2). Král stojí v jejích službách a uskutečňuje ji v politické a sociální dimenzi – v tom spočívá jeho „zbožnost“.⁵²⁴ Starozákonní formulace používají termíny okolních legislativ: upevnit právo na zemi, nastolit spravedlnost, zastat se vdovy a sirotka, být pastýřem svěřeného lidu.⁵²⁵ „Vyprav se do úspěšného boje za pravdu a právo, ať tě proslaví tvá pravice“ (Ž 45,5). „Zastane se (jPov.yI) ponížených z lidu, zachrání ([;yviAy) bezmocné, rozdrťí

⁵²¹ Královská ideologie místo přímé smlouvy lidu s Bohem vyhláší nutnost prostřednictví (2 Král 11,17). V Davidově závěti ~l'A[tyrIB. navíc zdůvodňuje dynastický princip (2 Sam 23,5). Královská instituce pak začíná fungovat jako politicko-náboženský systém s centralizovaným kultem, deklarující jednotu a eliminující nebo inkorporující místní náboženské a správní zvyklosti. Cf. SMITH, *The Early History of God*, 147-148.

⁵²² Na rozdíl od archaické monarchické koncepce, kdy se král především legitimizuje vítězným bojem a územním ziskem. Typické zpodobení této formulace královského mandátu je vidět na Narmerově paletě z Hierakonpole, zobrazující krále, jak poráží nepřátele (TANE fig. 84 / ANEP, 296). Úspěch ovšem není jeho, ale vítězí jeho bůh, symbolizovaný sokolem nad královou hlavou. V jiném egyptském dokladu „Atum pro Pepiho spojuje kraje, (Geb) mu dává města“ při králově definitivním triumfu ve věčném světě (PT 572/1475a-b Pepi).

⁵²³ Podle Tóry se izraelský král má považovat za jednoho z lidu, nesmí hromadit majetek ani ženy do harému po vzoru velikášského monarchismu Ramessovců. Musí složit písemný slib zbožnosti a věrného zachovávání Hospodinova zákona. Cf. Dt 17,19-20.

⁵²⁴ Vládce Nové říše pozvedá k božstvu miniaturní gynomorfni zpodobení spravedlnosti Ma'at (Např. Sethi I. v Abydu při oběti Usirovi v 2. sloupcové síni. Severní stěna, dolní řada D). Assmann připomíná, že božský řád, formulovaný v Egyptě jako *ma'at* („spravedlnost“) na rozdíl od qd,c, není přivlastnitelný žádnému vládci. ASSMANN, *Ma'at*, 266.

⁵²⁵ „(Bůh) Ningirsu mě ve smlouvě pověřil... aby sirotek a vdova nebyli vydáni (na milost) mocnému“ – nápis na stěle Urukaginy z Lagaše (ANNUS, *The God Ninurta*, 16). „... já, Lipit Ištar, pokorný pastýř svého lidu... nastolil jsem v Sumeru a Akkadu spravedlnost podle Enlilova výroku“ – Prolog k Lipit Ištarovu zákoníku (ANET, 159). „...k ochraně vdov a sirotek“ – Chammurabiho stéla, Epilog (ANET, 164). „...pověřil jsi mě... aby ustaly boje a střelba šípů, aby nebyly zabíjeny děti po boku matek, aby zmizely krádeže na ulicích“ – biografický nápis Chetiho, ASSMANN, *Ma'at*, 228. V ugaritských zlomcích Elův pozemský vykonavatel spravedlnosti (*dan-el*) „soudí při vdov, vynáší soud o sirotcích“ (Aqht, KTU 1.17 V 7-8).

utlačovatele“ (Ž 72,4). Terminologie obranného boje navazuje na velké soudce, soudní kompetence vychází z tradice Mojžíše a Samuela, ač zároveň nesouhlasným tónem odkazuje na sousední praxi „jako jiné národy“ (1 Sam 8,20). Kněžská úloha krále je ve starozákonní dikci omezována: Samuel formuluje protokol (hk'luM.h; jP;v.mi 1 Sam 10,25) podle diptotického vzoru vlády vůdce a kněze (Mojžíše a Árona) a kárá Saula za uzurpaci kněžské role (1 Sam 12,6-8; 13,12-13).⁵²⁶ Král však má být garantem Hospodinova práva: kronikářské záznamy zdůrazňují králův náboženský postoj, zda jednal „jako David“ (2 Král 18,3; 22,2), prosazoval víru v Hospodina a potlačoval průnik pohanských kultů. Achab je souzen především za „dědičnou“ vinu izraelských králů – kanaánský synkretismus. Jeruzalémská královská kronika především jmenuje „Jeroboámův hřích“ (1 Král 16,31), jímž je institucionalizace paralelní kultovní tradice Áronova býčího symbolu v Bételu a Danu a podpora lokálních kultů tAmB' (1 Král 13,28-33). Mimoto Achab postavil ve svém hlavním městě Samaří Baalův chrám a ašeru (1 Král 16,32-33) a sustentoval jejich kněžstvo (18, 21).

KRITIKA KRÁLE: UZURPÁTOR BOŽSTVÍ. Zajištěnost obce a vojenská vítězství jako zjevné božské charisma s sebou nese kritický moment uzurpace božských atributů. Zbožštění krále a odtržení časné instituce od věčné vede k sekularizaci královské vlády, jakkoli král užívá a zdůrazňuje tradičně božskou titulaturu.⁵²⁷ Starozákonní dějiny neznají apoteózu lidského vládce, jakou lze pozorovat na egyptských dokladech, v nichž

⁵²⁶ Výjimečný význam má zmínka o neizraelském králi-knězi Melchisedechovi v Gn 14,18. David se podle narážek ujímá úlohy liturgického zpěváka (žalmové nadpisky) a tanečníka (2 Sam 6,15-16), charakter oběti před archou není blíže určen (2 Sam 6,13), epizoda o obětních chlebech však dává najevo illicitní akt (1 Sam 21,2-7). Šalomounova pravidelná oběť Hospodinu je nicméně kvalifikována jako závazek vůči chrámu (1 Král 9,25). Asyrský král byl mimo jiné hlavním obětníkem v Aššurově chrámu (Königsritual, col. I., 8-11).

⁵²⁷ „Dobrý bůh, jehož síla se projevila, mocný jako thébský Montu“. Titulatura Sethiho I. ze záznamu o bitvě s Chetity na západní stěně karnackého komplexu (18:5). KITCHEN, Ramesside Inscriptions, 15. Babylónští vládci se označovali determinativem DINGIR (bůh). Tak Sargon Akkadský či Chammurabi.

je král označen za boha,⁵²⁸ zpodoběn se symboly božství,⁵²⁹ zakládá vlastní kult,⁵³⁰ nechává popsat svůj výstup na nebesa mezi bohy.⁵³¹

Přísně teologický postoj proroků i deuteronomistických dějin nešetří kritikou královské modloslužby. V reflexi dějin Izraele a Judska je protagonista důsledně posuzován podle měřítka Božího mandátu a královny poslušnosti.

Šalomoun, syn Davidův, pevně držel vládu nad svým královstvím, neboť jeho Bůh, Hospodin byl s ním a nesmírně ho povznesl k moci. – (2 Kron 1,1)

Achaz... nedělal, co bylo správné v Hospodinových očích. – (2 Kron 28,1b)

Chizkijáš... dělal, co bylo správné v Hospodinových očích, stejně jako kdysi jeho otec David. – (2 Kron 29,2).

Hospodin mluvil k Manassemu a k jeho lidu, ale oni neposlouchali. – (2 Kron 33,10)

Ve skutečnosti pouze tři judští králové odpovídají nárokům monoteistického ideálu: David, Chizkijáš a Jóšijáš.⁵³²

Uzurpace atributů souvisí s uzurpací vlády. Kritické body zvratu královské služby v panování nezávislé na Bohu vnímá starozákonní reflexe královské doby velmi citlivě. Král má dělat, „co je dobré v očích Hospodinových jako David“ (2 Král 18,3). Na modelové postavě Davida se pedagogicky ukazují kladné vlastnosti krále-služebníka (hwhy db,[, Ž 78,70; 144,10). Větší obtíže se objevují při interpretaci vlády Šalomounovy, v níž nebylo možno skrýt královny autokratické a heterodoxní rysy.⁵³³ Éra dvojího království pak poskytuje široké pole kritickému hodnocení z hlediska víry v Hospodina. Proroci pojmenovávají pramen krize delegované vlády – synkretismus s jeho aplikací božské ikonografie a přírodních kultů (tArT'v.[;h'-ta,w> ~yli['B.h; 1 Sam 12,10; 2 Kron 34,4). Extatický baalovský kult plodnosti je terčem cílené kritiky už

⁵²⁸ Egyptský král se za života identifikoval s Horem, po smrti s Usirem – soudcem: „Najdou ho mezi oběma enneadami, vykonávajícího soud“. PT 509/1127a. Hor Senusret I. přijímá pocty jako pán bohů a velmožů obojího Egypta. Drama z Ramessea, scéna 30. SETHE, Ramesseumspapyrus (1928), 201.

⁵²⁹ Např. typické býčí či sluneční ozdoby na čelence. Cf. rohy na tiáře krále Narám Sína (stéla v Louvru, ANEP, fig. 309).

⁵³⁰ Kultovní sochy egyptských vládců, zvláště z doby Nové říše: Thutmose III, Sethi I., Ramses II. Na magické získání božské síly narážejí texty Venisovy a Tetiho pyramidy o výstupu zemřelého krále na nebe, kde se žíví těly bohů“ (PT 273-4/397a-b) a stává se mocnějším než vládce bohů Geb: „zjevil se jako Veliký, který má družinu, usedá, za ním je Geb“ (PT 273-4/398b-c Venis 180a).

⁵³¹ Texty pyramid o výstupu krále-Usira na nebesa, kde usedá na trůně vládce bohů (PT 524/1241b; 673/1992b; 606/1686b), je soudcem s božským shromážděním po obou stranách (505/1093a-c), Pánem roku (577/1520a-b).

⁵³² John Day pokládá tuto skutečnost za jeden z důkazů obecné polyteistické praxe v předexilním Judsku. DAY, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 226.

⁵³³ Cf. 1 Král 9-11: královské statky, palácoví otroci, léno cizímu vládci, kněžská oběť v chrámu, stupňový „lví“ trůn podle cizích vzorů, pohanské manželky navzdory zákazu smíšených sňatků (1 Král 11,1-4), kanaánská idolatrie.

za Achabovy heterodoxní vlády (1 Král 16 – 22), v době Dvojího království (2 Král, Jer, Oz, Am 2,7-8).⁵³⁴ Širší kontext Achabovy kroniky naznačuje, že kauzou Božího soudu nad Achabem je kromě idolatrie také uzurpace práv Boží vlády: na poli vnější politiky král o vlastní vůli propustil syrského krále Ben Hadada, na němž se mělo projevit Hospodinovo vítězství (1 Král 20), na domácím poli dopustil pronásledování Hospodinových proroků (1 Král 18,4) a justiční vraždy na nevinném majiteli vinice, kterou chtěl získat (1 Král 21). Achab selhal jako zastánce spravedlnosti, a především jako Hospodinův delegát. Rozsudek smrti je vynesena *iure talionis* (1 Král 20,42; 21,19; 22,23).

Kryptický vládce,⁵³⁵ souzený v Danielově vizi, má díky své anonymitě univerzální rysy. Symbolickými, karikaturními tahy je vykreslen jako roh na desetihlavém netvoru, charakterizovaný očima a ústy, z nichž vychází zpupná řeč proti Bohu (v. 8 a 25). Jako svévolný, „bezbožný“ čin je hodnoceno pronásledování „svatých Nejvyššího“ a zásahy do „ustavených dob a zákonů“⁵³⁶ (v. 25). Implicitními žalobci a autory této dikce jsou „Svatí“, kterým újma nastala. Typicky pro žánr apokalypsy je terminologie dostatečně obecná, aby se mohla týkat každé vlády, jež si uzurpuje moc v oblasti Božího řádu.

1.2.3 Souzený Boží lid (Iz 6)

Starozákonní pojetí Boží vlády v Izraeli ustavuje terminologií dějin exodu přímý vztah mezi Bohem a jeho lidem. Tento vztah je zpřesňován v žalmech a prorockých knihách. Izajášův výklad je konzistentní a důmyslně strukturovaný. Vize o nebeském shromáždění soudícím lid Izraele je v něm zasazena do středové pozice mezi předchozí důkazy trestuhodné nevěry (1 – 5) a následné omilostnění v „proroctvích o spáse“.

Proroci zprostředkovávají Boží nárok na lidskou společnost a z něj plynoucí teologii dějin formou imaginárního sporu (*hw"hy > byrI*)⁵³⁷, v němž Bůh je žalobcem v kauze porušení harmonického sociálního řádu, jak je formulován starověkou

⁵³⁴ Podle starozákonního kánonu jsou v závěru královské doby ručiteli víry Izraele proroci a deuteronomističtí teologové. V době exilu výlučný izraelský monoteismus přerůstá v univerzální (Iz 45,5-7) a vykořeňování idolatrie se stává primárním úkolem víry. Cf. SMITH, *The Early History of God*, 151.

⁵³⁵ Typizovaný tyran a pronásledovatel: v makabejské době jím mohl být Antiochus IV. Epifanés, za raného křesťanství Nero. Kalvín v něm kritizoval Julia Caesara a jeho nástupce. Johannes CALVINs *Auslegung des Propheten Daniel*, Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1938, 479.

⁵³⁶ LXX i MT mají singulár: *tD', no, mo j*.. Spíše lze usuzovat přímo na Mojžíšův Zákon s jeho ustanovením dob náboženských shromáždění (*d[eAm Ex 23,14-17; WhGUx'T. ... tQ:xu... hw"hyl; gx; Ex 12,14*). V té souvislosti by se *!ynIm.zI* vztahovaly na rituální a sváteční kalendář.

⁵³⁷ Mich 6,1-2.

královskou ústavou: uchovávat pravdivý postoj člověka k transcendentnímu původci a držiteli řádu („zachovávat *maat*“) a bránit slabé („zastat se vdovy a sirotka“). Porušením Božího řádu začíná řetěz destrukce, v jehož základu člověk nejprve způsobuje příkoří druhým pro vlastní prospěch, a následně sám trpí příkořím od druhých. Zatímco k příčině v sobě zůstává slepý, následek přičítá nedostatečné Boží ochraně nebo si jej vykládá jako Boží trest.

V prorockém obrazu Božího sporu má ústřední místo smlouva s lidem Izraele o věrnosti: já budu jejich Bohem, oni budou mým lidem (yMi[;]). Touto ústavou se JHWH sám definuje jako král Izraele a přijímá na sebe povinnosti, jinde delegované na pozemského vládce: zajišťovat obživu („pastýř“), soudit spory utiskovaných (soudce), bránit lid proti útočníkům (vojevůdce). V žalobě Bůh prostřednictvím historické kmenové paměti dokládá, že ze své strany smlouvu plnil: jednal jako dobrý vládce a zastánce.⁵³⁸ Viděl bezpráví, páchané na Izraeli v Egyptě a pověřil a uschopnil pro něj zachránce (Ex 3,7-10). Podle diplomatických zvyklostí⁵³⁹ požádal egyptského krále o propuštění svých lidí (Ex 5,1 aj.) a po neúspěchu mírového jednání zavedl sankce, v nichž prokázal svou převahu. Podivuhodným vedením obranných operací zajistil vítězství izraelské menšině. V zemi Gošen překonal dovednosti egyptských mágů⁵⁴⁰ a katastrofickými útoky přivedl faraóna ke kapitulaci⁵⁴¹. Paradigmatická vítězství Izraele při sinajském tažení do Palestiny⁵⁴² Starý zákon jednoznačně interpretuje jako Hospodinovy boje.⁵⁴³ Zajistil lidu obživu po cestě pouští,⁵⁴⁴ a přivedl je do úrodné země⁵⁴⁵. Jako spravedlivý zastánce sirotek a vdov a přítel cizinců (Dt 10,17-18) zjednal předáním zákoníku právní stav pro slabší skupiny (Ex 21 – 22; Dt 27,17-19).

Prorocká pointa zdůrazňuje, že důvodem této Boží královské „ekonomie“ je zprostředkovat poznání Boha nejprve v Izraeli, který je přímo pověřen bohoslužbou a tórou na svědectví Hospodinu, a skrze něj „všem národům“ – aby ostatní poznali Boží

⁵³⁸ Působivě kontrastuje Boží spravedlivost vůči lidské vině Micheáš v litanii „Božích výčitek“: „Lide můj, co jsem ti učinil? Čím jsem ti ublížil?“ (Mich 6,3-5).

⁵³⁹ Dvojice poslů typicky vystupuje v ugaritské mytologické beletrii: *'nn ilm* Gupan a Ugar (KTU 1 III 17 aj.).

⁵⁴⁰ Ex 8,18. Epizoda Elijášova boje s kanaánskými kněžními Baala (1 Král 18, 20-46) má stejnou apologetickou funkci: neviditelný Hospodin je mocnější než bohové, uctívání formou model.

⁵⁴¹ „Egyptské rány“ (Ex 7 – 11).

⁵⁴² Nad Egyptány v Rákosovém moři (Ex 14), nad Amalečany v Refidím (Ex 17) a nad Amority v Aradu, Češbonu a Bášanu (Nm 21).

⁵⁴³ Odkaz na Knihu Hospodinových bojů (hw"hy> tmoX]l.mi rp,se) v Nm 21,14. Kniha Jozue tematizuje Hospodinovy „svaté války“ v Palestině: terminologie zasvěcení o událostech v Gilgálu, Jerichu a v Ai (Joz 5 – 8).

⁵⁴⁴ Manu a vodu (Ex 16,13-16 – 17,5-7), křepelky (Nm 11,18-20.31-32).

⁵⁴⁵ Víno, citrusy, fíky (Nm 13,17-23).

moc.⁵⁴⁶ Proto je Izrael často označován jako „Hospodinovy šiky“ (hw"hy> taob;c. Ex 7,4), termínem, kterým se v mytologických textech metaforicky popisuje božský svět jako nebeský královský dvůr se svrchovaným vládcem a jeho podřízenou družinou bohů. Henochovy spisy a spisy křesťanských Otců tímto pojmem označují andělské bytosti, sloužící Bohu. V terminologii Exodu je úlohou bohoslužby pověřen lidský rod Izraele (ynIdUb.[;y:w> Ex 7,16), je „svatým Božím lidem“ (vAdq' ~[; Dt 28,9). V době chrámové liturgie přistupuje pojem kněžské úlohy lidu: kající bohoslužba lidu může odvrátit katastrofu, zaviněnou šířením hříchu (2 Kron 7,13-14). Exilní dikce žalmu chápe Izrael jako nevinně trpící Bohem vyvolený lid⁵⁴⁷, který Bůh zachrání a na němž ukáže svou univerzální moc (Ž 83).

Selhání lidu

V Tóře Hospodin položil na svůj lid dvojí nárok: nemít jiného boha (Ex 20,3) a zachovávat Boží zákoník (Dt 7,11 aj.). Mojžíšův a Chizkíjášův lid slavnostním aktem potvrdil tuto smlouvu⁵⁴⁸ jako podmínku Boží vlády s jejími přísliby bezpečného života a daru země (Dt 4,1; 7,12-15). V žalmu 81 je nazvána „svědectvím“ (tWd[e v. 8) pro zdůraznění vyznavačské povinnosti Božího lidu. Celé dějiny předexilního Izraele jsou v prorockých očích dějinami zpronevěry. Lid Boží nárok „nezná“ a „nebere v úvahu“ (!n"ABt.hi al {;... [d;y" al Iz 1,3). Ve třetí kapitole Izajáš definuje genezi katastrofy na řetězci příčin, na jehož počátku stojí vnitřní minutí se cílem – hřích (ha'j'x]) neuznání Boha⁵⁴⁹. Soukromý, svévolný, možná skrývaný trestuhodný přestupek (!A[⁵⁵⁰ vede k ziskuchtivému, násilnému jednání ([r;)⁵⁵¹, které přináší tyranii⁵⁵², a

⁵⁴⁶ Cf. 2 Král 19,19; Ž 83,19.

⁵⁴⁷ Ž 83,3. Skrytý poklad (!p;c') Septuaginta převádí jako „svatí“ (oi` a`gioi sou), a překračuje tak k pozdní symbolické interpretaci kumránských a křesťanských komunit.

⁵⁴⁸ Shromáždění u Boží hory (Ex 24,3-4) a jeruzalémské shromáždění k obnově smlouvy (2 Král 17,37).

⁵⁴⁹ Izajášovou terminologií „opuštění Hospodina“: přijetí cizích náboženských a etických norem, návrat k předsinajským a kanaánským zvyklostem, krok zpět k tomu, co bylo dřív (rAxa' WrzOn"). Iz 1,4.

⁵⁵⁰ I když je skrytý, zůstává vepsán (Jer 2,22). Bůh jej odhaluje a trestá, někdy až na potomcích (Gn 44,16; Ex 20,5; Nm 25; 2 Sam 14,32; Ez 21,24). V kněžských předpisech se vztahuje k svatosti (Lv), v prorocké terminologii především označuje modloslužbu (Jer 11,10; Ez 44,10-12) a nemilosrdnost (Ez 16,49), v mudrosloví se týká ateismu a nemravnosti (Job 31,28.11).

⁵⁵¹ Iz 1,16; 3,11; Jer 4,4; Ž 140,12; 141,4.

⁵⁵² Mich 3,1-3: „pojídají maso mého lidu, sdírají z něj kůži, lámou jim kosti a sekají na kousky jako do hrnce, maso jako do nádoby na vaření.“

nakonec úplnou destrukci lidského společenství (tx;v').⁵⁵³ Převrácení Božího řádu začíná ve skrytu srdce. Je viditelný až ve veřejných projevech jako zločin a v politickém dění jako tyranie a anarchie. Podle prorocké nauky Bůh zviditelňuje skryté destruktivní procesy v podobě katastrofy.

Selhání lidu v archaické koncepci vyrůstá ze selhání vůdců, pověřených odpovědností za Boží řád. Prorocká linie nepoužívá titulu král, ale *dygIn*" a přiděluje mu od Boha delegovanou úlohu soudu (laer'f.yI yjeb.vi 2 Sam 7,7), obranného boje a správy zásob.

...pomaz vůdce nad mým lidem, aby je zachránil od Pelišťanů, protože volal o pomoc. – (1 Sam 9,16)

Zachráním svůj lid skrze Davida. – (2 Sam 3,18)⁵⁵⁴

Delegování pravomocí přitom neznamená zástupnou správu *in absentia regis*. I Šalomounovi Hospodin zvěstuje: budu sídlit (yTin>k;v') v Izraeli, neopustím svůj lid (1 Král 6,13). Chizkijáš není než „vůdce mého lidu“ (yMi[-dygIn> 2 Král 20,5). Bůh viní především své regenty, že „svedli můj lid k hříchu“ (Jeroboám 1 Král 14,7; Baaša 1 Král 16,2).

Explicitní obraz Boha jako soudce Izraele se objevuje v žalmech a v prorocké literatuře: aWh jpevo ~yhil {a/ (Ž 50,6); JHWH povstává ke sporu (byrI), k soudu (!yDI) nad národy (Iz 3,13). Soud se odehrává uprostřed božského poradního shromáždění (Ž 82,1).⁵⁵⁵ Z hlediska starověké koncepce odpovědnosti vládce je soud nad vůdci Izraele standardním pravidlem, zatímco soud nad lidem lze chápat jako specifický rys prorockého pochopení úlohy Izraele v dějinách a prvotní formulaci kolektivní odpovědnosti. Trest ovšem spravedlivě zasáhne jen „hříšníky v lidu.“⁵⁵⁶ Verše žalmů i knihy Izajáš jsou strukturovány ve vzorci synonymních, gradujících nebo explikativních paralelismů.

⁵⁵³ Pohřební jáma (Ž 30,9; 35,7; 94,13), definitivní zánik (Ž 16,10), zkáza Sodomy a Gomorry (Gn 13,10).

⁵⁵⁴ Davida Hospodin pověřil, aby živil (pásl h[r>ti) jeho lid a byl jeho vůdcem (*dygIn*) proti Pelištejcům (2 Sam 5,2). Také Šalomoun je ustanoven ustanovil soudcem a králem „mému lidu“ (2 Kron 1,11).

⁵⁵⁵ lae-td;[]B; / evn sunagwgh / | qew/n Ž 82,1.

⁵⁵⁶ „...hříšníci v mém lidu zahynou mečem“ (Am 9,10).

Proces s vůdci lidu

	Ž 82,2-7	Iz 3,1-17
titulatura	bohové / synové Nejvyššího	předáci lidu (AM[; ynEq.zI) / vůdcové (wyr'f'w>)
znění normy	soudit ve prospěch bezmocného (ID;) a sirotka / hájit ponižované a potřebné	
provinění	vynášeli nespravedlivý soud / soudili ve prospěch darebáků	zničili „vinici“ / ukřivdili chudým / pýcha a bezostyšnost žen / nepokrytý „sodomský“ hřích
vnitřní důvod	nepoznávají / nechápou / chodí v temnotě	
důsledek viny	kolísají základy země	vláda dětí / bezpráví / tyranie mladíků ovládaných ženami
výrok trestu	zemřou jako člověk / jako kterýkoli předák (rf;) ⁵⁵⁷	odejme všechny opory: zásoby / obranu a správu obce ⁵⁵⁸

Proces s lidem Izraele

	Ž 81,9-15	Iz 5,13-26; 4,2-6
titulatura	můj lid	můj lid (yMi[;)
znění normy (svědectví tWd[e] ⁵⁵⁹)	nesmíš mít cizího boha (rz' lae) nesmíš se klanět cizímu bohu (rk'nE lae) kdyby můj lid poslouchal Izrael chodil po mých cestách přemohl bych jeho nepřátele vztáhl ruku na jeho protivníky živil bych je vybranou pšenicí medem ze skály sytil	<i>implicitně z pojmu tWd[e Mojžišův kodex (Ex 20-23)</i>
provinění	neposlouchali můj hlas	odvrhli Hospodinův řád ⁵⁶⁰ (hw'hy> tr;AT) ospravedlňovali zlo
vnitřní důvod		neuznávali Hospodina ⁵⁶¹ (t[;d'-yliB.mi) zlo nazývají dobrem a dobro zlem
důsledek viny		upadli do zajetí
výrok trestu	zanechal je v tom, co si umanuli nechal je dělat, co si usmysleli ⁵⁶²	Pán pokoří pyšné / domy budou bez lidí / povolá cizí národy / sežehne jejich kořen do oharku

⁵⁵⁷ Transcendentní terminologie je poněkud zarážející. Tvoří však pozoruhodnou spojnicí k pseudoepigrafickým spisům o soudu nad padlými anděly (První Henoch: Kniha Strážců).

⁵⁵⁸ Politickou a intelektuální elitu: vojsko, městskou radu, soudce, proroky a věštce, umělce a učence. Verš 2-3.

⁵⁵⁹ Párový pojem v žalmech je hw''hy> tr;AT (Ž 19,8; 78,5; 119,97-98) Odkazuje na povinnost ústní tradice sinajského zákoníku (tdu[eh' txolu Ex 32,15) z otce na syna (Dt 6,6-9).

⁵⁶⁰ Přesněji Ozeáš: není věrnost, milosrdenství ani poznání Boha (Oz 4,1).

⁵⁶¹ Cf. Oz 4,6.

Struktura sporu je v pozadí výjevu nebeského shromáždění v šesté kapitole knihy Izajáš. Z něj přechází i terminologie Božího výroku. Kletba, zaznívající z imperativních forem, je spíše rétorickým prostředkem. Z kontextu žalmových sporů vyplývá, že výrok věčně indikuje existující stav, a v kletebné formě spočívá jeho argumentační síla. Posluchači sami dojdou k závěru, že trestuhodný skutek už páchají.

Iz 6,9-13: poselství „o budoucím“

slyšte a nechápejte /
dívejte se a nepoznávejte (v. 9)
otup jim srdce / zacpi uši / zaslep oči //
aby neviděli / neslyšeli / nechápali⁵⁶⁵ (v. 10)
takže se neobráti /
nedojdou uzdravení (v. 10)
města budou v troskách bez obyvatel /
domy bez lidí / země zůstane ladem
(v. 11)
Pán vzdálí člověka /
v zemi se rozšíří poušť (v. 12)
desetina se obrátí (v. 13)

bude sežehnuta /
její „oharek“ (tb,C,äm; v. 13)
se stane svatým zárodkem (v. 13)

intertextuální paralely: spor o spáchanou vinu

slyš, můj lide, co ti ustanovím (%B" hd'y[ia' Ž 81,9)
můj lid neposlouchal můj hlas (Ž 81,11)
nepoznávají / nechápou /
chodí v temnotě (Ž 82,5)
zanechal jsem je v tom, co si umanuli /
nechal je dělat, co si usmysleli (Ž 81,13)
domy zůstanou bez obyvatel (Iz 5,9)
vinici nechám zpustnout (Iz 5,6)

můj lid je odvečen do vyhnanství (Iz 5,13)

co zůstane na Siónu /
co zbude v Jeruzalémě (Iz 4,3)
sežehne jejich kořen do oharku (vq; Iz 5,24)

bude nazván svatým (Iz 4,3)

Začátkem nápravy je v prorockých spisech poznání a uznání zla uvnitř lidu. Dává je Bůh a to je v předapokalyptické době den „jeho soudu“⁵⁶⁶, chvíle srovnání Božího zákona s nenáležitou praxí. Lid rozpozná klamná proroctví a falešnou víru i kořen, z něž zlo vyrůstalo (Oz 9,7).

Šestá kapitola Izajášových spisů je zlomovým bodem. Následující korpus výroků vždycky obsahuje slovo o poznání Hospodina a jeho moci, která přinese lidu záchranu. Lid, přesvědčený novým, podivuhodným zásahem Boha, znovu uvěří a

⁵⁶² Verš 13. ~B'li tWryrIv.Bi: „v zatvrzelosti jejich srdce“ / LXX „v tom, čím se zabývá jejich srdce“ (kata. ta. evpithdeu, mata tw/n kardiw/n auvtw/n) / Vg „v touhách jejich srdce“. ~h,yteAc[[]Am „podle svých úradků“ / LXX „záměrů“ / Vg „výmyslů“.

⁵⁶³ Exilní i apokalyptický mesianismus vykresluje obnovenou elitu lidu v dobových termínech jako spravedlivé zasvěcené Hospodinovy, kteří zachovávají sinajský zákon a správně jej vyučují (Ez 44,15-24).

⁵⁶⁴ Také Ozeáš na symbolickém údělu nevěrnice prorokuje očištění a návrat odpadlého lidu k Hospodinu (Oz 2,16-22).

⁵⁶⁵ Chiastická řada k prvnímu poloverši.

⁵⁶⁶ hD'quP.h; ymey> den účtování (Oz 9,7).

obnoví věrnost ve smlouvě. Stručně a výstižně formuluje obsáhlé děje spásy Ozeáš v poetickém obrazu svatební smlouvy se znovupřijatou nevěrnici, parafrázující Mojžíšovu smlouvu na Sinaji:

Slituji se nad tou, jež nepoznala slitování.
Řeknu těm, kdo nebyli mým lidem 'Ty jsi můj lid'
a oni řeknou 'Ty jsi můj Bůh'. – (Oz 2,25; cf. Ex 6,7)

Dalším stupněm Božího sporu v kauze lidu je soudní proces „se všemi národy“. Podle Joelova výroku v něm Bůh vznese obvinění proti mocnostem, které odvedly lid Izraele a rozdělily si zemi (Joel 4,2). Apokalyptický tón univerzálního soudu a vykořenění zla z celé země zaznívá v Jeremjášově výroku: kdo páchají zlo, zahynou mečem, ať jsou z kteréhohli národa (ר"ב'-ל"ק Jer 25,31). Podobně kosmopolitní jsou Izajášovy výroky o poznání Pána zástupů mezi ostatními národy a o Hospodinově požehnání pro světové velmoci. Izrael je tu jmenován až jako třetí po Egyptu a Asýrii (Iz 19,24-25).

1.2.4 Zkouška jednotlivce (Job 1-2)

Spravedlivý

Zatímco prorocká literatura pojímá Boží soud v archaickém rozměru, v němž je Bohem ustanovený vládce souzen za formální exekutivní kroky, kterými na svěřeném území udržoval řád stvoření, obraz soudu v Prologu k Jobovi zdůrazňuje individuální odpovědnost etickému komplexu víry a praxe. Job je ר"י"ו > ~T' vyaí – muž dokonalý a přímý⁵⁶⁷. Dokonalostí (~To) se rozumí shoda s etickým zákonem, přímost (ר"י"ו) se týká úmyslu: Job nepředstírá zbožnost kvůli vlastnímu prospěchu.⁵⁶⁸ Mudroslovné biblické texty toto hendiadys používají jako termín odpovídající pojmu spravedlnost (ה'ד'ע. Př 13,6). Vyskytuje se buď v juxtapozici (ר"י"ו ~To Ž 25,21), nebo v paralelismu (Ž 37,37; Př 2,7; 29,10). Jobova příkladná spravedlivost vychází z víry (~yhi{a/ arey. „bohabojný“) a orthopraxe na základě poznání Boha ([r'me rs" „vyhýbá se zlu“, Job 1,8). Oba participiální výrazy jsou aktivními

⁵⁶⁷ LXX avlhqino, j a; mempto j di, kaio j – spolehlivý, bez viny, spravedlivý. Vg *simplex et rectus* – prostý a přímý.

⁵⁶⁸ Stejným výrazem (~T' vyaí) je charakterizován Jakub, ač protiklad Ezaua – potulného lovce v divočině naznačuje spíše pokojný charakter usazeného rolníka (LXX a; nqrwpoj a; plastoj – prostý muž, Vg *vir simplex*; Gn 25,27). Druhá část charakteristiky (ר"י"ו) o Jakubovi zjevně neplatí – získal prvorozenství úskokem.

semitskými koreláty evropského statického pojmu zbožnosti (*religio*). Na počátku náboženského vztahu je uctivý úžas z poznání Boha („bázeň Boží“)⁵⁶⁹, a jeho důsledkem je moudrost. *Timor Dei* dává člověku schopnost rozpoznat zlo a nezvolit je (Př 3,7; 14,16; 16,6; Kaz 12,13).⁵⁷⁰ To je jádro nauky mudroslovných škol, původně určených k etické výchově vládce a jeho ministrů, jehož dosah se v dějinách dvorské a chrámové kultury postupně rozšiřoval a ve filosofické fázi doznal zobecnění na člověka vůbec. Job, který mohl být původně modelem spravedlivého vládce⁵⁷¹, je ve znění kompilátu současné knihy prototypem zobrazujícím osobní odpovědnost člověka před Bohem. Ve starozákonních obrazech Božího soudu se postava souzeného jeví v podvojném rozměru. Jeden sleduje archaickou linii odpovědnosti vládce vůči Bohu – ať už jmenovitého místního krále historických kronik (Achab v Izraeli, 1 Král 20,13-22,37) či mytologických vizí (Nebúkadnessar, Dan 2,36-44; 4,24-27; Bělšasar, Dan 5,22-30; dějiny vládců a mesiáš, Dan 7). Druhý obsahuje prorocký koncept odpovědnosti vyvoleného lidu (Iz 5), proroka (Mojžíš, Ex 32,7-12; Jonáš, Jon 1), mesiáše (Služebník, Iz 50,4-9; Jóšua, Zach 3), a konečně každého jednotlivého člověka (svévolný, Ž 1,5-6; pyšný, Př 16,5; násilník, Ž 11,4-7; kodex spravedlivosti, Ž 15).

Archaický mimobiblický koncept formuloval normy zástupné vlády k uchování života v zemi, jejichž předmětem byla obživa obyvatel a ochrana slabých, obrana proti útokům – tedy principy ekonomiky, práva a vojenství, vycházející z kultu a pohybující se na konstantním pozadí božské vlády, jež se vyslovuje v cyklických rituálních epifaniích. Starozákonní teologie jako *novum* zdůrazňuje prototyp Božího lidu, na němž se ukazuje Boží moc a který je zavázán smlouvou k tomu, aby ji dosvědčoval v aktuálních situacích dějin světa.⁵⁷² Tento rozměr stojí na základech osobní víry (Abrahám, Gn 12,1-4; Ž 84,12), z níž vyrůstá „bohoslužba lidu“ (Nm 9,15-23). Bůh pak

⁵⁶⁹ Genitiv předmětu v češtině mylně splývá s přívlastkovým genitivem. Člověk se v posvátné úctě „bojí“ Boha, který se mu dává poznat, ač ho neskonale převyšuje.

⁵⁷⁰ Cf. POPE, Job, 6.

⁵⁷¹ Ezechiel jmenuje trojici spravedlivých mužů starověku, ale nenazývá je králi (Ez 14,14). Závěr knihy Job ve znění Septuaginty (42,17[2-4]) usouvztažňuje Joba (Iwb) s legendárními eponymy semitských kmenů (Iwbab Nóachův potomek podle Gn 10,29; ezauovský vládce Bosry podle Gn 36,33 a 1 Kron 1,44; midjanský náčelník a Mojžíšův švagr v Nm 10,29). V hebrejské podobě se tato jména ovšem liší (bAYai / bb'Ay / bb'xo).

⁵⁷² Vysvobozuje jej (Ex 6,7), posvěcuje (Lv 11,45), zavazuje zákonem (Dt 26,17), zapisuje zákon do srdce lidu (Jer 31,33), bojuje skrze něj (2 Kron 20,15), projevuje v něm svou přítomnost (Ez 37,27), vládne v něm (Ž 59,14), lid je prostředníkem univerzálního poznání Boha (Ex 7,5; Iz 9,7-8; 37,20; 41,20; Ez 39,28).

skrze charismatického vůdce, proroka – mesiáše, aktuálně koriguje archaické právo a politiku.⁵⁷³

Diskurs knihy Job vychází z antropologie starověkého mudrosloví: člověk zobrazuje dobro, pocházející od Boha a je etický zodpovědný za jeho uskutečňování (Ž 84-8; Job 27,3-4; 35,8) a předávání z otce na syna.⁵⁷⁴ Poslušnost Božímú řádu formulovanému v božském zákoníku („moje přikázání“, Ex 20,2-17) se výrazněji jeví jako obecně lidský princip. Starý zákon ji soudí v průběhu lidských dějin skrze klíčové pojmy Adamovy neposlušnosti (Gn 3,17), vzpoury lidu na poušti (Ex 15, 16; Nm 11, 14, 20 – 21), porušení Boží smlouvy a idolatrii („smilnění“, Sd 2,17; Oz 4,10-13; Jer 3,6-10), bezpráví vůči bližním (Př 28,17; Oz 4,1-6). Bůh nestaví před soud jen krále na základě ustanovení k vládě, ale na základě podřízeného vztahu tvora ke svému tvůrci posuzuje jednání každého člověka (Iz 2,11; Mich 6,8). Každý lidský skutek má z úhlu tohoto vztahu hodnotu spravedlivosti či nespravedlivosti vůči Bohu a podléhá kategoriím ocenění (odměna) či odsouzení (trest). Co je člověk, že ho neustále zkoumáš? (Cf. Job 7,17-20); Bůh nezavrhně bezúhonného, ale neposílí ruce svévolníků (Job 8,20); potrestá zlé, zjedná právo postiženým, povýší spravedlivé (Job 36,6-12); dobré jednání přináší jednajícimu dobro (Př 12,14). Otázka po původu poruchy v podřízeném vztahu člověka vůči Bohu zůstává v biblické literatuře nezodpovězena, ač odpověď naznačuje mytologický jazyk, pokoušející se o vyjádření transcendentní povahy zla (strom poznání dobra a zla, Gn 2,9.16-17; Gn 3,6-11; had Gn 3,1-4; vzpoura a pád andělů, Gn 6,2-6; 1 Hen 6 – 9⁵⁷⁵; Vita Adae 12 – 15⁵⁷⁶). Člověk je však souzen za svůj vědomý postoj vůči zlu: protože ses nechal svést, ač jsi věděl, že to je špatně... (cf. Gn 3,17). Obtížný pojem [v'r'⁵⁷⁷ se ve starozákonním kontextu týká především

⁵⁷³ Např. Mojžíšův zákoník (Ex 19 – 23), rozdělení země (Nm 34), Jozuovo tažení a obranné války „soudců“ (Sd 3 – 12; 1 Sam 11-17), proroctví rádcové a kritici králů: Nátan (2 Sam 7 a 12), Elijáš (1 Král 18), Michajáš ben Jimla (1 Král 22), Izajáš (Iz 37,21-35); Jeremjáš (Jer 29 aj).

⁵⁷⁴ Mudroslovná tradice je doložena v mezopotamských i egyptských pramenech od třetího tisíciletí před Kristem. Sumerské Šuruppakovy rady, naučení staroegyptských vezírů Ptahhotepa a Kagemniho, rady pro krále Merikare, či aramejské mudrosloví Achíkarovo předávají normy společenské etiky i náboženské zvyklosti. Ve starozákonní literatuře jsou naučení sesbírána v knihách Přísloví a řecké Moudrosti Ježíše Siracha.

⁵⁷⁵ Hlavním tématem apokryfní Henochovy Knihy strážců je ilicitní spojení andělských bytostí s ženami a zplození násilnického, bojovného rodu. Henoch je Božím poslem, který má provinilým andělům zvěstovat trest exkomunikace.

⁵⁷⁶ Latinský apokryf z prvního tisíciletí (po Kr.) nazvaný Život Adama a Evy popisuje důvod d'áblova svodu: vůdce andělů se při Adamově stvoření z pýchy odmítl poklonit mistrovskému Božímú dílu a byl svržen na zem. Stejně téma se objevuje i v gruzínské variantě tzv. „Mojžíšovy apokalypsy“ (Kniha Adamova, 12 – 16).

⁵⁷⁷ LXX avsebh, j, *impius*, „bezbožný“. Opačný, náležitý postoj k Bohu a lidem je qyDIc; (di, kai o j, *iustus*, „spravedlivý“).

opovážlivé arogance vůči Bohu (Job 15,25) a z ní plynoucího pyšného, agresivního chování k druhým⁵⁷⁸. Tento postoj je exemplárně trestán (Job 15,20-35; 27,13; Gn 18,25; 1 Král 8,32; Ž 37,21; 109,6-7; Př 11,8 aj.). Paradigma viny a trestu přitom není nijak jednoduché, jak je vidět z diskursu knihy Job (kap. 21 aj.) i z literárního kontextu tématu utrpení spravedlivého, v němž se zdá, že platí opačné pravidlo: spravedlivý hyne při své spravedlivosti, bezbožný se při své bezbožnosti těší dlouhému, příjemnému životu (Kaz 7,15; Jer 12,1-2). Paradox ukazuje na dvojí řád – porušené lidské vidění přikládá hodnotu štěstí bez Boha (Iz 5,23) a šíří tak bezpráví (Hab 1,4), zatímco čistý pojem řádu vypovídá o spravedlivé odměně a trestu, přesahující oblast lidské vlády (Kaz 8,6-8; Iz 11,3-4). Nepochopitelný obraz trpícího spravedlivého se v biblické literatuře stává prototypem Mesiáše. Postava nevinně trpícího Božího služebníka má rysy proroka (Elijáš v 1 Král 19,1-18; Michajáš v 1 Král 22,24-27; Jeremjáš v Jer 20) a mesiáše (Iz 50 a 53).

Soud nad lidskou duší

Boží soud nad lidskou nespravedlivostí je starobylé téma, známé především z egyptských nekropolí. Soud se odehrává po smrti těla, kdy je duše na začátku své pouti na Onen svět⁵⁷⁹ předvedena před božský tribunál, aby se projevila její schopnost blaženého života. Nejstarší zmínky o božském soudu v textech pyramid páté a šesté dynastie staví zemřelého krále, ztotožněného s Usirem, do role souzeného, a následně i soudce. Předpokladem této intronizace je očištění a spojení tělesných částí, tedy mumifikace podle Usirova mýtu a rituálu:

Pepi je čistý pro očištění, které Hor provedl s jeho okem. – (PT 524/1233a Pepi 472)
 Povstaň pro mne, otče, povstaň pro mne, Usire Merenre! Já jsem to, tvůj syn Hor.
 Přišel jsem tě očistit, zbavit tě nečistého, oživit tě,
 shromáždit tvé kosti, posbírat tvé maso, přinést tvé oddělené údy. – (PT 606/1683-1684 Merenre 336)

Kladný výrok tribunálu umožňuje králův další postup k apoteóze:

Usir se objevil v září, očištěný vládce, pán Ma'at vystoupil první den roku; je pánem roku.
 Atum, otec bohů se raduje, Šu a Tefnut se radují, Geb a Nut se radují, Usir a Eset se radují,
 Suteh a Nebthet se radují, všichni bohové nebe se radují, všichni bohové země se radují,

⁵⁷⁸ Výraz [v'r' stojí v paralelismu k ~ymid' vai („kdo prolévá krev“) v Ž 139,19 a ~ysim'x] vai (násilník) v Ž 140,5.

⁵⁷⁹ Amenta je v literatuře o sluneční pouti místo vstupu slunce na podsvětní cestu, než znovu vyjde druhý den. Podobně zemřelý začíná svou posmrtnou cestu k novému životu v kraji blažených. Geograficky je Amenta spojována s nekropolemí nilského západního břehu v holých skaliskách na kraji pouště.

bohové jihu a severu se radují, bohové západu a východu se radují,
bohové vesnic se radují, bohové měst se radují
z velkého a mocného slova, jež promluvila Thovtova ústa o Usirovi:
nese pečeť života, je pečetí bohů.
Anup, převaděč srdcí, převádí Usira Pepi od bohů země k bohům na nebi,...
„Pojď, synu, říká Atum. „Pojď k nám,“ říkají bohové tobě, Usire. – (PT 577 1520-1525 Pepi 519)

Zbožštělý panovník se sám stává věčným soudcem, poté co dosáhl cíle posmrtné cesty:

Vystupuje na nebe mezi nehasnoucí hvězdy,
jeho sestra je Sopdet, jeho průvodkyně Jitřenka,
berou jej za ruce, vedou k vodní nádrži.
Usedá na pevný trůn se lvími opěrami, jenž stojí na kopytech divého býka.
Sedí vzpřímen na onom trůně mezi dvěma bohy,
papyrové žezlo v ruce.
Pokynu paží k lidu,
bohové předstoupí s úklonou.
Božská dvojice bdí po jejích boku.
Najdou ho mezi dvěma devatery, jak vynáší soud:
„Je král králů“, řeknou
a ustanoví ho mezi Devaterem bohů. – (PT 509/1123-1127 Pepi 462)

Jeho soudcovský mandát je založen na znalosti věcí, jak jsou viděny ve věčnosti:

Venis má v péči všechna *ka*, shromažďuje srdce pro Velkého, jenž je zná,
jenž nese božský zápis, zná je, na západ od Rea. – (PT 250/267b,d Venis 161)

Protagonisty soudu na dokladech z nekrálovských hrobek jsou však také příslušníci královny rodiny, velmožové a jiné významné osoby.⁵⁸⁰ První úplné popisy soudu ve formě ilustrovaných „scénářů“, tzv. Kniha mrtvých, pocházejí z pohřebních papyrů Nové říše.⁵⁸¹ Zemřelý vstupuje do Síně obojí pravdy, kde na misce vah leží jeho srdce. Na protivázné misce je položeno pírkó spravedlnosti Maat. V pozadí přihlíží tribunál dvanácti bohů, váhy sleduje zapisovatel Thovt a průvodce mrtvých Anup. Obluda Amemait je připravena pohltit nešťastníka, pokud bude shledán vinným. Duše souzeného přihlíží soudu ze sloupu v podobě ptáka. Před vstupem do Síně pravd zemřelý procházel Usirovou chodbou a přednášel před sborem 42 démonických porotců vyznání nevin: nedopustil se žádné nepravosti, neubíral, co náleží bohu, nekradl, nezabíjel, necizoložil, nevedl plané řeči.

Sennedžem (Dér el-Medína), jeden z architektů ramessovských královských hrobek (z doby Sethiho I. a Ramsese II.), předstupuje před Usirův soud v den svého

⁵⁸⁰ Hrobky v nekropoli luxorského Západního břehu: Údolí královen, hrobky v Dér el-Medína a v katastru obce Qurna.

⁵⁸¹ Nejznámějšími soudními tématy jsou „vážení srdce“ (kapitola 30B) a „negativní zpověď“ (kapitola 125). Popis a překlad WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead, The Papyrus of Ani* (1898), 79-80; 188-201; FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 27-28; 29-34. Cf. JANÁK, *Staroegyptská Kniha mrtvých*, 78.

pohřbu, jak upřesňuje nápis doprovázející výjev z 30 kapitoly Knihy mrtvých. Předtím Sennedžem vyznal že vždy byl Usirovým citem a zastáncem a požádal o pomoc ty, kteří přivádějí dokonalé duše do Usirova domu a živí je, kdo otvírají cestu. Průvodce mrtvých Anup vede Sennedžema před Usira, kde ho přijímají ho bohové Onoho světa. Sennedžem činí prohlášení o své spravedlivosti:

Chodil jsem po zemi a konal spravedlivé skutky.
Nezkracoval jsem oběti pokrmů v chrámech...
Když jsem přišel ke dveřím Duatu⁵⁸², nezjistila se na mně žádná vina.
Usire, daruj mi dech a vodu života. – (Nápis v Sennedžemově hrobce.)

Spravedlivý pro sebe nárokuje život, protože „kdo jedná spravedlivě, bude dlouho živ“ (Merikare 17).⁵⁸³ Spravedlnost Maat dosvědčuje, že „Usir Sennedžem, služebník místa pravdy, jež je západně od Théb, je ospravedlněn.“⁵⁸⁴ Posmrtný soud se stává univerzálním aktem. Jako mytéma utváří obecně známý obraz Posledního soudu.

Výchozí motivy jsou společné egyptskému základu i biblickému zpracování: v perspektivě věčnosti je třeba přezkoumat vztah souzeného k božskému řádu:

Kéž najdeš ospravedlnění se v přítomnosti boha...
Dobro člověku zajišťuje nebe,
kletba rozhněvaného přináší zlo. – (Merikare 8; HELCK, 16.)

Souzený je konfrontován s existencí trestu, který znamená trvalý zánik, vyznává nevinu před božským tribunálem, jeho nevina je potvrzena výrokem božského arbitra, propuštěný smí pokračovat na cestě k blaženému životu. Je tu však i mnoho pozoruhodně odlišných skutečností. Usirův soud se odehrává mimo scénu dějin, poté co zemřelý opustil z tělesnou existenci v hmotném světě. Prolog knihy Job popisuje mimozemské shromáždění, způsobující kolizi uprostřed Jobova pozemského života. Souzený Egyptan se sám obhajuje negací hříchů podle standardního katalogu. Jobovy řeči jsou vlastně nářky trpícího, který chce znát svou vinu. Usirův tribunál používá k prověrce pravdivosti obřad vážení srdce. Joba prověřuje sám Bůh otázkami v majestátní výzvě k dialogickému sporu:

Kdo se to pokouší mě soudit slovy, jimž chybí znalost? – (Job 38,2)
Opásej se jako muž, budu se tě tázat a odpovíš mi. – (Job 40,7)⁵⁸⁵

⁵⁸² Místo přebývání zemřelých V pohřebních textech je původně spojeno s noční poutí slunce skrze skryté komnaty podsvětí (Kniha o Amduatu).

⁵⁸³ HELCK, Die Lehre für König Merikare, 28-29.

⁵⁸⁴ Výjev na severní stěně Sennedžemovy hrobky v Dér el-Medína. V Knize mrtvých 30B následuje po scéně vážení srdce, jež není v této hrobce zobrazeno. Cf. FARID H. – FARID S., Unfolding Sennedjem's Tomb, 6.

⁵⁸⁵ Job je v tomto sporu Božím protivníkem, jak naznačuje jeho jméno.

Job už dříve uprostřed krize choval naději na tuto nerovnou konfrontaci, třebaže předpokládal, že se bude odehrávat – stejně jako usírovský soud – za hranicemi pozemského života: „nakonec povstanu z prachu⁵⁸⁶ ... ve svém těle uvidím Boha“ (Job 19,25-27). Je zřejmé, že Bůh, stvořitel člověka, nejlépe zná, co je v srdci (Job 38,36). Obrazně „pozoruje“ postoje a jednání člověka ze svého transcendentního zorného úhlu – „soudního stolce ve svém chrámě“ (Ž 11,4). Apokalyptické soudní scény zmiňují záznamy o spravedlivých či nespravedlivých činech, jak je symbolicky předznamenávají Thovtovy zápisy.

Proscénium Jobova diskursu s mytologickými stopami Usirova soudu tvoří mantinely následujícího filosofického diskursu, v němž se vynořuje klíčová otázka po původu zla. Job uznává řídicí sílu vlastního svědomí a nechápe, odkud se zlo vzalo. Chce znát příčinu: Nezavrhuj mě, ale řekni mi, jaké obvinění proti mně máš (Cf. Job 10,2). Job nevidí proscénium a nemůže tedy pochopit transcendentní dění: protagonistou ve hře zla není on, ale Satan. V pozadí proscénia je čitelný apokryfní příběh o Satanově nepřátelství k člověku a o pýše jako hnací síle zla (Život Adama a Evy). Celý dramatický traktát vyznívá teologicky: Bůh má v ruce moc i nad Satanem („na život mu nesahej“, Job 2,6), je autorem a pánem stvoření (38 – 41) a může podivuhodně zasáhnout, aby zvrátil osud trpícího (42,12-17), jehož postoj je pokorný: „ustupuji, abych se kál v prachu a popelu“ (42,6).

Étos jednotlivce ovlivňuje osud světa

Job ve svém sporu⁵⁸⁷ zpochybňuje hodnotu spravedlivého postoje ve společnosti, kde vládne úspěch nespravedlivých. Jeho oponenti argumentují obecným zákonem viděným z mudroslovné perspektivy nad individuálním osudem i aktuálním, bezprávným historickým stavem. Mytologický rámec v epilogu potvrzuje božskou svrchovanou moc a Boží zvrát osudu ve prospěch spravedlivé odměny:

⁵⁸⁶ LXX ave,nao,j evstin o` evklu,ein me me,llwn evpi. gh/j – „věčný mě vysvobodí ze země“.

⁵⁸⁷ Babylonská theodicea – spor dvou přátel o smyslu utrpení – podobně jako Job zpochybňuje tradiční nauku o odplatě skutků: úspěch i utrpení Bůh dává bez zásluhy, nutno se sklonit před jeho nevyzpytatelným plánem: „Palmo, strome hojnosti, můj vzácný bratře, tys pevný jako země, úradek bohů je však vzdálen“ (ř. 56 a 58. LAMBERT, 74-75). Egyptský nářek „Zklamaného životem“ je komponován jako spor s vlastní duší. Zatímco nešťastník, kterého osud připravil o celou rodinu, si přeje také opustit svět, plný zla a bezpráví, duše jej vybízí, aby zaplašil žal rozkošemi života. GOEDICKE, The Report about the Dispute of a Man with his Ba.

Poté co Pán domluvil s Jobem, řekl Elífazovi z Temanu: „Hněvám se na tebe a na tvé dva přátele, protože jste o mně nemluvili pravdu jako můj služebník Job. Nyní vezměte sedm býků a sedm beranů a jděte k mému služebníkovi Jobovi. Tam za sebe obětujte celopal. Můj služebník Job se za vás bude přimlouvat a já přijmu jeho modlitbu. Nenaložím s vámi podle vaší pošetilosti... Když Job dokončil modlitbu za své přátele, Pán mu opět požehnal a dal mu dvojnásob toho, co měl předtím. – (Job 42,7-8.10)

Mudroslovným příběhům vévodí jednoduchá zásada Spravedlivý se po utrpení dočkal odměny, provinilec neušel trestu. Stejně vyznívá Ezechielova úvaha o trojici legendárních spravedlivých, jimiž byli Noe, Daniel, Job (Ez 14,14.20). Jediný spravedlivý je sám zachráněn sám, avšak od provinilců trest odvrátit nemůže. Každý totiž pyká za svou vinu (Jer 31,30). Příběh o utrpení a ospravedlnění spravedlivého nabízí filosofický a pedagogický smysl: hodnota spravedlivosti je reálná a životanosná, stojí za to o ni usilovat.

Epilog Jobova dialogického dramatu vnáší do úvahy nový, teologický rozměr: Bůh sám zbaví vínika jeho nespravedlivých postojů a skutků, takže nemusí být trestán.⁵⁸⁸ Podmínkou je přimluva spravedlivého, poté, co prošel utrpením:

Nalezneš blaženost u Všemohoucího, pozvedneš tvář k Bohu.
Budeš ho prosit a vyslyší tě, naplníš své sliby...
Když klesnou a řekneš „Pozvedni je“, zachrání sražené k zemi.⁵⁸⁹
Zachrání i toho, kdo není nevinný;⁵⁹⁰
bude spasen skrze čistotu tvých rukou. – (Job 22,26-27.29-30)

Další krok v pochopení zástupné oběti naznačuje Izajášovo proroctví o trpícím Božím služebníkovi:

Dostal hrob spolu se zločinci, s boháči ve smrti.
ač se nedopustil žádné násilnosti, v jeho ústech nebyl nalezen klam.
Bylo však Hospodinovou vůlí zkrušit ho utrpením.
Jestliže položí život za hřích, uvidí potomstvo, dočká se dlouhých let.
Hospodinu se zalíbilo dojít úspěchu skrze něho.
Po strádání života uvidí světlo, bude se sytit v hojnosti.
Tím, co prožil, můj služebník ospravedlní mnohé, neboť nesl jejich nepravosti.
Proto mu dám za podíl mnohé, bude rozdělovat kořist s mocnými.
Protože odevzdal svůj život smrti, byl připočítán mezi provinilé.
Protože nesl hřích mnohých a přimlouval se za viníky. – (Iz 53,9-12.)

Z křesťanského pohledu Bůh vstupuje do porušeného světa v lidských podmínkách. Po přijetí lidského těla v Mesiáši, bere trest sám na sebe. Obnovuje tak transcendentní řád

⁵⁸⁸ První náznak spásné hodnoty spravedlivého lze vidět v Abrahámově licitaci o počtu spravedlivých v Sodomě a Gomoře (Gn 18,16-33). Jediný spravedlivý tu však ještě nestačí.

⁵⁸⁹ Význam slova, které pronesl přimlůvce o trestaných, není z MT jasný (hw"GE rm,aTow:). Řecký překlad jmenuje povýšené jednání (u`perhpaneu, sato). Svatý Jeroným překládá mudroslovným axiomem: „Kdo se pokořil, dojde slávy; kdo ponižil své oči, bude spasen.“ Jinak TNK: „řekneš ‘Pýcha!’“ a NIV: „řekneš ‘Pozvedni je!’“

⁵⁹⁰ LXX a Vg: „bude zachráněn nevinný“. Problém spočívá v MT partikuli yai (yqIn"-yai), chápané podle pozdního úzu jako záporka.

spravedlnosti v Kristu, který: „...dal svůj život (duši) jako výkupné za všechny“ (dou/nai th.n yuch.n auvtou/ lu,tron avnti. pollw/n Mt 20,28). Podle Janova evangelia myšlenku o Ježíšově zástupné oběti veřejně pronáší velekněz Kaifáš, třebaže jeho záměr je pouze politický: „je pro vás lépe, když jeden člověk umře za lid, než aby zahynul celý národ“ (Jan 11, 50). Pojem vykoupění z vin skrze Ježíše Krista přesněji formuluje apoštol Pavel: „(Bůh) poslal svého Syna, aby hřích zničil; a on vzal na sebe tělo, jako mají hříšní lidé; (Bůh) pak na jeho těle hřích odsoudil k zničení (Řím 8,3b); „s tím, který byl bez hříchu, (Bůh) jednal kvůli nám jako s největším hříšníkem, abychom my skrze něho byli spravedliví u Boha“ (2 Kor 5,21). Je to nejen Boží dílo záchrany člověka a lidí, ale celého řádu světa narušeného zlem: „nyní nastává soud nad tímto světem, nyní bude vládce tohoto světa vypuzen“ (Jan 12,31).

Job ve filosofickém dialogu tematizuje svůj osobní úděl a snaží se umístit vlastní prožitek utrpení do kontradiktorní struktury dobra a zla a do mudroslovné tradice o odplatě spravedlivosti a bezpráví. Proscénium, které trpící hrdina nevidí, mytologickým jazykem vypovídá o principech, které přesahují i diváka: Bůh má v rukou neviditelnou režii tohoto *theatra mundi*: v jehož dramatu otevírá krize i kolize, udržuje však jejich hranice: „na život mu nesahej“ (Job 2,6). Závěrečná katastrofa je projevem jeho vlády: „Hospodin požehnal Jobovy poslední dny více než první“ (Job 42,12a). Zatímco hlavním tématem diskursu je Jobův osud, rámec tematizuje osud světa. Na otevřené scéně se odehrává drama Jobovy víry s napětím, zda obstojí. Na skrytém proscéniu se chystá soud nad Jobovým pokušitelem s náznakem, že bude zahanben. Diskurs pozorujícího účastníka poučuje, že úkolem člověka je hledat Boha, neboť „Hospodin hledí s nebe na syny člověka, aby viděl, zda je kdo prozíravý a hledá Boha“ (Ž 14,2). Kniha o Jobovi předvádí scénář tohoto hledání. Proscénium naznačuje, že spravedlivý také hraje neviditelnou úlohu v duchovních dějinách světa. Étos spravedlivých Bůh používá jako zbraň proti s diverzní síle zla. Tento kosmický rozměr utrpení Božího služebníka předobrazuje pašijovou zvěst: skrze Krista se v transcendentním linii děje náprava světa. „Až se naplní čas pro dílo spásy, ... sjednotí v Kristu vše, co je na nebi i na zemi“ (Ef 1,10).

1.3 Nebeská družina

Božský vládce je ve scéně rozhodování obklopen družinou, jejíž označení je v jednotlivých epizodách odlišné. Každý z pojmu s sebou nese širokou škálu konotací,

což rozostřuje jednoznačné pochopení a zároveň představuje značnou překladatelskou obtíž: *nebeský zástup* (~yIm;V'h; ab'c.); *Boží synové* (~yhil{a/h' ynEB.); *ti okolo* (aY"m;a]q"); *zasedající soud* (an"yDI).

1 Král 22,19:

všechn *nebeský zástup* stál kolem něho zprava i zleva

Iz 6,3,8:

Pán *zástupů* / „kdo nám půjde?“

Job 1,6; 2,1:

Boží synové přišli, aby stáli při Pánu

Dan 7,13,16:

s nebeskými oblaky přicházel jakoby syn člověka / *přivedli ho* k němu (k Věkovitému)

Dan 7,16:

přistoupil jsem k jednomu z *těch*, *kdo tam stáli*

Dan 7,26:

zasedne soud

AlamoF.miW Anymiyymi wyl[' dme[o ~yIm;V'h; ab'c.-IK'

h`stratia. tou/ ouvranou/ (vidi) omnem exercitum caeli adsistentem

Wnl'-%l,yE ymi / tAab'c. hw"hy>

ku,rioj sabawq /---

Dominus exercituum / quis ibit nobis?

hw"hy>-l[; bCey:t.hil. ~yhil{a/h' ynEB.

WaboY"w:

oi` a;ggeloi tou/ qeou/ parasth/nai e;nanti kuri,ou

filiu Dei ... starent coram Domino

...hw"h] htea' vn"a/ rb:K. aY"m;v. ynEn"[]-[i

yhiWbr>q.h; yhiAmd'q.W

evpi. tw/n nefelw/n tou/ ouvranou/ w`j

ui`o.j avnqrw,pou h;rceto kai. ...oi`

paresthko,tej

cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat ...

obtulerunt eum

aY"m;a]q"-!mi dx;-l[; tber>q

pro.j e[na tw/n e`stw,twn

ad unum de *adsistentibus*

bTiyI an"yDI

h`kri,sij kaqi,setai

iudicium sedebit

1.3.1 ~yIm;V'h; ab'c. – nebeský zástup (1 Král 22,19)

Výraz *cāv'ā* (ab'c'.) se ve Starém zákoně vyskytuje v různých souvislostech. Přibližně polovina ze 486 výskytů (284) připadá na kompozitní Boží jméno tAab'c. hw"hy>. Samostatně se ab'c'. vztahuje ke skutečnostem z trojí oblasti – označuje nebeská kosmická tělesa, vojsko v bojové sestavě, anebo liturgický sbor s různými úkoly. Ve zprávách o stvoření se míní přírodní jevy:

Byla dokončena nebesa a země a všechny jejich *zástup*.⁵⁹¹ (Gn 2,1)

Božím slovem byla učiněna nebesa a dechem jeho úst všechny jejich *zástup*.⁵⁹² – (Ž 33,6)

Já jsem udělal zemi a člověka na ní jsem stvořil,
mé ruce roztáhly nebesa
a všechny jejich *zástup*⁵⁹³ jsem přikázal. – (Iz 45,12)

⁵⁹¹ LXX *všechno jejich vybavení* – pa/j o`ko,smoj auvtw/n.

⁵⁹² LXX *jejich síla* – du,namij auvtw/n.

⁵⁹³ LXX *všechny hvězdy* – pa,nta ta. a;stra.

Hvězdy

Deuteronomický zákoník stejně jako Gn 2,1 používá pojem ~yIm;V'h; ab'c. Iko o kosmických tělesech, která u okolních národů symbolizovala božství a pro barvitá zobrazení kosmologických mýtů se sama stávala předmětem kultu.⁵⁹⁴

Útržkovité výroky na stěnách saqqáráských pyramid 5. a 6. dynastie obsahují množství mytologických narážek na výstup krále mezi božské shromáždění, jímž se rozumí hvězdné konstelace, které ovšem mají spojitost s egyptskými lokalitami. Hvězdná božstva vládnu pozemským osadám a obráceně, místní vládcové ve svém posmrtném a věčném rozměru usedají do shromáždění za svým vůdcem. Texty pyramid používají o nebeském shromáždění značky, jejichž význam se v překladech spíše opisuje. *Devatero bohů* (*psdt / enneas*) je v textech vyjádřeno třemi trojicemi značek pro božství *ntr*. Dvojí Devatero jich obsahuje celkem osmnáct (PT 509/1127a,c Pepi aj.). Ve výroku 600/1655b Velké Devatero z Ónu zahrnuje skrytého původce Atuma a čtyři generační páry, dva elementální: vzduch a voda, země a nebe (Šu – Tefnut, Geb – Nut) a čtveřici známou z vegetačních mýtů: Usir a Eset, Suteh a Nebthet.⁵⁹⁵ Jinou složkou věčného shromáždění jsou „duše“ (*ba.w*), zobrazované jako trojice ptáků. Asistují při apoteóze krále: *duše z Ónu* vedou krále v průvodu k setkání se slunečním Re a Velkou enneadou (PT 532/1261c-1262a-b); *duše z Pe a duše z Nechenu* postavily žebřík k výstupu krále na nebe (PT 530/1253a). Jsou počítány mezi božské bytosti, spolu s bohy nebe a země (PT 306/478a).⁵⁹⁶ Pojem přítomného, explicitně nspecifikovaného množství je navozen ve výroci o králi předstoupivšímu před dvě hlavní svatyně, jihoegyptskou v Nechenu a severoegyptskou v Bútó (PT 511/1159b; 536/1297e), kde svolal a vzývá místní božské patrony.⁵⁹⁷

Shromáždění je svoláno k dvojí funkci: ustanovuje krále do svého čela a sklání se před ním:

Pozvedne ruku ke slunečnímu lidu, bohové přicházejí s úklonou,
dva velcí bohové stráží vedle nich.

⁵⁹⁴ Ugaritský výraz pro hvězdný svět je *phr kkbm* (KTU 1.10 I 4), analogický sousloví *phr ilm* (shromáždění bohů KTU 1.47.29, 1.118.28, 1.148.9).

⁵⁹⁵ Výrok PT 601/1667-1671 jmenuje jako otce ónského Devatera Amuna, a další jména jsou totožná jen zčásti: Šu, Tefnut, Geb, Nut, Usir, Suteh, Hor, Re, #enet-irtej, Wadžet.

⁵⁹⁶ Pravděpodobně jde o předdynastické královské předky, kteří, sami zvěčnění na nebi, přijímají svého nově zemřelého potomka a pomáhají mu. Zároveň jsou ochránci svých původních lokalit v Horním a Dolním Egyptě.

⁵⁹⁷ Hieroglyfické značky ovšem metonymicky zobrazují pouze obě svatyně v jejich charakteristických rysech (PT 676/2017b-c).

Najdou ho mezi dvěma Devatery, jak vyhlašuje soud.
To je pán pánů, řeknou
a uvedou Pepiho mezi dvě Devatera. – (PT 509/1126a-1127c Pepi)

Zemřelý panovník přejímá nástupnickou vládu nad svými zbožštělými předky a dostává královské tituly ve věčnosti: Býk, Usir, Hor.⁵⁹⁸ Ve zlomcích textů pyramid je naznačeno drama předání pozemské vlády a přijetí věčné, jež se později odvíjí v rituálních seriálech na stěnách thébských královských hrobek. Božské shromáždění má v textech pyramid hvězdné atributy: *září* (PT 268/370 Venis), je lokalizováno na nebi jako *Velcí severní oblohy* (273-4/406a) a *ti na obloze* (273-4/406a). Četné výroky vypovídají o výstupu krále na hvězdnou oblohu do nadpozemské existence: vystupuje ve svatyni Pe k duším z Pe, duše z Ónu postavily žebřík, aby mohl vystoupit vzhůru:

Najde dvě Devatera, podají mu ruce,
usedne mezi nimi, aby vynesl soud. – (PT 505/1093 Pepi 459)

Vystupuje na nebe mezi nezanikající hvězdy,
jeho sestra je Sopdet, jeho průvodkyní je Jitřenka. – (509/1123; Pepi 462)

V dramatu z Ramessea božský vládce Geb oslovuje Horovy děti a Sutehovu družinu, aby obklopili Hora, který je jejich pánem (30:89-90).⁵⁹⁹

Hvězdný kompars v egyptských knihách mrtvých je svědkem soudu, který koná zemřelý a na nebe vystoupivší král: „mezi dvěma devatery ho najdou jak soudí“ (PT 509/1127a). Soudní moc charakterizuje pevný trůn „v nebi“:

Hor usedl na svém železném trůně a bude se konat soud. – (PT 689/2089 Neferkare 523)

Předmětem soudní události je ustanovení osudu pro krále-nástupce, který souběžně začíná svou vládu na břehu živých:

Bohové přijďte, shromážděte se jako před Atumem v Ónu,
svolává vás, abyste ustanovili dobro pro Pepi Neferkare. – (PT 599/1647-8 Neferkare 361)

Devatero je v kosmické koncepci seskupením protagonistů na pozadí nebeského hvězdného zástupu. Nepřestává být specificky spjato s konkrétními svatyněmi východního nilského břehu jakožto tribunál lokálních patronů: „velká enneada, která je v Ónu“ (PT 601/1667-71).⁶⁰⁰ Dvojí devatero se vztahuje k severu a jihu, ať už

⁵⁹⁸ V těchto jménech se spojuje více mytologických konotací: Býk, vůdce hvězd, Slunce Re; Usir, skrytý zdroj pozemské plodnosti a vládce věčného světa, Hor, starobylý atribut božství z Hierakonpole, v klasické době pojatý jako následník trůnu.

⁵⁹⁹ Rubrika výjevu formuluje text jinak, jako by určovala profánní obsazení rolí pohřebního dramatu: jsou svoláni „bohové“ (*ntr.w*) – „velmožové Horního a Dolního Egypta“.

⁶⁰⁰ Jednotliví božští vládcové osad mají svá kosmologická jména a jejich osady jsou v textech pojmenovány: Amun v čele devatera, Šu – pán Horního *Mnst* v Ónu, Tefnut – paní Dolního *Mnst*, Geb –

koncipovaném na kosmickém plánu jako severní a jižní obloha, nebo politicko-geograficky jako dvě „říše“ – Deltu a nilské údolí. Obojí koncepce spojuje pochopení božství v jeho astrální, vysoké transcendenci, spolu s pojmem skryté síly otcovství, jak jej vyjadřoval kult rodového předka a tradice vlády z otce na syna.

Kosmická symbolika božského shromáždění vyjádřená v egyptských hrobkách a chrámech pomocí antropomorfních hieroglyfů v pohledu biblické racionální abstrakce snižuje pochopení božství v jeho jednosti jakožto prvotní příčiny, jak je jmenován ve Starém zákoně: „Bůh – stvořitel nebe a země“. Apoteóza pozemského vládce, faraóna, nebo totemových předků osad, již lze hypotetizovat v pozadí Devatera, je frapantní idolatrie, proti níž Deuteronomium i proroci ostře vystupují:

Nedělejte si jako modlu podobu čehokoli... Jinak bys mohl pozvednout své oči k nebi, spatřit slunce, měsíc a hvězdy, celý nebeský zástup, a nechat se svést, klanět se jim a sloužit těm, které Hospodin, tvůj Bůh přidělil všem národům pod celým nebem. – (Dt 4,16-19; cf. Gn 1,14-18)

„Klanění nebeskému zástupu“ je na seznamu apostazí Izraele, které podle prorocké teologie přivodily historickou zkázu národa (2 Král 17,16; Jer 8,2).⁶⁰¹ Král Jóšijáš v této intenci eliminoval solární, lunární a zodiakální kult (2 Král 23,5). Proroci patrně reagují na idolatrický novoroční rituál v mezopotamské oblasti, který má ovšem shodné rysy s egyptskými ceremonii kosmických bohů: solární obřady spojující nebeský a pozemský princip plodnosti, extatické pálení vonných látek, astrologická věštba (Jer 8,2; 19,13; Sof 1,5). Schody, vedoucí ze svatyně na plochu, otevřenou střechu, scénicky podkládají rituál vystoupení božské nevěsty (Hathor) k výročnímu hierogamickému setkání se slunečním manželem (Re).⁶⁰² Pozdější, apokalyptické hnutí ovšem používá ustrnulé mytologické obrazy v novém kontextu a výkladu. Druhý Danielův sen rozvíjí mytheme hvězdných družin kolem božského vůdce se záměrem politicko-teologické interpretace (Dan 8,10-11): paroh, symbol zpuštěného vládce,

pán B3-t3, Nut, jež má sídlo v Ónu, Usir v kraji Cenej, Suteh v Nubetu, Hor v Džeb'at, Re na horizontu, #enet-irtej v Chemu, Wadžet v Depu.

⁶⁰¹ Katalog jmenuje jako „tajné viny“ (WaP.x;y>w:) Izraele kult „výšin“ (tAMB'), posvátných kamenů a ašer, uctívání přírodních a antropomorfních podob božství, baalismus, dětské oběti, věštbu, magii a kultické zasvěcení (cf. 2 Král 17,7-20).

⁶⁰² Severovýchodní síně chrámu v Medínit Habu, Hathořin chrám v Dendeře.

strhává část hvězdného zástupu (~yIm"V'h; ab'c. – ~ybik'AK),⁶⁰³ ničí jej a přivlastňuje si kultické postavení Pána hvězd (ab'C'h;-rf.).⁶⁰⁴

Souvislost mezi Božími nebeskými bytostmi a ab'c'. vyjadřuje korelace andělé – zástupy (wya'b'c.-lK' – wyk'a'l.m;-lK') v paralelismu druhého verše Žalmu 148. Výčet stvoření postupně podle šestidenního řádu zahrnuje v sériích párových pojmů nejprve nebeskou sféru: anděly – zástupy, slunce s měsícem – hvězdy, nebe – nebeské vodní zdroje. Pozemský katalog jmenuje tvory hlubin (~ynIyNIT; – tAmhoT.), atmosférické jevy (oheň, sníh, vítr), hory, stromy, zvířata, plazy, ptáky, a nakonec předáky lidu (králové, vojevůdci, soudcové) a všechny ostatní. Na rozdíl od vyprávění v první kapitole Genesis žalm mluví o andělech a družině, uvádí je na prvním místě v katalogu stvoření, takže „zástup“ se ocitá v jiné souvislosti, odděleně od „hvězd“ (v. 3). Navíc je sekvence o nebeských skutečnostech uzavřena poučením, že byly stvořeny Božím příkazem, ustanoveny na svých místech a podrobeny limitujícímu zákonu (v. 5-6; cf. Gn 1,14-16). ab'c'. v Izajášově výroku se podle kontextu týká viditelných nebeských těles, jež jsou v Boží moci – nazval všechny jménem – a žádná se jí nevymyká (Iz 40, 26).

Jemnější obraz nebeského vládce uprostřed svého stvoření nabízí závěrečná výzva 103. žalmu. JHWH má pevný trůn v nebi a přijímá chválu tvorstva kolem sebe. V hierarchickém pořadí jsou jmenováni andělé – hrdinové (x;ko yreBoGI wyk'a'l.m;), služebné „zástupy“ (wyt'r>v'm. wya'b'c.), všechno stvoření (wyf[]m;-lK'), moje duše (yvip.n:) (v. 19-22). Hvězdný význam ab'c'. se v tomto subjektivisticky pojatém systému rozmlžuje do všeobecnějšího termínu, v němž se spíše uplatní tóny kvantity, podřízenosti a exekutivní funkce. Takový pojem může být nositelem modifikovaných významů v jiných kontextech, aniž by se vytratil původní substrát.

Nebeské a pozemské vojsko

⁶⁰³ LXX vypovídá o pádu a porážce rohu a podporuje tak obraz pádu vzdorného anděla z nebe: „byl stržen na zem od hvězd a zašlapán jimi“ (evrra,cqh evpi. th.n gh/n avpo. tw/n avste,rwn kai. avpo. aurtw/n katepath,qh, v. 10).

⁶⁰⁴ Porušený 11. verš řecká verze s obtížemi interpretuje jako apokalyptické vítězství Knížete zástupů (vojevůdce avrcistra,thgoj), který zachrání zajaté a zničí „odvěké pahorky“ s jejich obětmi. Astrální souvislost je čitelná pouze v kontextu obou veršů z relace pojmů ~yIm"V'h; ab'c; a ab'C'h;-rf;.

ab'c'. v profánním starozákonním užití zpravidla označuje vojsko jako sestavu mužů připravených k boji,⁶⁰⁵ armádu pod vedením vládce nebo jeho důvěrníka⁶⁰⁶ (Sd 9,29; 2 Sam 3,23; Nm 31,4-5; 1 Kron 12,25ff). Davidova družina je popsána jako „šik siláků“ (~yrIABGIh; ab'c'-IK' 1 Kron 19,8). Zásadní význam pro starozákonní kontext má užití tohoto termínu pro lid exodu. Pánem těchto „zástupů“ je Bůh Hospodin, z jehož pověření Mojžíš a Áron vyvedli syny Izraele z Egypta (hw"hy> tAab.ci-IK' Ex 12,41), a to v řádu uspořádání kmenů (hJem; ab'c. Nm 10,14-28), jaký stanovil Hospodin – ~t'aob.ci-l[; (Ex 6,26; 12,51).⁶⁰⁷ Kmenové útvary a počty bojovníků uvádí soupisy Numeri (Nm 1 – 2). Mojžíš jako Hospodinův velitel udílí taktické příkazy před tažením do Zajordání. Z vyjádření jsou zřejmé dva charakteristické rysy „šiků“: uspořádání k boji a bitva pro Hospodina (hm'x'l.Mil; hw"hy> ynEp.li ab'c' Nm 32,27-29). Odtud pochází pojem Hospodinovy zástupy (hw"hy> tAab.ci-IK' Ex 12,17.41) jakožto lid Izraele, jak také dokládá paralelismus Božího vojska a Božího lidu (yMi[;/yt;Aab.ci Ex 7,4). Posesivní forma vyjádření sděluje, že Hospodin je nejen vůdcem svého lidu, ale jeho pánem ve smyslu vlastnictví.

Druhý, v jiných kontextech doložený význam pojmu je „služba“.⁶⁰⁸ Kněžské řády knihy Numeri spíše popisují pojem liturgie co do obsahu (ab'C'; / leitourgei/n Nm 4,3ff). V několika názncích však vystupují archaické rysy otrocké služby vlastníkov: ponížení (Iz 40,2 / LXX tapei, nwsij), služba u dveří svatyně (Ex 38,8).⁶⁰⁹ Tohoto významového pole se dotýká aramejské ab'c. v aspektech vůle vybavené exekutivní mocí. Panovník může se svým subjektem naložit podle svého přání: koho chce, zabije nebo nechá naživu, povýší nebo poníží. Tím spíše platí tento starobylý maxim o Bohu, jemuž jako původci všeho také všechno patří (Dan 5,19; 1 Sam 2,6-8). Na této významové vrstvě spočívá nejčastější označení Boha v prorockých

⁶⁰⁵ Zápisy Numeri definují bojovníka třemi vlastnostmi: muž – asi dvacetiletý – schopný vojenského tažení (MT ab'c' aceyO / LXX evkporeuo, meno j evn duna, mei Nm 1,20ff).

⁶⁰⁶ Titul generála zní Aab'c.-rf; „předák jeho (vládcova) vojska“. Tak Abímelechův Píkol (Gn 21,22; 26,26), Jabinův Sísera (Sd 4,7), Saulův Abnér (2 Sam 2,8), Davidův Jóab (1 Kron 27,34), syrský Naaman (2 Král 5,1) a jiní.

⁶⁰⁷ Septuaginta preferuje vojenský význam: „s jejich bojovou silou“ (su.n duna, mei auvtw/n).

⁶⁰⁸ Obojí typ služby, jak válečné tak domácí, je vyjádřen v paralelismech 103. žalmu: udatní bojovníci poslušní jeho rozkazu / služebníci vykonávající, cokoli chce (v. 20-21). Subjekty jsou v MT „poslové“ (wyk'a'l.m;) a „zástupy“ (wya'b'c.); Septuaginta je interpretuje jako anděly (a;ggeloi / duna, meij).

⁶⁰⁹ Septuaginta používá v Nm 8,24-25 jako synonyma slovo evnergei/n, které spíše označuje namáhavou práci.

knihách: tAab'c. hw"hy> – Pán zástupů.⁶¹⁰ Na rozdíl od božských rodin předbiblické mytologie jsou hw"hy> tAab.ci hierarchicky uspořádaný útvar služebných subjektů, jejichž vztah k Pánu je dán skutečností, že jsou jeho tvorové.

Predikát o Božích synech v prologu k Jobovi upomíná na svolané shromáždění – přišli předstoupit. Kořen *JCB* (zde hitp. bCey:t.hil.) signalizuje fixní umístění, seřazení podle stanovného pořádku. Tak jsou rozestaveny kmeny Izraele v Mispě před Samuelem, aby z nich podle Božího slova vybral krále (1 Sam 10,19). V Gilgálu je Izrael na soudním stání před Hospodinem (1 Sam 12,6-7), právě tak stojí před Božím soudem Job (33,5). Vojsko judského Jósáfata má přihlížet Božím skutkům (2 Kron 20,17). S předložkou I[; může „stání“ znamenat i kultovní službu (cf. Bálák v Nm 23,3; Rechoboámovi levité v 2 Kron 11,13).⁶¹¹

V prorockém kontextu je pojem ab'c' vztažen i na ostatní národy světa (Iz 34,2; Jer 51,3). Na druhé straně se profiluje duchovní pojetí Božího zástupu, a to na základě předbiblické paralely nebeského a pozemského dění. Souběžně s pozemskou bitvou bojují nebeské síly. Na zemi se utkává Bárák se Síserou, na nebi bojují „hvězdné šiky“ (Sd 5,19-20), Jozue před bitvou u Jericha poznává svůj nebeský protějšek (hw"hy>-ab'c.-rf; Joz 5,14-15). V Izajášově vizi dne Hospodinova soudu pojem nabývá rysů kosmické apokalypsy: uprostřed vřavy národů Hospodin přehlíží své bojové šiky (Iz 13,4), udělá pořádek (dqop.yI) jak v útvarech výšin (~ArM'h; ab'c.),⁶¹² tak mezi vládci země (Iz 24,21). Z tohoto úhlu je „den, kdy Hospodin přijde a jeho svatí s ním“ (Zach 14,5b) pochopitelný v jeho duchovním a definitivním rozměru.

1.3.2 Boží synové (Job)

V proscéniu k Jobově diskursu je Boží shromáždění nazváno pojmem Boží synové (~yhil{a/h' ynEB. Job 1,6; 2,1). Na jiném místě starozákonního textu tento pojem naráží na mytologický obraz pádu nebeských bytostí, jehož stopa zůstala uchována

⁶¹⁰ Nejčastěji Izajáš, Jeremjáš a Zacharjáš. Seow uvádí 284 výskytů. SEOW, Lord of Hosts, 304.

⁶¹¹ Serafóvé Izajášovy vize „stojí při“ Pánu (I[;M;mi ~ydIm.[o Iz 6,2). V akkadské dvorské terminologii označuje participium či verbální substantivum „stojící před tváří“ dvořana nebo služebníka božstva (*manzaz pani šu/ša* AD 10, 233-234). „Dvořané... se shromáždili (*na-an-za-zu – pa-x-ru*, Ludlul bēl nēmeqi 57; LAMBERT, 32-33).

⁶¹² Janova apokalypsa (stejně jako kumránská literatura) mluví o andělském vojsku, jež na konci dějin svádí apokalyptickou bitvu s ďábelskými silami zla (Zj 12,7-9). Hlavním tématem Henochových knih je potrestání padlých andělů.

v knize biblické prehistorie a později byla zevrubně rozpracována v Henochových knihách:⁶¹³ Boží synové viděli, že lidské dcery jsou krásné, a brali si za manželky ty, které se jim zalíbily; tak vzniklo pokolení slavných hrdinů dávnověku (Gn 6,2.4). Ve shodě s antickými mytologickými koncepcemi se nesmrtelní spojují se smrtelníky, aby zplodili mimořádné osobnosti. Důraz i etický smysl je ovšem odlišný: nejde o zdůvodnění božských kořenů královské vlády jako v mezopotamských a řeckých hérojských legendách či v královském kultu egyptské Nové říše. Žádný z patriarchů Genesis nemá ve svém rodokmenu takového „božského“ otce. Naopak tento hybridní rod je kvalifikován jako zlé pokolení, které bude pro své zvrácené smýšlení vykořeneho (Gn 6,5-7). O trestu pro Boží syny je zmínka v 82. žalmu: ač jste bohové a synové Nejvyššího (!Ayl.[.]), zemřete jako člověk, padnete jako jeden z vládců (v. 6-7).

Druhý výskyt je také stopou nedochovaného pozadí. Když Nejvyšší⁶¹⁴ přiděloval lidským synům území, určil hranice národů podle počtu Božích synů (Dt 32,8-9).⁶¹⁵ Ačkoli Hospodin je pojmenován slovem označujícím božství u ostatních semitských národů – 'L / 'LH, starozákonní formulace zdůrazňují soudobým polyteistickým slovníkem jeho výsadní postavení: nikdo se mu nemůže rovnat (Dt 3,24), nikdo z bohů není jako on (Ž 86,8; Jer 10,6), je veliký král nade všemi bohy (95,3; 135,5), je „Bůh bohů“ (~yhil{a/h'(yhel{a/ Dt 10,17; ~yiliae lae Dan 11,36). Z tohoto důrazu vyplývá nižší status „nebeských“ bytostí okolo něho. William Albright ztotožňuje ~yhil{a/h' ynEB. s pojmem „hvězdný zástup“ (~yIm;V'h; ab'c.) a považuje obojí vyjádření za poetický příměr. Monoteistické stanovisko celku je podle něj dostatečně zřejmé.⁶¹⁶ V 89. žalmu je velmi silně vyjádřena svrchovaná autorita jediného Pána nad zástupy:

Bůh naplnil chvěním radu svatých, je veliký a hrozný nad svou družinou. – (Ž 89,8)⁶¹⁷

⁶¹³ Podle 1 Hen 6:1ff se událost odehrála na hoře Hermon. Widengren předpokládá tyrsko-sidonský původ tohoto mýtu. WIDENGREN, *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, 176

⁶¹⁴ !Ayl.[. Podle polyteisticky laděných úvah se za jménem skrývá koncepce svrchovaného Boha, rozdělujícího patrimonium Božím synům, z nichž jeden, JHWH, přijímá jako úděl Izrael. Cf. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 48.

⁶¹⁵ Ve znění BHS „synů Izraele“ – laer'f.yI ynEB., avšak LXX má „Božích andělů“ (avgge, lwn qeou/). Toto místo podkládá pozdní výklady o andělských patroních národů: „...určoval podíl se sedmdesáti anděly, knížaty národů“ (Tg Dt 32,8; SC 271, 267).

⁶¹⁶ ALBRIGHT, *From Stone Age to Christianity*, 297.

⁶¹⁷ Atributy „rozdechvávající“ (#r'[n:] a „obávaný“ (ar'An) jsou participia pasivního kmene: o vlastnostech, které Bůh má. Družina je v paralelismu jednou „rada svatých“ (~yvidoq.-dAs), podruhé „ti okolo něho“ (wyb'ybis.-lK').

Ve starověkém biblickém okolí je shromáždění bohů výrazem božského aktu určování dějin světa, jak s poetickou silou vyjadřuje incipit mezopotamského eposu o Etanovi:

Rabûtum ^dAnunna šā'imū šīmātim / ušbū imlikū milikša mātam.
Velcí Anunnakiové, kteří určují osud, usedli, stanovili úradek pro zemi. –
(Etana I I/A 1-2)⁶¹⁸

Výraz bohové je zkratkou pojmu boží synové. Antropomorfními prostředky chce postihnout autoritativnost původce a zároveň společenství u božství, které zasahuje do aktuálních dějin. Božské shromáždění *puxur ilāni* je tvůrcem osudu pro svého protagonistu Marduka v kosmickém boji o obnovu řádu:

Nato se sešli ... velcí bohové, ti, kdo určují osud.
... Setkali se radostně v nádvoří, bratrsky se políbili,
usedli k hostině; jedli chléb, pili černé pivo.
Sladký nápoj rozptýlil jejich tíseň, se zpěvem pili silné víno.
s lehkostí nezměrnou se jejich duch vznesl.
Pro Marduka, svého bojovníka, ustanovili osud. –
(Enúma eliš III, 129-138; JACOBSEN, Treasures, 175.)

Marduka ustanovil k úloze bojovníka bohů Anšar:

Ty jsi můj syn, rozšiřuješ otcovo srdce,
... vyjdi do boje. – (ibid. II 110-111)

Anšar je ve vztahu k členům své družiny nazýván formulaicky „jeho otec, který jej zrodil“: *abišu... (maxru) abi alidišu* (II, 8-9 aj.). Poté, co Anšarovo shromáždění ustanovilo příznivý osud Mardukovy bitvy s Tiámat, jsou i oni nazváni jako „jeho otcové“: Před svými otci zaujal místo jako vládce (IV 2).

Ugaritské výrazy pro božské shromáždění jsou „shromáždění bohů“ (*pXR ilm*, KTU 1.47.29; 1.118.28; 1.148.9); „shromáždění božích synů“ (*pXR bn ilm*, 1.14 III 14); „bohové“ *ilm*⁶¹⁹, „synové svatého“ (*bn qdš*, 1.2 I 21), „rada bohů“ nebo „rada Elova“ (*dt ilm*, 1.15 II 7 a 11). Z kmenové terminologie pochází výraz „rod Elův“ (*dr il*, 1.15 III 19; 1.39.7; 1.62.16; 1.87.18) a „rod synů Elových“ (*dr bn il*, 1.40.25, 33-34). Astrální charakter Elova kruhu naznačuje paralelismus „hvězdné shromáždění“ – „nebeský rod“ (*pXR kkbm – dr dt šmm*, 1.10 I 4-5), a také symbolický počet sedmdesáti synů Ašery (*šb 'm bn atrt*) – nesčíslného množství, které Baal svolal na hostinu (1.4 VI

⁶¹⁸ KINNIER WILSON, 30-31.

⁶¹⁹ Poslední výraz může buď označovat plurálový pojem – bohové, nebo proprium El s typickou ugaritskou nunací. O shromáždění synů Elových vypovídá jednoznačně výraz *mpXrt bn il* (1.65.3; 1.40.25; aj). Konsonantní shodu je vidět u starozákonního výrazu *bnj 'ljm* (Ž 29,1; 89,7; 148,2-3). V kumránské literatuře *'elīm* vystupují jako andělské síly, podřízené Bohu (1QH 7,28).

46).⁶²⁰ Jmenovité postavy Elova klanu jsou spojeny s kosmickými tělesy: Šapšu (Slunce), Jarich (Měsíc), Šachar (Jitřenka), Šalim (Večernice).⁶²¹

V prostředí mytologicko-literárních příběhů o božských rodinách⁶²² pojem Boží synové nutně vzbuzoval kontroverzi s monoteistickým důrazem starozákonního celku.⁶²³ Deuteronomistická nauka jej zařazuje do kategorie mýtu a odsuzuje pro kultické konotace: v kanaánském náboženství měli všichni členové božských rodin své bohoslužebné nároky.⁶²⁴ Boží syny bylo snadno ztotožnit s „jinými bohy“ (~yr[*I*xe] ~yhil{a/ Dt 17,3) a konat rituály k jejich invokaci, jak dokazují typická starozákonní anathemata baalů a ašer.⁶²⁵ Hypotéza o judském rodinném panteonu kanaánského typu⁶²⁶ je postavena na základě zmínek o JHWH a jeho ašeře v jeruzalémském chrámu a na grafitech v Kuntillet Adžrúd a Chirbet el-Qom.⁶²⁷ Starozákonní kritika ditheismu jistě mohla mít důvod. Biblický pohled se však posunuje od mytématu božské dvojice a potomků s kosmickými kompetencemi směrem k obrazu jediné božské postavy s absolutní mocí, obklopené asistenty stejné, avšak odvozené esence.

Na druhé straně pojem Boží synové otvírá možnost angelologické reinterpretace: nehmotný Bůh, původce hmotného světa, je také stvořitelem světa duchovního s jeho

⁶²⁰ Sedmdesát andělů v Henochově vizi je pozdní odezvou tohoto kanaánského mytématu (1 Hen 89,59; 90,22-25).

⁶²¹ Protagonisté mytologických zlomků představují božstva živlů: Jamm (Moře), Baal (Bouře), Anat, Mot (Smrt) a k Elovu klanu přináležejí v druhém plánu.

⁶²² Elova rodina (*dr il*) v ugaritských mytologických zlomcích zahrnuje manželku (Ašera / *Attart*) a sedmdesát synů (KTU 1.4 IV). Podobný obraz patriarchy s chotí a množstvím božských synů a dcer podává Ilias (domácí shromáždění I 533-536).

⁶²³ Mark Smith ve své nedávné religionistické studii *The Memoirs of God* (2004) řadí ugaritské a starozákonní pojmy a božská jména do čtyř vrstev – kanaánského polyteistického substrátu (El, Ašera, *bn ilm*, Baal), jeho izraelské modifikace v předkrálovské době (El Eljón, Baal Gedeonova klanu, Jahwe ze Sinaje a Páranu, Ašera z Kuntillet Adžrúd, hvězdný zástup), jeruzalémského monoteismu (JHWH-El, andělé-poslové) a jeho konfliktu se synkretismem babylónské doby (královna nebe, Satan, nebeský zástup). Podle Smitha byl pojem božství v rané královské době přenesitelný na základě shodných atributů. Přenos posilovaly smlouvy, uzavírané před božskými garanty kontrahentů – odtud identifikace JHWH-El. SMITH, o.c., 113.

⁶²⁴ V ugaritském rituálním seznamu jsou jmenováni adresáti obětí: beránka pro Anat, beránka pro Rešepa, beránka pro dům Elův (*dr il*) a pro družinu Baalovu (*p_{xr} b' l*). KTU 1:39:7.

⁶²⁵ Starý zákon užívá o kanaánských a fénických idolech plurálové pojmy (tArvea]h'-ta,w> ~yli['B.h; Sd 3,7; tArT'v.[:h'-ta,w> ~yli['B.h; Sd 10,6; 1 Sam 7,4; 12,10). Baal je vždy vymezen lokálně (např. samařský chrám). Z toho lze usuzovat buď na početné místní kulty, nebo na materiální kultovní symboly (Baalův oltář či maseba, ašera jako „sloup“ při Baalově oltáři, Dt 16,21; 2 Král 3,2; 21,3; 23,15). Z narážek je patrný kult hvězdných božstev a rituály plodnosti na návrších (2 Král 17,16; 2 Kron 33,3; Ez 8,10-11.16-17; 20,28-29). Neslučitelné s eticko-liturgickými řády Tóry jsou především obřady k zajištění plodnosti: lidská oběť (Jer 32,35), extatické sebetřýznění (1 Král 18,28), materiální symboly idolů („koláče královny nebe“ Jer 7,18), rituály u stromů a na návrších (Ez 6,13; 20,28.32).

⁶²⁶ Mark Smith oceňuje pojem rodinného panteonu pro jeho výpověď o vztazích uvnitř božství: „Divinity involves one-ness through relatedness, expressed not only in terms of power but also of care and love as in the concept of the family.“ SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 47 a 53.

⁶²⁷ Smith upozorňuje na zájmený suffix v nápisu z Kuntillet Adžrúd (*lyhwh wl'šrth*), který u jmen bohů nebývá. Spíše je řeč o materiálním symbolu. SMITH, *The Memoirs of God*, 112.

duchovními bytostmi, analogicky pojmenovanými jako „synové“. Znění Septuaginty a nespirituální výklady hebrejského pojmu ~yħil{a/ se na některých místech rozcházejí⁶²⁸ a naznačují tak spor striktního monoteismu s analogicky předkládanou výpovědí o podobě duchovního světa.

Hierarchický charakter shromáždění lze pochopit z charakteristiky tribunálu i toho, který přijímá los. V ugaritských zlomcích o Baalovi se těleso také nazývá ustanovené shromáždění (*p̄xr m'd*), čímž je naznačena autorita toho, který je na určitý termín svolal. Podobně je určen den předstoupení andělů před Hospodina v Jobově prologu (WaboY"w: ~AYh; yhiy>w:).⁶²⁹ Ugaritské mytologické zlomky nepřikládají Elovu shromáždění konstitutivní moc určování losu, ale spíše představují jeho členy jako vazalskou družinu. Sedí sice *na trůnech vlády* (*kh̄t zblhm* KTU 1.2 I 23-25), ale jejich úkolem je přinášet tributární dary králi, kterého jim El ustanovil z jejich řad (1.2 I 37-38). Starozákonní obraz Božích synů také vypovídá o jejich podřízené povaze a služebnosti, ale pojem synovství chápe racionálně jako odvozenost od Tvůrce a shodný duchovní charakter. Neslouží žádnému druhotnému vládci, ale svrchovanému jedinému Bohu: *stojí u Hospodina* (*hw"hy>-l[; bCey:t.hil.* Job 1,6).

1.3.3 Soud

Soudní charakter Božího shromáždění je zřejmý ze scénaristické rubriky v Danielově vizi (Dan 7,9-10): „byly postaveny stolce“ (*wymir> !w"s'r>K'*), „zasedl soud“ (*btiy> an"yDI*), „byly otevřeny svitky“ (*WxytiP. !yrIp.si*). Kdo usedl na stolcích, není v samotné vizi zmíněno – až z kontextu interpretace vyplývá, že soudci jsou Svátí Nejvyššího: Věkovitý „předal soud Svatým Nejvyššího“⁶³⁰ (7,22). Aramejský výraz „svatí Nejvyšších“ (*!ynIAyl.[, yveyDIq;*)⁶³¹ není v Danielově knize blíže objasněn a lze jej vztáhnout buď na nebešťany, nebo na skupinu lidských vyvolených.

⁶²⁸ Ž 138,1: „budu ti hrát před anděly“.

⁶²⁹ V historické připomínce exodu Bůh určil čas svého zásahu do dějin i shromáždění k jeho připomínce (*d[eAm hw"hy> ~f,Y"w:* Ex 9,5; 23,15), v prorockých výročích zamýšlí termín budoucího soudu (Ž 75,3). Apokalypticky chápáno, je *d[eAm* Bohem stanovené období lidské vlády (Dan 8,19 aj.). Z pohledu proscění k Jobovi paralelně „zasedá“ Boží shromáždění.

⁶³⁰ Ve znění Septuaginty *toi/j a`gi,oi,j tou/ u`yi, stou.* „Nejvyšší“ je singulárový výraz a jednoznačně se vztahuje k Bohu.

⁶³¹ Koch shrnuje rozmanité gramatické úvahy o povaze plurálového genitivu: partitivní výklad by vyčlenil ze skupiny nejvyšších bytostí ty svaté („svatí mezi nejvyššími“), zatímco v epexegetickém smyslu by byla svatým přiřazena vyšší míra kvality („nejvyšší svatí“) – v obou případech by svatí a nejvyšší byli ztotožněni. Naopak posesivní genitiv přiřazuje jedny bytosti (svaté) druhým (nejvyšším), tedy odlišným.

Adjektivum kořene *QDŠ* v knize Daniel podporuje angelologickou interpretaci Septuaginty a pozdních výkladů.⁶³² Hebrejský substantivizovaný tvar *q^edošim* v šestém a osmém verši Žalmu 89 tradičním předovýchodním paralelismem kreslí obraz Boží nebeské družiny: všichni okolo něho – sbor svatých... nebesa – shromáždění svatých (~yvidoq. lh;q. / ~yvidoq.-dAs). V terminologii exodu je ovšem řeč o lidu Izraele:

Moji jsou všichni prvorození z Izraele ... posvětil jsem si je pro sebe. – (Nm 8,17)
 Buďte svatí, neboť já jsem svatý. – (Lv 11,44 aj.)
 Celé společenství, všichni jeho členové jsou svatí a Hospodin je uprostřed nich. – (Nm 16,3)

Svatí Božího příchodu v den soudu mohou být nebešťané, ač o tom není explicitní zmínky: přijde Hospodin, můj Bůh, a všichni jeho svatí s ním (~yvidoq.-lK', Zach 14,5).⁶³³ Hendyadys vyDIq;w. ry[i „bdělý a svatý“ (Dan 4,10; plurál !yviyDIq;W !yrIy[i v 4,14) označuje nebeskou bytost pověřenou k zprostředkování Božího výroku – Septuaginta jej překládá a;ggeloj. Užití v kosmologické vizi sedmé kapitoly je však méně jednoznačné. Svaté tyranizuje Šelma: „Roh vedl válku se svatými a přemohl je“ (7,21), což protirečí hierarchickému principu duchovního a hmotného; pozemský vládce může tyranizovat svět, nikoli však božské sféry: „povýšil se až hvězdnému zástupu, svrhl jeho část i část hvězd k zemi a zašlapal je – a povýšil se až k Vládci zástupu, přivlastnil si jeho oběti a zrušil jeho svatyni“ (8,10-11). Svatí tu spíše označují Boží lid, stejně jako dále v interpretaci Danielovy vize čtyřrohého kozla: krutý a nevypočitatelný král bude „ničít mocné a lid svatých“ (8,24).

Výraz !ynIAyl.[, může ovšem být prostě hebraismus podle ~yhil{a/. Cf. KOCH, Das Buch Daniel, 238-239. I jinde v aramejském textu je doložen Boží titul v superlativním vyjádření !yhil'a/ Hl'óa/ (Dan 2,47), takže samostatně užitý plurál by bylo možno chápat jako jeho zkratku. Smysl tohoto plurálového výrazu však není ve všech výskytech týž. !yhil'a/ se téže kapitole vztahuje k božským bytostem „jejichž příbytek není mezi lidmi“ (2,11). Reálnou pluralitu !yhil'a/ potvrzuje tvar zájmena („jejich příbytek“ 2,11) a ve čtvrté kapitole knihy Daniel adjektivní shoda (!yviyDIq; !yhil'a/ Dan 4,5.6.15). Řecká verze tento mytologický relikv zřejmě chápe jako poetismus a v příoměru o Danielovi jej volně opisuje: místo kontroverzního „v němž je duch svatých bohů (HBe !yviyDIq; !yhil'a/-x;Wr) řečtina má „kníže moudrých a první mezi soudci“ (to.n a;rconta tw/n sofistw/n kai. to.n h`gou,menon tw/n krino,ntwn). !yhil'a/ rb; mezi mladíky v ohnivě peci (3,25) řecká verze interpretuje jako „anděl Boha“.

⁶³² „To jsou ti, které jsi ustavil před věky, abys skrze ně soudil všechno své tvorstvo, které jsi učinil, spolu se zástupem svých duchů (^yxwr abc) a shromážděním svatých (^yvdq td[].“ (1QH V, 13-15, MARTÍNEZ, 150.)

⁶³³ V kumránských a Henochových spisech se výraz „svatí“ vztahuje k nebešťanům (*kl qdwsj 'lywn* CD 20:8; 1 Hen 9,3; 14,23-24; 38,4; 39,1), i když někde mohou být míněny duše zemřelých spravedlivých (1 Hen 39,4; 47,2-4). V jazyce Nového zákona jsou svatí jednak andělé, jednak Boží vyvolení (Řím 1,7; 1 Petr 1,15; Žd 3,1), apoštolové a proroci (Ef 3,5; Zj 11,18) nebo křesťané vůbec (Flp 1,1; Kol 1,2). O zemřelých Božích vyvolených hovoří zmínka v Matoušově popisu Ježíšovy smrti (Mt 27,52).

Podle pozdějších exegezí v tribunálu univerzálního soudu zasedají Boží vyvolení. V knize Jubilejí jsou to Jakubovi potomci (Jub 32.18-19), podle Matoušova evangelia soudí apoštolové (Mt 19,28), podle svatého Pavla křesťané (1 Kor 6,2). Pojem $\alpha[\gamma]ioi$ lze na církve křesťanů přenést na základě atributů spravedlivosti a Božího vyvolení, jak vyjadřuje výrok. o svatých v Henochově apokalypse: jsou svatí protože na nich září odlesk Božího světla (1 Hen 38,4). V Listu Efesanům jsou přiřčeni k andělskému Božímu dvoru: $\sigma\upsilon\mu\pi\omicron\lambda\iota/\tau\alpha\iota\ \tau\omega/\nu\ \alpha\grave{\gamma}\iota,\omega\nu\ \kappa\alpha\iota.\ \omicron\iota\upsilon\kappa\epsilon\iota/\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon/\ \rho\epsilon\omicron\upsilon/$ (Ef 2,19). Philip Munoa výstižně charakterizuje Danielův apokalyptický text jako strukturální prototyp, který odlišným způsobem zpřesňují jednotlivé židovské a křesťanské exegeze.⁶³⁴

Nebeský zástup jako tribunál

Pán na trůnu a nebeský zástup stojící při něm zprava i zleva z Michajášovy vize v První královské knize (22,19) tvoří statickou scénu, na níž probíhá rozhovor mezi Pánem a anonymními rádci: „jeden říkal to, druhý ono“ (v. 20). Při poradě jde o provedení rozsudku smrti nad Achabem, a to formou věštbé léčky: „kdo svede Achaba, aby vytáhl do boje a padl v Rámót?“ (v. 20) Samotný soud není ve vizi popsán, ale vyplývá z kontextu Achabova nábožensko-politického počínání v celku kronikářského záznamu, jak bylo zmíněno v předchozí úvaze o souzeném vládcu. Scénická struktura má shodné rysy s ikonickým výjevem božského soudu, jak ji používá Daniel. Základním poznávacím znakem je trůn v Michajášově vizi ($\alpha\text{SeK}\dot{\text{I}}$) a Danielovy stolce ($!\text{w}''\text{s}'\text{r}>\text{K}'$). Ve starozákonním kontextu je trůn spojován se soudní mocí častěji: „Pán sedí na věky, upevnil svůj stolec k soudu“ (Ž 9,8). Boží trůn je „na nebesích“ (Ž 11,4), „základy jeho trůnu jsou spravedlnost a právo“ (Ž 97,2). Při soudním líčení král usedá na *stolci soudu* ($!\text{y}\text{d}\text{I}-\alpha\text{SeK}\text{i}$, Př 20,8). Soudní stolce ($\text{jP}'\text{v.mil. taos.K}\dot{\text{I}}$) jsou podle teologie žalmů postaveny také v Jeruzalémě – místě Boží přítomnosti (Ž 122,5). Boží „trůn ve výšině“ ($\sim\text{r}'\ \alpha\text{SeK},\text{i}$ Iz 6,1) sám o sobě evokuje soudní moc, i když Izajášova vize, jejímž tématem je povolání proroka a obsah Božího sdělení, přímo o soudu nemluví. Proroctví o zatemnění mysli a srdce Izraele (6,9-10) je přesto v intenci

⁶³⁴ MUNOA, Four Powers in Heaven, 62 a 81.

verdiktu zkázy. Tribunál v Izajášově vizi není přítomen, ač Boží jméno *Pán zástupů* (tAab'c. hw"hy> 6,3) evokuje nesčíslné množství těch, kdo jej obklopují.

Boží synové v prologu k Jobovi asistují dialogu mezi Pánem a Satanem zcela pasivně: „stojí při Hospodinu“ (Job 1,6); struktura i obsah výjevu však připomíná Michajášovu vizi Achabova odsouzení a chybějící soudní scéna se tu nabízí jako ikonický podklad. Zvláště terminologie označující ty, kdo jsou v Božím shromáždění, přispívá k doplnění obrazu podle nápovědi mimobiblické ikony Božího soudu. Podle prvního verše Žalmu 82 „Bůh (~yhil {a/} povstal v božské radě (lae-td;[]), aby soudil uprostřed bohů (jPov.yI ~yhil {a/} br,q<βB.)“.

Výraz *'ēdā^h* (hd'[e]) o shromáždění se nejčastěji vyskytuje v Hexateuchu o lidu exodu, který je také nazván Hospodinovým shromážděním (hw"hy> td;[], Nm 31,16) a shromážděním (synů) Izraele (laer'f.yI-ynEB. td;[], Ex 16,1 aj.). Z profánního hlediska je v základu tohoto výrazu pojem organizovaného kmene nebo rodu, v němž lid zastupují „vůdcové shromáždění, totiž významní muži, vybraní do poradního sněmu“ (Nm 16,2). Kmenová rada měla místní soudní pravomoc: „stane před soudním shromážděním“ (Joz 20,6), a také ustanovovala svého vládce: „pozvali ho (Jeroboáma) do shromáždění a ustanovili ho králem Izraele“ (1 Král 12,20). Svědectví (*'ēdūt*) minimálního počtu dvou mělo v biblickém procesním právu rozhodující význam pro vynesení rozsudku smrti:

Kdo má zemřít, bude usmrcen na základě výpovědi dvou nebo tří svědků. – (~ydI[e] Dt 17,6)

Křivé soudní svědectví (*'ēd*) je proto zakázáno už v Dekalogu (Ex 20,16) a na jeho nespravedlivost žaluje žalm:

Povstali proti mně křiví svědkové, vyslyšali mě ti, které jsem neznal. – (Ž 35,11)

Jediný svědek naopak stačí, aby souzený nemusel zemřít:

Na základě výpovědi jednoho svědka nebude usmrcen. – (Dt 17,6)

Knihy o Jobovi je celá pojata jako soudní pře mezi člověkem v pozemské krizi a Bohem, který má kosmickou moc a odpovědnost za dění ve světě. Job proto připomíná, že jeho „svědek je v nebi“ (Job 16,19) – právě tím jedním svědkem, který zruší odsouzení:

Ať je Bůh ve sporu mezi námi důvěryhodným a pravdivým svědkem. – (Jer 42,5)

Božský soud v Ugaritu, Mezopotámii a Egyptě

V ugaritském eposu Baal přichází do shromáždění bohů (*'dt ilm*) jako přímluvce, aby u Ela vyžádal Keretovi potomka (KTU 1.15 II 11), což také El ihned udělá. O poradní funkci jeho shromáždění není řeč.

Shromáždění (*puxru*) bohů osudu (*ilāni mušīmū šīmti*) v mýtu o Mardukovi je především charakterizováno jako hostina s extatickou, pozitivní věštbou „na objednávku“:

Velcí bohové, všichni, kdo tvoří osud,
vstoupili před Anšara...
Setkali se radostně v nádvoří, bratrsky se políbili,
usedli k hostině; pojedli chléb, popili černé pivo.
Sladký nápoj rozptýlil jejich tíseň, se zpěvem pili silné víno.
s lehkostí nezměrnou se jejich duch vznesl.
Pro Marduka, svého bojovníka, ustanovili osud. –
(Enúma eliš III, 129-138; JACOBSEN, Treasures, 175.)

Vládce bohů Anšar, který toto shromáždění svolal poté, co určil Marduka pro boj se zpupnou chtonní pramáti, sice rozhodl na základě stížností na četná bezpráví, jichž se Tiámat dopustila, soudní tribunál však k vyhlášení theogonie nepotřeboval. Naopak božské shromáždění Annunakiů v incipitu eposu o Etanovi se radí o politicko-kultickém uspořádání země sami bez vrchní autority:

Velcí Annunakiové – tvůrčové osudů seděli,
radili se ve věci země. – (Etana, starobabylónská tabulka I 1-2)

Thorkild Jacobsen datuje původ obrazu božského shromáždění do třetího tisíciletí před Kristem, kdy zrcadlově odráží politickou úlohu kmenových rad v mezopotamských obcích. Ustanovení krále a jeho intronizace probíhala v rituálním prostředí, jak je více či méně zlomkovitě zachycují dochované texty: při hostině vznikal osud – politický program správy, plodnost země zaručoval vládce osobním nasazením v obřadu očišťování a sňatku. Mýtus dosvědčoval božskou motivaci dění a přítomnost božských ochránců v obci.⁶³⁵

Zřetelně soudní charakter má zasedání bohů v literatuře egyptských nekropolí. V jejich čele ovšem usedá zvěčnělý král – Usir.

Vystoupil na nebesa mezi nezanikající hvězdy ...
sedí na železném trůnu se lvími tvářemi,

⁶³⁵ „The matters with which the assembly dealt were basically of two kinds – it served as a court of law judging and passing sentence on wrongers, human or divine, and it was the authority that elected and deposed officers, such as kings, human and divine.“ JACOBSEN, The Treasures of Darkness, 86-87.

jeho nohy jsou kopyta divokého býka,
je vzpřímen na svém místě mezi dvěma velkými bohy,
v ruce papyrové žezlo ...
mezi dvěma Devatery vynáší soud. – (PT 509/1123a-1127a)

Na dvou výjevech v pohřební kapli krále Sethiho I. v Abydu⁶³⁶ je vidět božstva sedící na stolcích v řadách po třech. V každé trojici sedících jsou vždy dvě mužská božstva a jedno ženské. Muže lze rozpoznat podle vousu, jedna z postav je však psohlavý Suteh. Před božským shromážděním stojí mladík v pardálí kůži – ceremonář *sem* – a gestem ruky se obrací k božskému shromáždění. Uvádí totiž před tento tribunál zemřelého krále, který jde za ním v doprovodu Hora a Thovta – prvního charakterizuje sokolí hlava s korunou, druhého ibisí hlava se srpkem a sluncem. Z obou stran ještě žehnají tutelární bohyně obou egyptských městských okrsků a královny chůvy – Eset s červenou korunou Memfidy a Nebthet s bílou korunou Théb.⁶³⁷ Na druhém výjevu⁶³⁸ je jiné božské shromáždění. Suteh chybí, v jedné z trojic je zato Ptah. Král sedí na lavici ve společnosti dvou ochránkyň, na hlavě má složitou Usirovu korunu. Hor a Thovt ještě drží vlečné lano, jímž zřejmě lavici s králem přitáhli. Král hledí k božské postavě Hathory, stojící s vysokým žezlem a hvězdou na hlavě, oděna do zvířecí kůže. Mladý ceremonář oslovuje Devatery.

Tuto scénu zobrazují také hrobové fresky a papyry s pohřebními texty: Jejím protagonistou už nemusí být král, ale jakýkoli zemřelý hodnostář, zpravidla i s manželkou. Na vyobrazení ke kapitole 30B Knihy mrtvých podle pohřebního papyru Hunefera⁶³⁹ stojí zemřelý písař před váhami. Na jedné misce leží jeho srdce, na druhé pírko božské spravedlnosti Maat. V horní řadě sedí božstva, svědkové soudu, s křížem anx na kolenou. Při vahách stojí šakal Anup, aby pozoroval výsledek, a zapisovatel Thovt s perem a paletou. U něj je připravena podsvětní obluda Ammit, připravená spolknout toho, kdo porušoval řád. Souzený se modlí:

Mé srdce – matko! Mé srdce – matko! Mé srdce, jímž přicházím k životu (*xpr*)!
Kéž nesvědčíš proti mně!
Kéž proti mně nestojíš před tím, kdo drží váhy...
Kéž proti mně nezazní lživé obvinění před velkým bohem, pánem Amenty. –
(BD, kap. 30B, FAULKNER, 27-28)

Thovt, mluvčí procesu, vyhlašuje božskému shromáždění výsledek vážení srdce:

⁶³⁶ Výjev na jižní stěně v levé horní řadě.

⁶³⁷ „Eset ho chová v náručí, Nebthet mu dává pít.“ PT 268/371c Venis 175.

⁶³⁸ Severní stěna, levá dolní řada.

⁶³⁹ Cf. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 34-35.

Slyšte tento soud. Usirovo srdce bylo správně zváženo a jeho duše byla svědkem. Ma'at se projevila zkouškou na Velkých vahách. Nebylo na něm shledáno žádné zlo: neporušoval oběti v chrámu, neškodil svým jednáním, nemluvil o nikom zle, dokud byl na zemi. – (ibid.)

Nato shromáždění bohů vynáší soud:

Co vyšlo z tvých úst, je příkaz. Usir Hunefer je přímý. Nejednal zle a neprovinil se ani proti nám. Amit nad ním nebude mít moc...– (ibid.)

Mezopotamské a egyptské literární a obrazové doklady božského soudu dramaticky ztvárňují pozadí pozemského či věčného osudu protagonisty. Dochovaná vyobrazení a repliky naznačují formu scénického představení, jejíž jednotlivé akty se mohly stát kulturně fixovanými ikonami a vstoupit do pozadí starozákonního výjevu. V biblickém kontextu je ovšem hodnota aktérů podřízena ústřední monoteistické zvěsti a pochopení dějin jako odvěkého Božího záměru, realizovaného v součinnosti s „Božím vyvoleným“, který je volán k odpovědnosti. Osou předbiblického i kanonického Božího soudu je ovšem univerzálně sdělný spor spravedlnosti a zla. Ikona nebeského světa není ve Starém zákoně nasvícena a rozplývá se v pozadí jako více či méně anonymní kompars, který na sebe nestrhuje pozornost. Výjevy nebeského soudu jsou v kanonických vyprávěcích útvarech spíše literárními narážkami, jejichž starobylá náboženská symbolika už nereflektuje aktuální víru, ale působivě podkresluje centrální obsah výroku. Na rozdíl od zmíněných mytologických textů biblického kulturního okolí nemají sloužit kultu.⁶⁴⁰

1.4 Protivník

1.4.1 Duch klamu (1 Král 22,20-22)

Pán: Kdo svede (hT;p;y>) Achaba, aby vytáhl do boje a padl?

Vypravěč: Vystoupil *duch* (x;Wrh'), stanul před tváří (ynEp.li) Pána.

Duch (řekl): „Já ho svedu...Vyjdu, stanu se *klamným duchem* (rq,v, x;Wr) v ústech jeho proroků. – (1 Král 22,20-22)

Duch, který se v Michajášově vizi nabídne k oklamání krále je jedním z Božího *nebeského zástupu* (~yIm;V'h; ab'c. v. 19). Zdá se, jako by Bůh sám dal vznik klamu a vyslal jej do dějin – kontradiktorní sdělení v biblickém pohledu na Boha. Podle normativního zorného úhlu je vynálezcem klamu had, který v ráji svedl první lidi k neposlušnosti Božímu řádu (Gn 3), a představuje tak Božího protivníka. Text První královské knihy patří do starší vrstvy, jejíž pojmosloví osciluje mezi archaickými

⁶⁴⁰ Cf. HANDY, Among the Host of Heaven, 43.

významy a hlavní linií pojetí zla. Výraz *duch* (x;Wr) vychází z fyzického pojmu vanutí: vítr, dech, fyzická kapacita k výkonu, původce jednání vůbec, jak stručně vyjadřuje mudroslovné naučení: ve smrtelnících je dech, dechnutí Všemohoucího dává poznání (Job 32,8).⁶⁴¹ Důsledky tohoto „spiratio“ ve světě i v člověku jsou mnohdy násilné a ambivalentní. Boží dech se vzedme jako vichřice:

Objevily se hlubiny moře, odkryly se základy země na tvou pohrůžku, Hospodine,
na závan tvého dechu. – (Ž 18,16)
Když promluvil, zvedl se bouřlivý vítr, do výše vzedmul vlny. – (Ž 107,25)

Inspiruje k boji, vede k siláckým činům:

(Duch Hospodinův) ovanul Gedeóna, a on zadul na šófar
a svolal Abíezerce k boji. – (Sd 6,34)
Pohnut duchem Hospodinovým (Samson) rozpoltil lva jako kůzle. – (Sd 14,6)
Zabil třicet mužů. – (Sd 14,19; 15,14)

Způsobuje prorockou extázi: „Ovane tě Hospodinův duch a budeš prorokovat“ (Saul v 1 Sam 10,6). V Saulovi ovšem působí duch prorokování⁶⁴² na nízké, emotivní a extatické úrovni jako *furor*: „velice vzplanul“ (1 Sam 11,6), nebo naopak *topor*:

Strhal ze sebe šaty a také on prorokoval před Samuelem
a padl nahý (a ležel) celý den a celou noc. – (1 Sam 19,24)

Pravý prorok Samuel Saulovu plánovitou magii kritizuje; poté co Saul vykonal oběť místo Samuela s úmyslem zajistit svému vojsku úspěch, Samuel prorokuje konec Saulovy vlády (1 Sam 13,5-14). Hospodinův duch přechází na poslušnějšího vykonavatele Božího záměru a Saul se stává nástrojem „zlého ducha“ (h[’r’-x;Wr):

Boží duch od něho odešel a začal ho sužovat zlý duch. – (1 Sam 16,14)

Inspirátor Saulovy agresivity vůči Davidovi je v jediné perikopě označován *promiscue* jako zlý duch (h[’r’-x;Wr, 1 Sam 16,14), zlý duch boží / bohů (h[’r’ ~yhil {a/-x;Wr, v. 16), nebo duch boží / bohů (~yhil {a/-x;Wr, v. 23). Monoteistické a etické rozlišení krystalizuje v prorockých textech. Boží duch – duch JHWH – koná dobrý plán se stvořeným světem (Gn 1). Apokalyptická literatura ve svém kosmickém a kosmopolitním zorném úhlu staví ducha Božího tvoření a ducha destrukce – Božího nepřítel jako protipóly dějin vesmíru. Starozákonní prorocké výpovědi však především

⁶⁴¹ Pojato v nespecifikované náboženské rovině. Paralelismus lae-x;Wr – yD;v; tm;v.nI vypovídá o transcendentním původu lidského bytí a myšlení.

⁶⁴² Častěji nazvaný Boží duch (~yhil {a/ x;Wr 1 Sam 10,10 aj.). Může se tu projevovat skutečný kanaánský plurál – duch bohů, božský duch, a tím i archaický pojem prorokování jako extatické věštby.

sdělují Boží plán záchrany Izraele, a proto eticky rozlišují dobro pro Boží lid (požehnání) a zničení nepřítele Izraele (prokletí). Boží duch, vykonávající záměr dějinného dobra, fyzicky likviduje toho, kdo jedná proti tomuto záměru. V tom smyslu „posílá zlého ducha“ (Sd 9,23).

Duch Hospodinův je v hlavní starozákonní linii definován jako ten, kdo dává vyvolenému sílu k provedení Božího záměru v Izraeli: vnuká prorokovi Boží výrok,⁶⁴³ který pohne událostmi: Josef, „v němž je Boží duch“ (~yhił{a/ x;Wr), tlumočí smysl faraónových politických snů (Gn 41,38); Bileám jat „Božím duchem“ věští vítězství Izraele (Nm 24); David v závěti vyznává, že v něm promlouval „Hospodinův duch“ (hw"hy> x;Wr, 2 Sam 23,2-3); prorok, Hospodinův pomazaný, má hlásat radostnou zvěst poníženým (Iz 61,1); ve chvíli pomazání zahalí vyvoleného krále (1 Sam 16,13); pohne Zorobábel a Jóšuu ke stavbě nového chrámu (Ag 1,14). Hospodinův duch se projevuje moudrostí (hm'k.x'), která je v nesapienciálních knihách definována teologicky jako pramen mimořádných schopností pro službu Bohu: působením ducha moudrosti (hm'k.x' x;Wr) řemeslníci zhotovují liturgická roucha (Ex 28,3); Becalél tepe zlaté a stříbrné kování pro pouštní svatyni (Ex 31,3); Jozue se stává vůdcem lidu (Dt 34,9). Na davidovském potomkovi z Izajášova proroctví spočine Hospodinův duch a naplní ho trojí poslušností: moudrost a rozlišování (hn"ybiW hm'k.x'), plánování a vykonání plánu (hr'Wbg>W hc'[e), poznání Hospodina a zbožná bázeň (hw"hy> ta;r>yIw> t[;D; Iz 11,2). Jednání podle ducha zlých pohnutek je v Tóře a prorockých výrocích odsouzeno jako příčina nevěry vůči Bohu a vzájemné nespravedlivosti, jmenovitě jako modloslužba (~ynIWnz>-x;Wr Oz 4,12 aj.), žárlivost (ha'n>qi-x;Wr Nm 5,14 aj.), nečistota (ha'm.Juh;-x;Wr Zach 13,2).

Izajášovy výroky paradoxně mluví o Bohu jako původci přimíšení zlých pohnutek:

Hospodin přimísil do jejich mysli zkreslujícího ducha. – (Iz 19,13-14 o egyptské elitě.)
Hospodin vás zahalil duchem tuposti. – (Iz 29,10 o jeruzalémských prorocích.)

Izajáše posílá zatemnit mysl lidu (Iz 6,10). Jinde Bůh motivuje ke střetům a destrukci svého lidu, když „vzbuzuje ducha“ okolních vládců proti Izraeli: Asyřanů (1 Kron

⁶⁴³ Zmocnění k prorockému výroku je zařazeno do kategorie duchovních schopností, které poněkud mnohoznačně shrnuje výraz ~yhił{a/. V příběhu o Mojžíšově pověření JHWH dává Mojžíšovi poznat svou vůli s Izraelem a když povoláný deklaruje svou neschopnost prorokovat, dává mu „božskou“ schopnost inspirovat Árona: „bude tvými ústy a ty pro něho budeš *božskou silou*.“ (Ex 4,16).

5,26), Pelištejců a Arabů (2 Kron 21,16). Z jiných prorockých výroků je však zřejmé, že ignorance Boha je sekundárně trestem za nedůsledné jednání podle víry, nedostatek étosu.⁶⁴⁴ Bůh se nedá poznat těm, kdo svým jednáním porušují jeho řád a jeho dějinný záměr:

Vzdorovali jeho svatému duchu, proto se jim stal nepřítelem a začal proti nim boj. – (Iz 63,10)

Michajáš nazývá tuto Bohem navozené zatemnění slovem připomínajícím lidskou hru svádění přesvědčivou řečí – navede (hT,p;y>).⁶⁴⁵ Podobně poučuje přísloví:

Kdo chce způsobit druhému újmu, snaží se ho svést krásnými slovy. – (Cf. Př 16,29)⁶⁴⁶

Svádění k iluzi je ovšem podmíněno naslouchajícím. Nejprve Boží lid „otevřel srdce“ pro nevěru,⁶⁴⁷ pak mu Hospodin dopřává klamných proctví, aby jej skrze krizi dovedl k poznání omylu. Ezechiel popisuje toto paradigma na příkladu tazatele a proroka: Izraelec jde k prorokovi s žádostí o Hospodinův výrok, ale v srdci má idolatrii a před očima modlu, proto se Hospodin proti němu postaví a exemplárně ho zahubí: udělá jej znamením a příslovečným příkladem modloslužby is jejími důsledky. K odhalení použije proroka, takového, který se nechá svést k mylnému výroku, a pak ho také zahubí: „když se nechá svést... svedu ho“ (ytiyTePi – hT,puy>-yki Ez 14,9). Trestuhodný zájem o iluzi ji přivodí, i s exemplární odplatou, „aby poznali, že já jsem Hospodin“ (cf. v. 8 aj.). V tomto smyslu duch klamu vstupuje do úst proroků, aby navedl Achaba k porážce: „kdo svede Achaba, aby vytáhl do boje a padl?“ (1 Král 22,20).

Achabovu vinu lze dedukovat z předchozích kronikářských záznamů. Dopustil se modloslužby: „sloužil Baalovi a klaněl se mu“ (1 Král 16,31). Mimoto jednal svévolně, protikladně k Božímu záměru, po způsobu zpyšnělého Saula:

Propustil jsi určeného na smrt, tedy tvůj život za jeho život a tvůj lid za jeho lid. – (1 Král 20,42)

⁶⁴⁴ Pozoruhodnou analogií k Michajášově vizi je zdůvodnění Davidova mylného nápadu sčítat izraelské obyvatelstvo. Podle záznamu kronik ho navedl blíže neurčený protivník Izraele (!j'f' 1 Kron 21,1), spíše pochopitelný v duchovním než v profánním smyslu. Ve starší verzi téže události je incitátorem fatálního rozhodnutí „Boží hněv proti Izraeli“ (*furor Domini*, 2 Sam 24,1). Na počátku královské doby nebyly kontury obrazu jediného Boha příliš jasné a slévaly se v v poněkud mlžném vnímání nadpřirozených jevů. Závěr je však jednoznačný – Davidův mylný krok podléhá Boží sankci (1 Kron 21,7).

⁶⁴⁵ Sloveso PTH (otevřít se) se v pi'elu používá o svádění ženy (Ex 22,15; Oz 2,16).

⁶⁴⁶ Příkladně úlisnou řečí Dalila využívá Samsonovy samolibosti (Sd 16,4-17).

⁶⁴⁷ Stejný slovesný kořen PTH v základním stupni (~k,b,b;l. hT,p.yI Dt 11,16). Pi'el má faktitivní význam, svést znamená způsobit otevření vůči úkladům.

Smrt je v od biblických počátků chápána jako trest za svévoli vůči Božímu řádu:

Jedl jsi ze stromu, o němž jsem ti zakázal jíst...
... vrátíš se do země, vždyť z ní jsi byl vzat. – (Gn 3,17.19)

I v tomto geneticky prvotním příběhu je vina dokonána skrze svádění. Že se Evě docela líbilo, je patrné z přátelského dialogu s hadem i ze smyslového potěšení ze zakázaného ovoce (Gn 3,1-6). Trest byl vyhlášen předem (Gn 2,17). Smrti však nelze přičítat definitivní platnost. Bůh je stvořitelem všech skutečností a smrt je pouze jedním z jeho ustanovení.

V den, kdy bys z něho jedl, musíš zemřít. – (Gn 2,17)

Smrt podléhá Boží autoritě.⁶⁴⁸ Božím záměrem však není záhuba, ale náprava duchovního stavu člověka, aby žil s vědomím Boha. To lze číst ve výrocích žalmů a proroků:

Zachránil jsi můj život od smrti a mé nohy od zakolísání –
budu chodit před Bohem ve světle živých. – (Ž 56,14)

Byl vytržen ze země živých pro vinu mého lidu ...
Hospodin ho chtěl zkrušit.
Jestliže položí svůj život, uvidí plody po dlouhé dny –
Hospodin chtěl prospěch skrze něho. – (Iz 53,8-10)

Také v narativních příkladech má záchrana ze smrti rozhodující význam pro posilu víry i Boží dějinný záměr: Abrahám dostává zpátky Izáka a vyslovuje přesvědčení o Hospodinově péči: „Hospodin vidí“⁶⁴⁹ (Gn 22,14.17); Jobovi po krizi Bůh přidal dvojnásobně víc, než prve ztratil (Job 42,10); Mordechaj se stal druhým mužem v zemi (Est 10,3); Daniel po zkoušce mezi lvy dosáhl ještě většího úspěchu na perském dvoře (Dan 6,29).

1.4.2 *Satan (Job 1,6-12; 2,1-7)*

Jednoho dne (~AYh; yhiy>w:)
Boží synové přišli předstoupit před Pána.
Mezi nimi (~g:) přišel také *Satan* (!j" F'h;). – (Job 1,6)

Satan Jobova proscénia je jedním ze shromáždění, které Bůh svolal *jednoho dne*. Doslovné hebrejské i řecké znění „nastal ten den“ (v. 6) jako by mělo odkazovat na

⁶⁴⁸ Stejnou skutečnost vyjadřují ugaritské mytologické texty: Mot (*mt*) patří do okruhu shromáždění podřízeného Elovi. Je boží syn – *bn ilm*, Elův milovaný – *ydd il* (KTU 1.4 VII 45-46).

⁶⁴⁹ Etiologický závěr v MT vypadá jako slovní hříčka: horská svatyně se jmenuje „Hospodin vidí“ (ha,r>yI hw"hy) a zároveň také „Hospodin se dává vidět“ (ha,r'yE hw"hy. Gn 22,14).

známý pojem. Podle židovské tradice je nebeská porada „toho dne“ ve skutečnosti dnem soudu.⁶⁵⁰ Boží otázka signalizuje poradní charakter shromáždění: „kdo navede Achaba ...?“ (v. 20). Satan sice přišel spolu s Božími syny, přesto je v hebrejské formulaci z jejich anonymního množství vyčleněn. Má pro sebe svůj gramatický predikát, zdůrazněný partikulí: „Boží synové přišli ... ba i (~G:) Satan přišel *spolu s nimi* (~k'AtB.)“, jakoby nesourodý člen v jejich homogenním útvaru. Mimoto vystupuje z anonymity svým jménem – !j" F'h;

Zatímco obecný pojem !j" f označuje v profánním kontextu protivníka (1 Král 5,18 / Vg 5,4; 11,14,23; Ž 71,13; 109,20),⁶⁵¹ zde je individualizován definujícím gramatickým členem jako postava recipientovi známá, proto lze označení chápat na úrovni vlastního jména.⁶⁵² Takto absolutizované pojetí se ve Starém zákoně vyskytuje právě v prologu k Jobovi a v podobné vizuální scéně Zacharjášova prorockví o veleknězi Jóšúovi (Zach 3,1-2), kde je zároveň etymologickou figurou popsána jeho činnost před Hospodinovým soudem: obviňoval ho (Anj.fil.). Stejně významové pole naznačuje výraz hn"j.fi, jednak v názvu studny, o niž se přeli gerarští a Izákovi pastýři (Gn 26,21), jednak o žalobě perských hodnostářů na Židy (Ezd 4,6). Satan obviňuje Joba, že jedná pokrytecky; v tom si počíná jako žalobce u soudu, a nadto obviňuje nepravdivě – pomlouvá. Antagonismus vůči Bohu není v tomto výjevu patrný,⁶⁵³ ač je pochopitelný z literární charakteristiky Satana: skepse vůči zbožnosti, sarkastický tón, návrh katastrofické zkoušky, na niž Satan naléhá imperativem (^d>y" an"-xl;v.), tvrdě a emfaticky navozuje představu prokletí Boha (&'k<r]b'y> ^yn<P'-l[; – „a do tváře tě bude proklínat“, v. 11).

⁶⁵⁰ Jeruzalémský targúm spojuje první shromáždění se svátkem Nového roku a druhé s Dnem smíření. Tento každoročně opakovaný Boží tribunál je podle židovské tradice předznamenáním Posledního soudu. Cf. MANGAN, *The Targum of Job*, 9. Také DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, 15. Současné překlady interpretují shodně s Vulgátou jako blíže neurčený časový údaj: *quadam die*.

⁶⁵¹ LXX používá výraz „protivník“ (avpa, nthma), nebo hebrejskou výpůjčku satan, nikoli dia, boloj „Pomlouváč“, jež vyhrazuje pro označení nadpřirozené bytosti.

⁶⁵² Termín Protivník nebo Pomlouváč jakožto titul sám o sobě není dostatečně zřejmý a potřeboval by bližší určení než pouhý odkaz členem. Pope nicméně člen chápe jako odkaz na dobově známý titul a vylučuje proprium. POPE, *Job (AB)*, 9. Vychází z hypotézy o funkci královského tajného agenta, kterou na základě Hérodota (*Historiae* I, 5) rozvinul TUR-SINAI, *The Book of Job*, 41. LXX překládá o` dia, boloj. Stejně užití se objevuje o žalobci, andělově protivníku při soudu nad Jóšúou v Zach 3,2.

⁶⁵³ Postupnou krystalizaci postavy Božího protivníka a nepřítele stvoření lze pozorovat v apokryfní a novozákonní literatuře. Satan je vůdce démonů vzniklých z nepatřičného spojení božských a lidských sil (Mastema v Jub 10), závistný strůjce zla pro člověka (Jub 23,29; Vita Adae 12 – 14; 15,1), vůdce démonů (Mk 3,22-23; Zj 12,9). Spoutává člověka nemocemi (Jub 10,9-12; Lk 13,16), působí klam v jeho mysli (Sk 5,3; 1 Kor 7,5; 2 Kor 11,14), ovládá člověka a převrací čistý způsob života v hříšný (11Q5 19,15), ničí Kristovo dílo záchrany (Mk 4,15; Lk 22,3.31).

Duchovní povaha Satana je snadno představitelná ze způsobu, jak popisuje svůj pohyb po zemi (v. 7). Křížuje ji (jWv),⁶⁵⁴ podobně jako závan větru ji prochází sem a tam (%LEh;t.hi). Ostatně vítr je v básnickém příměru Božím poslem: „z větrů si dělá posly“ (Ž 104,4).

Satan se vyznačuje studiem člověka v jeho pozemském rozměru: uvádí materiální důvody Jobovy zbožnosti. V Satanově hodnotovém pořadí Joba definuje to, co má, a cílem jeho konání má být, aby měl ještě víc. Satan formuluje materialistickou tezi náboženství – zbožnost je výsledkem blahobytu, v krizi člověk neguje Boha. Víra bez hmotného zdůvodnění je nepochopitelná, vzniká na základě kupeckého myšlení *do ut des*, „ne zadarmo“ (~N"xi). Satan vede dialog s Bohem formou skeptického namítání. Nepřijímá pozitivní pojmy – být spravedlivý, upřímný, milovat Boha „celým srdcem, životem, vši silou“ (Dt 6,5), jeho argumenty jsou negativní a jeho návrhy směřují k destrukci. Podle Satana Jobova zbožnost není nezištná, stačí vzít mu majetek a prokleje Boha:

Sáhni mu na to, co má, a jistě tě prokleje do tváře (v. 11).

Vlastním tématem tohoto filosofického dialogu o člověku je Satanova antropologie. Rozpravu otvírá Bůh: Pokusil ses pochopit Joba? „Přiložil jsi k němu srdce?“ Rozvažoval jsi o něm? (v. 8).⁶⁵⁵ Po Satanově zdrcující kritice náboženství Bůh vydává člověka filosofově zkoušce – absenci blahodárné Boží přítomnosti. Poté, co se hmotná motivace prokázala jako nedostatečná, Satan v druhém termínu (d[eAm) nastavuje tvrdší parametry a požaduje osobní, fyzickou krizi. Ani v ní Bůh nevydává člověka totální zkáze: „duše“ (vp,n<) zůstane uchována, aby v druhé části knihy vedla filosofickou úvahu o možnosti neexistence Boha. Job nevidí proscénium, a nemůže tedy pochopit transcendentní skutečnost, že protagonistou ve hře zla není on, ale Satan.

Satan není rovnocenným Božím protivníkem, ale jako jeden z Božích shromáždění je podřízen svrchované autoritě a koná Boží vůli. Židovská poexilní exegeze spojuje soud s posmrtným životem a postava Satana je viděna jako nezávislá: „kěz nade mnou nemá Satan moc, ani nečistý duch!“ (11Q5 19,15), až nakonec přechází do přímé opozice. Podle Marka Smitha se v jeho zobrazení znovu objevují rysy

⁶⁵⁴ Substantivní tvar jinde označuje švihání bičem (Job 9,23; Př 26,3; Nah 3,2); i tak je možné popsat pohyb prudkého větru (Jer 49,36). Bičování způsobuje rány (Iz 10,26), podobně jako žádá Satan pro Joba. Bič jazyka, jakoby pomlouvačný počín Satanův, má být od Joba odvrácen (5,21).

⁶⁵⁵ MT ^B.li T'm.f;h] / LXX prose, scej th/| dianoi, a| sou / Vg *considerasti*.

kanaánského Mota.⁶⁵⁶ Ani v kanaanánské mytologii, ani v biblické a judaistické tradici Satan přes všechnu svou moc ve světě není vyvázán ze závislosti na svrchovaném Bohu. Zlo se váže k dobru jakožto jeho nedostatek ve stvořeném světě. Starozákonní formulace nejsou filosoficky přímočaré:

Tvůrce světla a stvořitel temnoty, *tvůrce pokoje a stvořitel zla*
– já Hospodin jsem to všechno učinil. – (Iz 45,7)

Hlavní biblickou zvěstí však je Boží boj proti zlu ve světě. Bůh ze své podstaty nemůže být autorem zla, ale zároveň zlo nemůže být na Bohu nezávislé. Podle svatého Tomáše Bůh stvořil svět, který je v procesu zdokonalování a zlo jakožto negace dokonalosti musí postupně odumírat. Kdyby nebylo zlých věcí, nebylo by zdokonalování. Jako původce světla má v rukou i temnotu, tak je tvůrci pokoje ontologicky podřízeno zlo – to, co pokoj a dobro poškozují.⁶⁵⁷ Neštěstí, které na Joba dolehlo, Bůh dopustil jako prověrku kvality na popud Satanův: „podnítil jsi mě“ (Job 2,3).⁶⁵⁸ Exekutivu zkoušky svěřil Satanovi, ale zároveň určil její limit – na život (vp,n<) mu nesahej. Jeruzalémský Targúm ještě doplňuje, že Satan odešel anmrhb – v souladu (*harmonia*), tedy s Božím svolením.⁶⁵⁹ Zlo není Božím úmyslem, ale podnětem Satanovým. Z Jobovy knihy vyplývá, že po projití zkouškou Bůh zvrátí zlo v ještě větší dobro (Job 42,10). Likvidace zla je důsledkem Jobova autentického uvěření v Boha. Jobova výsadní role spočívá v tom, že se stává prostředkem Satanovy porážky. Slovy svatého Řehoře: ďábel nevede boj proti Jobovi, ale proti Bohu, a Job je tu bojištěm. Když Pán Joba chválí, je ďábel zahanben.⁶⁶⁰

1.5 Posel

⁶⁵⁶ SMITH, The Memoirs of God, 118-119.

⁶⁵⁷ Cf. Summa contra gentiles, 3:71.

⁶⁵⁸ Ab ynItEysiT.. „navedl jsi mě proti němu“. Sloveso od téhož kořene tWS se užívá v 1 Sam 26, 19 o pozadí Saulova výpadu proti Davidovi („jestliže tě podnítil Pán...“) a také o Jezabelině diverzním působení na krále Achaba (1 Král 21,25), které LXX kvalifikuje jako svádění (*mete, qhken avvto. n*). V Deuteronomiu (13,5) je jednoznačně řeč o mylné víře. Chizkijáš má podle slov asyrského velitele „falešně přesvědčovat“ obyvatele Jeruzaléma (2 Král 18,30), stejně jako později Bárúch (Jer 43,3). Svedení (*hnpa, thsa, n*) do záhuby skrze slovo přítel je míněno i v Jr 38,22. Postava Satana se v těchto dimenzích krystalizuje do standardního obrazu společníka, který se staví přátelsky, strojí však úklady. LXX v Jobově prosceniu nepřipouští, že by Satan mohl „svádět“ Boha a překládá neutrálně „řekl jsi, že ... je třeba zničit“ (*ei=pa j avpole, sai*). Vulgata má rovněž umírněnější „pohnul jsi mě“ (*commovisti me*). Satan ve svém plném zobrazení ovšem usiluje o svedení Božího Syna od jeho spásné úlohy (Mt 4).

⁶⁵⁹ Cf. DHORME, A Commentary on the Book of Job, 8.

⁶⁶⁰ „Diabolus non contra Job sed contra Deum certamen proposuit, materia vero certaminis beatus Job.... Dominus laudavit Job in diaboli despectum.“ Morales, 276.

Důležitou postavou Božího shromáždění je posel, který má předat výrok nepřítomnému souzenému. V příběhu o Michajášově vizi se fenomén poselské úlohy otvírá v celé šíři, ukázán na třech postavách: jako duch, jako Hospodinův prorok a jako královský pověřenec. Boží posel v příbězích Tóry a kronik bývá zobrazen jako postava smíšených, přirozených i nadpřirozených rysů. *Angelos* Septuaginty, zvláště pak v latinském kontextu, je chápán jako tvor duchovní. V prorocké literatuře je poslem Hospodinovým prorok. V lidské postavě se však spojují dvě vrstvy: archaický věštec-extatik a Hospodinem vyvolený muž, pověřený předat výrok vládci nebo lidu. Na opačném pólu stojí profánní funkce na královském dvoře – posel (𐤀𐤊𐤍) ⁶⁶¹ nese králův rozkaz tomu, kdo jej má vykonat.

1.5.1 Duch

Duch řekl: Vyjdu a stanu se *klamným duchem* v ústech všech (Achabových) proroků.
Pán řekl: Svedeš ho a zmocníš se ho. Jdi, učiň tak. – (1 Král 22,22)

Duch, který vystoupil do popředí ze shromážděných, je nazván „dech v ústech proroků“. x;Wr se odvozuje od dechu života, kterým Bůh oživil a uchovává stvoření.

Vdechl do člověka z hlíny *dýchání* života. – (~yYIx; tm;v.nI, Gn 2,7)
Boží duch (lae-x;Wr) mě učinil, *dýchání* Mocného (yD;v; tm;v.nI) mě oživuje. – (Job 33,4)

Jako Boží inspirace umožňuje řeč fyzicky i obsahově. Bůh pověřuje ducha, který se nabídl k poselské úloze, příkazem „Jdi, učiň,“ jak bylo v radě ustanoveno. Duch je nositelem výroku, avšak pro stvoření jej musí vyslovit ústa stvořeného. V Michajášově výkladu jsou to všichni Achabovi proroci, kteří králi klamně předpovídají válečný úspěch:

Vyjdi do boje. Pán vydá krále do tvých rukou. – (1 Král 22,6)

Pravý Boží úradek je však opačný:

Pán vložil ducha klamu do úst všech tvých proroků. On však nad tebou vyslovil zlo (v. 23).

V pověření k exodu je dokonce vidět dvojitý stupeň „profanace“ poselské postavy – po Mojžíšově námitce rétorické neschopnosti Bůh pověřuje interpretací Árona: „bude

⁶⁶¹ LXX používá výraz a;ggeloj, zatímco Vg užitím slova *nuntius* odlišuje od nadpřirozené postavy *angela*.

tvými ústy, ty pro něj budeš Bohem⁶⁶² (Ex 4,16). Zde vzniká paradigmatická dvojice pozdějších apokalyps, vizionář a vykladač, jímž je ovšem zpětně duchovní, andělská postava. V Ezechielových vizích je to hlas, doprovázející Slávu Pána (hw"hy>-dAbK. tWmD> Ez 1,28), Daniel se dotazuje na smysl vize nebeského soudu přímo „jednoho z těch, kdo tam stáli“ (aY"m;a]q"â-!mi dx; Dan 7,16). Zachariáše jeho tlumočnick provází při všech viděních: „anděl, který se mnou mluvil“ (yBi rbEDoh; %a'l.M;h; Zach 1,9).

Souhra duchovního a lidského prvku při konstituci prorocké úlohy je vidět v Izajášově nebeské vizi (Iz 6). Seraf – duchovní postava – je poslán⁶⁶³ očistit rty přítomného lidského pozorovatele, a takto vyvolený se vzápětí nabízí k poselské službě: „Zde jsem, pošli mne“ (v. 8). Je to odpověď na otázku, vznesenou patrně v Boží radě, jak naznačuje plurál zájmena: „Kdo nám půjde?“⁶⁶⁴ Podle targúmu seraf nepřiložil k Izajášovým ústům uhlík, ale přímo mu předal slova Božího výroku (lmm Tg Iz 6,6).⁶⁶⁵

Satan v prologu k Jobovi patří mezi Boží syny (~yhil{a/h' ynEB.), podle mytologických a kontextových souvislostí je tedy duch. Je pověřen skrze autoritativní výroky Pána (hw"hy>), které vymezují jeho pravomoc vůči souzenému Jobovi: „Všechno, co má, je ve tvé moci. Jen na něho samého ruku nevztahuj“ (1,12); „jen život⁶⁶⁶ mu uchovej“ (2,6). Odchází z Boží rady – *od tváře Pána* – a způsobuje katastrofu v rámci svolených kompetencí (2,7). Stává se poslem neštěstí, prototypem anděla-zhoubce.

Nadpozemský posel, sdělující Boží soud nad králem v knize Daniel, je nazván „svatý strážce“. V aramejském textu je paratactické vyjádření dvojicí substantivních pojmů vyDIq;w> ry[i (Dan 4,10), zatímco řecká verze jej jmenuje „anděl“ (a; gge1oj, LXX 4,13). Lidský vykladač královských snů Daniel podává *pešer* (Dan 2,36) po způsobu babylónských astrologů. Dělá to skrze „ducha božských svatých“,

⁶⁶² Podle interpretujícího překladu LXX, Vg: ty pro něj budeš představovat Boží záležitosti (ta. pro. j to. n qeo, n, quae ad Deum pertinent).

⁶⁶³ LXX avpesta, lh. V MT je „přiletěl“ (@[!Y"w:).

⁶⁶⁴ Mytologický element Boží rady lze pozorovat v hebrejském textu (Wnl'-%l,yE ymi). Septuaginta překládá „kdo půjde k tomuto lidu?“, jako by ve stínu Wnl' stálo hypotetické ~[! z 9. verše.

⁶⁶⁵ Cf. STENNING, The Targum of Isaiah, 23.

⁶⁶⁶ MT Avp.n.; LXX th.n yuch.n auvtou/.

který je v něm (HBe !yviyDIq; !yhil'a/-x;Wr, 4,5 aj.).⁶⁶⁷ „Svatí strážcové“ totiž ohlašují lidem Boží rozsudek, „aby vešla ve známost svrchovaná moc Nejvyššího nad světem“ (4,14; LXX 4,17).⁶⁶⁸

1.5.2 Boží posel

Výraz Boží posel (hA"hy> %a;l.m;)⁶⁶⁹ se ve Starém zákoně používá o tajemné postavě, která přesahuje lidské atributy. Buď je popisován antropomorfně, nebo přírodním symbolem, jako oheň⁶⁷⁰ nebo jako vítr. V poetickém příměru jsou větry poslové Boží:

Z větrů si dělá posly a z plamenů ohně služebníky. – (Ž 104,4)

Obojí obraz se slévá v Zachariášově vizi čtveřice větrů před tváří Pána země:

Toto je čtvero nebeských větrů, stojících⁶⁷¹ při Pánu vši země. – (Zach 6,5)

Zachariáš je připodobňuje ke spřežení různobarevných koní.

Antropomorfní obraz Božího posla převažuje, třebaže jen v náznakových rysech, jež dohromady skládají mozaiku budoucí ikony anděla. **Posel exodu** vyvedl lid Izraele z Egypta (Nm 20,16), byl průvodcem ohnivého sloupu (Ex 14,19) i průvodcem Mojžíšovým (Ex 32,34), chránil lid na cestě (Ex 23,20), vyhnal kvůli němu obyvatele Kanaánu (Ex 33,2). Zvláště působivý je obraz anděla s taseným mečem, jak se postavil do cesty Bileámovi (Nm 22,31) a jak jej uviděl David, stojícího mezi mezi nebem a zemí na Ornánově mlatu (1 Kron 21,16). Boží posel sestoupil do izraelského shromáždění v Bochím jako zprostředkovatel Boží smlouvy (Sd 2,1-5); později bude anděl smlouvy očekáván v jeruzalémském chrámě (Mal 1,1). V podobě neobyčejného

⁶⁶⁷ LXX (4,8) tento mytologický výraz vynechává a tituluje Daniela jako „vůdce mudrců“ podle aY"m;jur>x; br; následujícím verši.

⁶⁶⁸ Také Josef představuje pro faraóna i jeho dvořany posla nebeského výroku o osobním osudu i budoucím osudu země (Gn 40 – 41). Vykladač si neosobuje vlastní znalost, ale odkazuje na Boží znalost smyslu (~ynIrot.Pi ~yhil{ale v. 8).

⁶⁶⁹ Deverbativum %a'l.m; nemá v hebrejštině slovesný protějšek, ale v ugaritské literatuře existuje jak jméno (*mlak*) tak slovesný predikát (*ylak*, posílá, obojí např. v KTU 1.2 I 11) tvary. Další hebrejský derivát hk'al'm. označuje činnost v obecném smyslu.

⁶⁷⁰ Například v Mojžíšově vizi hořícího keře (Ex 3,2), nebo v obraze ohně, jímž anděl přijal Gedeónovu oběť (Sd 6,21). Výraz „služebník“ (trev'm.) z Žalmu 104,4 výstižně charakterizuje povahu ohně jako průvodce a nositele zjevujícího se Boha. hw"hy> ynEP.-ta, trev'm. ve svatyni Šílo je prorok Samuel (1 Sam 2,11.18).

⁶⁷¹ Slovesný tvar bCey:t.hime je participium téhož kmene jako o Božím shromáždění v Jobově prosceníu – aby stáli (bCey:t.hil.). Stát při (l;) pánu v sobě zahrnuje službu.

poutníka se posadil pod strom v Ofře, aby povolal Gedeóna k vedení osvobozenického boje (Sd 6), neplodné ženě zvěstoval narození hrdiny Samsona (Sd 13). Anděl posílá Elijáše s Božím výrokem k Achabovi (2 Král 1,3.15), pečuje o Elijáše, vede jej k posilujícímu setkání s Bohem na Chorébu (1 Král 19). **Anděl-mstítel** pobil asyrské vojsko, jež ohrožovalo Chizkijášův Jeruzalém (2 Král 19,35); poslové katastrof (~y[ir' ykea]l.m;) zpustošili Egypt, aby připravili exodus Izraele (Ž 78,49); andělská **dvojice** (~ykia'l.M;h; ynEv.) vykonala zkázonosný trest nad Sodomou a zároveň zachránila Lota s dcerami (Gn 19). Jakub nazval svého anděla Zachránce (laeGOh; %a'l.M;h;, Gn 48,16), stejně jako Izajáš anděla „od Hospodinovy tváře“, který chrání Hospodinův lid (wyn"P' %a:l.m;, Iz 63,9). Bůh dal svému vyvolenému **ochránce** na cestách (Ž 91,11). Ochránce věrných je zároveň **zhoubcem** nepřátel: „Hospodinův anděl obklopuje ty, kdo se ho bojí, a zachraňuje je“ (Ž 34,8). Tak zřejmě chápal Jakub tajemné posly (~yhil {a/ ykea]l.m;), s nimiž se setkal u Machanajim (Gn 32,2). Anděl **soudce** ze Zacharjášovy vize nejprve očistil velekněze Jóšuu, pak mu tlumočí úkol Pána zástupů (Zach 3). Varující **rádce** (#yli^ame %a'l.m;), který zná Boží úrdek a smysl dění na zemi, je zároveň učitelem praktické moudrosti: „aby člověku říkal, jak má jednat správně“ (Job 33,23). Andělé „slyší a vykonávají slovo Hospodinovo“ (Ž 103,20), jak je také vidět z Jakubova snu o Božích poslech, „sestupujících a vystupujících mezi nebem a zemí“ (Gn 28,12). I svatý Augustin definuje anděla na základě úkolu: *angelus nomen officii est, non naturae.*⁶⁷²

Poselské úlohy nebeských bytostí jsou zrcadlovými odrazy světských rolí. Výraz %a'l.m; v profánním smyslu je v hebrejském starozákonním textu častěji označuje královského pověřence. Paleta zahrnuje průkopníky na dobývaných územích (Joz 6), královské heraldy (kroniky), válečné zpravodaje (2 Sam 11), verbíře (Sd 6,35; 7,24), nositele diplomatických výzev (Nm 20,14 aj.; 2 Král 19,14).

V mytologických textech starozákonního okolí je posel charakterizován pouze sémantikou jména. Antropologické znaky nemá, kromě způsobu řeči a jednání, které ovšem odrážejí profánní diplomatický ceremoniál; podobně jako u královského dvora posel je zpravidla osobním zástupcem svého pána.⁶⁷³

⁶⁷² Sermones de Scripturis Veteris Testamenti VII:3, PL 38, col. 64.

⁶⁷³ Poněkud nejasná je poselská úloha některých osobností chrámového kultu Nové říše. Amenhotep, syn Hapua se v nápisu na své karnacké soše nazývá „poslem“, kterého král určil, aby tlumočil prosby lidu

Ilovo poselstvo v ugaritském cyklu básní o Baalovi se jmenuje *'nn ilm* (KTU 1.3 IV 32), stejný výraz platí pro Baalovu družinu (*b'l w'nnh*, KTU 1.2 I 35).⁶⁷⁴ Analogický konsonantní tvar v arabštině znamená mraky *عنان* a dobře se spojuje s obrazem „nebeské“ jízdy, ženoucí koně otěžemi (*عنان*) k trysku. Souvislost s mraky potvrzuje i poeticky barvitý popis letu Jammova poselstva:

Jamm poslal posly, [Soudce Řeka vyslal poselstvo];
s nadšením letí po nebi, s rozšířenými nozdrami. – (KTU 1.2 I 11)

Posel od božského shromáždění v incipitu akkadského eposu o Nergalově sestupu do podsvětí má profesní název *mār šipri* („syn zprávy“), zatímco adresátka Ereškigal posílá k bohům svého vezíra.⁶⁷⁵ Jak posel, tak bůh typicky „vystupují po dlouhém žebříku k nebi“.⁶⁷⁶ Chvatný vzestup na nebesa k slunečnímu Reovi charakterizuje posly zemřelého egyptského krále:

Tvoji poslové chvátají, tvoji běžci běží, vystupují na nebesa,
ohlašují Reovi, že stojíš ve Dvou svatyních horizontu. – (PT 673/1991a-1992a)

Poslové jsou v textu zapsáni obrázkou trojice běžících nohou.

1.5.3 Prorok

Příběh o Izajášově vyslání ozřejmuje poselskou úlohu člověka, v mimořádné vizi přítomného při Božím úradku, ačkoli se v něm nevyskytuje výraz „posel“ (*%a'l.m;*, *a;ggeloj*), jímž je ostatně lidský zvěstovatel Hospodinova výroku nazýván

karnackému Amunovi. Z požadavku obětí a invokací Amenhotepa vyplývá, že prostředníkem orakula byl až po své smrti. Sochy jsou v chrámovém okrsku.

⁶⁷⁴ Kořen slova není z ugaritského konsonantního tvaru příliš zřejmý. Za substantivem se může skrývat *'NY* s významem podřízenosti (arabské *عنا*), nebo *'NN*, jež může být faktitivním derivátem dvojkonsonantního *'N*, od kterého se odvozují výrazy pro oko, pohlížení, prohlížení, výzvědy (arab. *عَن* objevit se, vyvstat před očima).

⁶⁷⁵ Jeho titul je sumerský: (LÚ.) SUKKAL, *šukallum*. Nergal ed Ereškigal, verze ze Sultántepe, I, PETTINATO (2000), 74-79.

⁶⁷⁶ *Arkat simmelat šamāmi* (ř. 16, PETTINATO, 74). Po „žebříku“ *sullām* vystupují v Jakubově snu poslové Boží (Gn 28,12). *Hapax legomenon* v hebrejském textu se považuje za výpůjčku. Žebřík představuje v egyptských pohřebních textech nástroj astrálního výstupu krále, spojnicí mezi nebem a zemí, metaforicky „ruce“ nebeského zástupu. „Atum ... přivedl ke králi bohy země, shromáždil k němu bohy nebes, položili pod něj ruce, udělali žebřík pro krále, aby po něm vystoupil k nebi“ (PT 572/1473a-1474b). „Buď pozdraven, žebříku, který postavily duše z Pe a duše z Nechenu“ (PT 530/1253a). „Služebníci *sHn.w 3H* postavili dvě podpěry žebříku“ (Drama z Ramessea 38:117). V hieroglyfickém zobrazení v Pepiho pyramidě má žebřík známou podobu dvou kúlů a příček, zatímco v pyramidách Merenrea a Neferkarea je zobrazen stožár pohřební bárky, na níž král má podniknout plavbu k slunci.

výjimečně.⁶⁷⁷ Nejčastěji bývá titulován jako prorok – aybin", ačkoli i vůči tomuto označení je v prorocké literatuře nechuť, pramenící ze souvislosti s extatickým, věštebným okruhem a s modloslužbou. Výraz *nāvi'* (NB') pozoruhodně souvisí se semitskými onomatopoickými výrazy o táhlém, tlumeném zvuku.⁶⁷⁸ Zatímco semitské užití vyhovuje mantickému charakteru věštebného úkonu, řecký ekvivalent v Septuagintě (profh, thj) podporuje výklad tlumočení do smysluplné podoby. Předložkový prefix v řečtině může proj-fh, mi odkazovat jednak na řeč o budoucím (*praedicatio futurorum*), jednak na „předkládání“ slov před posluchače,⁶⁷⁹ tedy tlumočení mantické řeči. Platón nicméně hodnotí právě mantii jako nositelku božské pravdy (mantikh, e;nqeo; kai. avlhqh, j Tim 71e).

Příkaz Deuteronomia varuje před proroky, kteří tlumočí příkaz k modloslužbě. Prorok aybin" je uváděn ve dvojici spolu s vykladačem snových vizí (Dt 13,1-4; Nm 12,7). Obojí pojem užívají kroniky o Gádovi: „prorok, Davidův vizionář“ (dwId' hzexo aybiN"h; 2 Sam 24,11).⁶⁸⁰ Samuel, původně služebník (trev'm.) kananánské svatyně v Šílo, je jako vyvolený „muž Boží“ (~yhil {a/h' vyai) titulován archaickým výrazem pro věštce – „ten, který vidí“ (ha,roh' 1 Sam 9; 2 Kron 29,29 aj.).⁶⁸¹ Starozákonní zvěstovatel Božího slova, se spíše po vzoru Mojžíšově nazývá služebníkem Hospodinovým (yDiib.[; hv,m Nm 12,7; Joz 1,2); tak Achijáš ze Šílo (1 Král 14,18), Elijáš z Tišbe (17,1 aj.), Izajáš (20,3), o nerespektovaných prorocích Jeremjáš (26,5 aj.), Ezechiel (38,17) a Zacharjáš (1,6).

Kroniky a narativní části prorockých knih však výraz *hannāvi'* používají jako standardní titul u jména prorokova.⁶⁸² Hospodinův prorok je tu protipólem krále: odsuzuje nespravedlivé jednání a modloslužbu, předpovídá neštěstí jako varovný signál.⁶⁸³ Píšíci proroci pronášejí Boží výroky proti lidu, který nerespektuje Boží záměr; trestem je válečná pohroma.

⁶⁷⁷ Jako Hospodinův posel je titulován Haggaj (hA"hy> %a;l.m; Ag 1,13), Malachijášovo jméno lze číst „můj posel“ (ykia'l.m; Mal 1,1); týž prorok nazývá Hospodinovými posly kněze (Mal 2,7).

⁶⁷⁸ Arabské نَبَأٌ „znění“, akkadské *nabû* „volat“. Cf. pozn. 715.

⁶⁷⁹ FASCHER, Profétés, 66: „nicht das bloße Hervorsagen, sondern ... Vorhersagen“.

⁶⁸⁰ Titul „vizionář“ přiděluje kronikářský záznam také proroku Iddovi (2 Kron 12,15).

⁶⁸¹ Zatímco sloveso *rā'ā* patří k běžnému slovníku pro vyjádření osobního pohlednutí, *hāzā* je spíše spojováno s vizí scény či výjevu. Cf. EHRlich, Der Traum im Alten Testament, 5-6.

⁶⁸² Izajáš je nazván *nāvi'* jen v kronice (Iz 37,2; 38,1; 39,3; 2 Kron, Iz 37-39), zatímco v prorocích se naopak užívá o falešných prorocích (Iz 9,14). Pro Jeremjáše je tento titul typický od 20. kapitoly (31x).

⁶⁸³ Samuel prorokuje proti Saulovi (1 Sam 13), Nátan proti Davidovi (2 Sam 12), Achijáš ze Šílo proti Jeroboámovi (1 Král 11,29 aj.), Šemajáš proti Rechoboámovi (2 Kron 12), Azarjáš ben Ódéd proti Ásovi

Politicko-náboženská role proroka jakožto nositele dějinného Božího výroku je nemalá a prorok má významné místo na královském dvoře, jak je vidět na Davidově rozhodování podle Gádovy rady (2 Sam 22 a 24). Na radu proroků král dobývá vojenské úspěchy a na základě svého správného jednání se těší Boží ochraně.⁶⁸⁴ Po společné modlitbě krále Chizkijáše a proroka Izajáše Bůh odvrací asyrský nájezd (2 Kron 32,20-22). Haggajovo proroctví vede Zorobábel a Jehóšuu k obnově chrámu (Ag 1 – 2).

Charakteristickým znakem proroka je promlouvání „z ducha Božího“. Josef, vykladač snů, je rozpoznatelně „muž v němž je duch bohů“ (AB ~yhil{a/ x;Wr rv<a] vyai Gn 41,38), stejně jako Daniel (HBe !yviyDIq; !yhil'a x;Wr (Dan 4,5 aj.). „Hospodinův duch mluví skrze mě“ (David v 2 Sam 23,2). „Duch Hospodina je nade mnou, pomazal mě, abych předal radostnou zvěst“ (Iz 61,1). Micheáš je naplněn Hospodinovým duchem soudu a síly (hr'Wbg>W jP'v.miW hw"hy> x;Wr Mich 3,8).

Povolání proroka

Úloha, kterou jinde ve starozákonních příbězích vykonávají nebeští poslové, je u písničích proroků svěřena člověku: „lidský synu, jdi“ (%l, ~d'a'-!B, Ez 3,4). O jejich povolání a vyslání se zprávou pro lid svědčí přímo či náznakem narativní úvody prorockých knih,⁶⁸⁵ z nichž lze usoudit na virtuální přítomnost proroka před zasedajícím Božím soudem. Prorok je vyslán jako posel tohoto tribunálu, místo nadpřirozené bytosti.⁶⁸⁶ Ve zprávě o předání výroku se opakují stejné motivy a formulace. „Viděl jsem.“ „Stalo se (ke mně) slovo Hospodinovo.“⁶⁸⁷ Poslání je vysloveno v imperativech: „posílám tě“, „(vstaň), jdi“, „jdi, volej“, „jdi, řekni jim“, „mluv k nim moje slova“.⁶⁸⁸ Fragmenty vyslání v podobě samotných imperativů jinde ve starozákonních textech

(2 Kron 15,8), Jehú ben Chanání proti Baašovi (1 Král 16,1), Elijáš z Tišbe proti Achabovi (1 Král 17-19), Achazjášovi (2 Král 1) a Jórámovi (2 Kron 21,12-15).

⁶⁸⁴ David a Gád (2 Sam 24), Achab a Sidkijáš (1 Král 22,10-12), Jeroboám II a Jonáš ben Amittaj (2 Král 14,25), Chizkijáš a Izajáš ben Ámóc (2 Král 19).

⁶⁸⁵ Izajášova vize Božího majestátu v 6. kapitole, Jeremjášovo vidění s mandloňovou větví (Jer 1), Ezechiellovo spolknutí svitku (Ez 3). Ve všech třech vizích se nebeské zjevení dotkne prorokových úst.

⁶⁸⁶ CROSS, The Council of Yahweh in Second Isaiah, 275.

⁶⁸⁷ První formule uvádí Izajášovo a Ezechiellovo proroctví (Iz 6,1; Ez 1,1), druhá je stereotypním úvodem prorockých knih (Jer, 1,4; Zach, 1,1; Ez 1,3; Oz 1,1; Jo 1,1; Jon 1,1; Mich 1,1; Sof 1,1).

⁶⁸⁸ ^t.Aa) yn[la] x;leAv Ez 2,3. an"-ace Iz 7,3. %l, Ez 3,4; Oz 1,2. %lE ~Wq Jon 1,2. t'ar'q")w> %l{h' Jer 2,2. ~[l' T'r>m;a'w> %lE Iz 6,9. ~h,lea] T'r>m;a' Zach 1,3; ~h,lea] yr;b'D>-ta, T'r>B;dI Ez 2,7; 3,4.

podle Crosse svědčí o zamlčené scéně Božího soudu: „jděte“, „mluvte“, „utěšte můj lid“ (Iz 40,1-8), „ohlaste“ (Iz 48,20-21). Pravděpodobnějšími adresáty Boží výzvy jsou však nebeští poslové.⁶⁸⁹

Prorok „se legitimuje“ jako Boží posel zmínkou o své přítomnosti při nebeském tribunálu: stál v Hospodinově radě, viděl ho a slyšel jeho slovo (Jer 23,18), byl určen k poselské úloze (Iz 6,8). Tímto protokolem zároveň zdůvodňuje pravost výroku, který přináší. Michajáš ben Jimla, jehož poselství je odlišné od výpovědi dvorních proroků, uvádí svou řeč stručným popisem nebeské rady, jak ji „viděl“ (y^tiyair' 1 Král 22,19).⁶⁹⁰

Hospodinův lidský posel je mezi proroky osamělá postava, jak je vidět z biografických vyprávění o Elijášovi, Jeremjášovi, Ezechielovi a Danielovi, i z kusých zmínek o životě některých „malých“ proroků jako Ozeáš či Jonáš. Nepatří mezi dvorní věštce, jeho výroky nezohledňují úspěch u krále a on ve věrnosti Hospodinu ohlašuje třeba i nepříznivou zvěst: odsouzení, trest pohromy. Je připraven stát se mučedníkem Božího slova a trpět následky toho, že se „dal od Boha svést“ (Jer 20,7). Michajáš ben Jimla strpí nejprve políček od mluvčího extatiků, pak vězení o chlebu a vodě (1 Král 22,24.27).

Prorokování a extatická mantika

Izraelská reлектura nejstarších tradic o prorocích se snaží vyloučit nebo aspoň omezit archaickou mantickou vrstvu a představit Hospodinova služebníka jako věrného „muže Božího“, žijícího podle Hospodinovy smlouvy a neohroženě hlásajícího jeho obtížnou zvěst.⁶⁹¹ Extatické a mantické rysy však u některých prorockých postav zůstávají patrné. U Mojžíše jsou vidět prvky egyptské magie v čarodějném soupeření s chartúmy (Ex 7 – 8) a v zázračných činech na poušti zjevných jako *techné*, pod dotekem hole (Ex 15,25; 17,6). Zároveň Mojžíš nese rysy kněžské profétie: setkává se s Bohem na vrcholu hory a ve stanové svatyni a zprostředkovává lidu Boží příkazy jako *nāví'* (Dt 18,15; Oz 12,14). Síla jeho prorockého povolání vyniká nad extatiky, kteří upadají do transu s pouhou částí Mojžíšova ducha (Nm 11,11). Z Mojžíšovy historie je zřejmý nejvlastnější

⁶⁸⁹ CROSS, The Council of Yahweh in Second Isaiah, 275, 277. V ugaritských mytologických textech bohové vysílají posly standardními imperativy: „jděte“, „obratte tváře“, „padněte a pokloňte se“, „předejte vzkaz“, „řekněte“ (např. KTU 1.2 I, 13-14).

⁶⁹⁰ O nutnosti legitimizace proroka v úpadkovém prostředí dvorské profétie ROTH, The Story of the Prophet Micaiah, 129.

⁶⁹¹ ykia'l.m; dy:B. laer'f.yI-la, hw"hy>-rb;d> aF'm; – „tíže výroku“, trest nad provinilým lidem, Mal 1,1; Iz aj. pravidelně v incipitech soudů nad národy.

kořen izraelské profétie: proroka si volí Bůh, ustanovuje ho za svého mluvčího v trvalé a osobní instituci, naplňuje ho svým Duchem a dosvědčuje svou přítomnost skrze něho znamením. V tom smyslu je Mojžíš prototypem proroka (cf. Dt 34,10-12) a ostatní izraelští proroci jsou povoláni "jako Mojžíš". Proroctví odvozené od Mojžíše se nese v duchu deuteronomistické teologie zachování Boží smlouvy, jejímž strážcem je prorok (Oz 12,13). V tradici se uskutečňuje tak, že kompendium poselství zaštiťuje autorita jedné prorocké postavy: například Mojžíš odevzdává Pentateuch lidu jako dědictví (Dt 31,12.26; 32,46).

Samuelův portrét zřejmě kompiluje rozmanité tradice o prorocích a není vyloučeno ani spojení více osob v jednu prorockou postavu. Nejstarší vrstva představuje profesionálního placeného věštce, který na posvátném místě z Božího vnuknutí vidí budoucí děje (1 Sam 9,5-9.15-20a; 10,2-8). Samuel je označen jako muž Boží (~yhił{a/-vyai 9,6) a jasnovidec (ha,ro 9,9.19). Novější interpretaci naznačuje změna termínu – dříve věstec, teď prorok (9,9), která zásadně postihuje fakt, že Samuel převádí banální dotaz na historicky závažnou událost: skutečná Boží vůle je ustanovení krále (9,20). Nevyjasněný zůstává vztah profétie v duchu Hospodinově k extatickému skupinovému proroctví: neztotožňuje se s nimi, ale Saulovo vytržení implicitně schvaluje (10,6). Později dokonce prorokuje Hospodinův úrdek skrze nekromantii (1 Sam 28,7-19). Blenkinsopp se domnívá, že tyto pasáže se ve skutečnosti týkají extatika Saula, stejně jako epizoda o Samuelově narození a zasvěcení. Tyto charakteristiky souvisejí s celkovým portrétem Saula jako nazíra, divokého válečného vůdce, hnaného duchem do svaté války, ale také vůdce extatické komunity v Rámě (19,18-24) a obětujícího kněze (13,9).⁶⁹² Epizoda o povolání Samuela za Hospodinova proroka (1 Sam 3) připomíná inkubační orakula, ale původní magickou praktiku zastihuje přesvědčivá interpretace vyvolení ke spolupráci na dějinách Boží spásy.

Elijáše kronikářské záznamy označují výrazem "muž Boží" (~yhił{a/-vyai 1 Král 17,24; 2 Král 1,10), stejně jako Samuela v příběhu o ztracených oslicích (1 Sam 9,6). Typicky je však Elijáš „prorok Hospodinův“ (hw"hył; aybin" 1 Král 18,22), zvláště kontrastně viděno na pozadí kontroverze s Baalovými extatiky, v níž si Elijáš vyžádá podobně efektní důkaz Hospodinovy moci (1 Král 18). Elijášova „škola“ jeví ještě více nadpřirozených projevů, ač právě Eliášovy divy jsou materiálním předobrazem

⁶⁹² BLENKINSOPP (1996), 52. Z biblických knih vyplývá, že proroci v oficiálních svatyních podléhali královské jurisdikci, vykonávané kněžími, jako například kněz Amasjáš v Bételu (Am 7,10-17).

Kristových znamení věčnosti (vzkříšení mrtvého, nasycení mnohých, uzdravení malomocného 2 Král 4 – 5).

Klasičtí proroci, jako Amos, Ozeáš, Micheáš a Izajáš, se sami neoznačovali jako ~yaiybin>, tento titul jim připadl až v nadpiscích z pozdější doby. Naopak stáli v opozici proti královským věštcům (~yaiybin.) jako vůdcové lidu v duchu Hospodinově.⁶⁹³ Podřízenost proroctví politice označovali jako šílenství (Oz 9,7) a svádění lidu (Oz 4,5). Přesto mluvili o asyrském vpádu, zkáze Samaří a deportaci, avšak hrozivou zvěst vykládali v teologické perspektivě dějin spásy.

Abraham Heschel vykládá prorockou teologii na základním pojmu Božího pathosu. U proroků se zvláštní dar chápat Boží slovo neodlučně spojoval s darem chápat Boží přítomnost. V ní zvlášť citlivě vnímali úzkostlivou péči Boha o člověka a svět. Tohoto poznání se jim dostávalo jednak v okamžicích zjevení – v nich chápali Boha ne jako ideu, ale jako Osobu, jednak skrze intuitivní pohled na svět, kdy pozorovali Boží znamení v dějinách. „Svět viděli jako manifestaci Boha a události v něm jako výsledky jeho činů.“⁶⁹⁴ V tom se liší prorocké poznání Boha od racionalistického chápání *logu* (lo, goj) řídicího vesmír i od odevzdaného přijetí indiferentní, trestající spravedlnosti (avna, gkh).

2. BOŽÍ VÝROK: STANOVENÍ ÚDĚLU

2.1 Scénaristická struktura

Viděnou scénu vzniku Božího úradku uprostřed nebeského shromáždění doplňuje slyšené Boží ustanovení, s nímž posel půjde k adresátovi. Starozákonní výjevy jej formulují jako dialog mezi Pánem a jedním z přítomných. Spolu s krátkými popisnými vsuvkami představují scénář dramatické zkratky. Po viděném výjevu následuje aktualizující výklad.

2.1.1 Michajáš ben Jimla: klamné štěstí

Diskurzivní část Michajášovy vize (v. 19 – 22) začíná slavnostní poselskou formulí, již prorok uvádí Boží výrok: „tedy slyš slovo Hospodinovo“. Nato dosvědčuje, že byl osobně přítomen v Božím shromáždění: „viděl jsem“ (ytiyair'). Vlastní diskurz otvírá

⁶⁹³ BLENKINSOPP (1996), 71-72.

⁶⁹⁴ HESCHEL (1962), 221-222.

Boží výzva ke shromáždění, po níž následuje debata naznačená v rubrice, a vrcholí dialogem Pána s duchem.

Pán: Kdo oklame Achaba, aby vytáhl s vojskem a padl u Rámót v Gileadu?

(Jeden říkal to, druhý ono. Tu vystoupil duch⁶⁹⁵ a postavil se před Hospodinem.)

duch: Já ho oklamu!

Pán: Jakým způsobem?

duch: Vyjdu a stanu se klamným duchem v ústech všech jeho proroků.

Pán: Svedeš ho a přemůžeš. Jdi,⁶⁹⁶ udělej to.

Relaci nebeského dění Michajáš doplňuje vlastním výkladem smyslu (v. 23):

Je to tak, že Pán dal do úst všech těchto tvých proroků ducha klamu, zatímco nad tebou vyslovil zlo.⁶⁹⁷

Diskurzivní formule (hNEhi)j hT'[:w> – „a nyní (hle)“ následuje v soudním výroku po skutkovém důkazu a uvádí rozsudek. V kontextu Božího soudu nad člověkem zaznívá například při odsouzení Adama nebo Kaina:

Adam se stal jako jeden z nás. A proto ... ho Pán poslal pryč ze zahrady Eden. – (Gn 3,23)
Krev tvého bratra ke mně volá ze země ... a proto jsi proklet... – (Gn 4,10-11)

Egyptský král zapuzuje Abrama poté, co mu Abram lstivě nabídl do harému svou manželku:

Řekl jsi, že je to tvá sestra ... a proto zde máš svou ženu, vezmi si ji a jdi. (Gn 12,19)

Josef touto formulí uvádí teologický výklad události jeho prodání:

Je to tak, že ne vy jste mě sem poslali, ale Bůh... – (Gn 45,8)

Hospodin výrokem soudu nad národy předává politickou moc babylónskému králi:

Dávám všechny tyto země do moci Nebúkadnessara. – (Jer 27,6)

Bůh vynáší odsouzení pro Izrael, který odmítal varovná slova proroků:

Tedy slyš slovo Hospodinovo – ...
tvá manželka bude cizoložit ve městě,
tvoji synové a dcery padnou mečem,

⁶⁹⁵ Doslova „vyšel“ (aceYE). Duch je kontextově určený členem (x;Wrh'), ač jeho určení není úplně jasné. Může být situační: ten duch, který mluví z úst králových proroků, nebo absolutní: dech – nositel Božího výroku.

⁶⁹⁶ ace „vyjdi“.

⁶⁹⁷ ^yl,[' rB<DI „promluvil proti tobě zlo“.

tvé pozemky budou rozměřeny jiným. – (Am 7,16-17)

V podobně dilematické situaci, jakou chce vyřešit Achab, pronáší Jeremjáš Boží výrok, protirečící všeobecnému mínění:

Avšak slyšte slovo Hospodinovo, vy zbylí z Judska!
Tak praví Pán zástupů, Bůh Izraele.
Jestliže se rozhodnete jít do Egypta a půjdete a usídlíte se tam,
pak ten meč, kterého se obáváte, zasáhne vás i tam v Egyptě
a hlad, z něž máte strach,
půjde s vámi i do Egypta a zahynete tam. – (Jer 42,16)

Touto důraznou formulí Hospodin uvozuje také výrok záchrany:

Rozlomím hůl, která je nad tebou, tvá pouta roztrhnu. (Nah 1,13)⁶⁹⁸

Výrok, který z vize vynáší Michajáš ben Jimla, má dvojí pointu: 1) dvorní proroci krále klamou; 2) v Božím úradku je trest pro Achaba, jak jej Bůh vyslovil už dříve ústy jiného proroka: život za život. Achab totiž propustil ve smíru Hospodinovu kořist, damašského vládce (1 Král 20,39). Skutečnost, že podle Michajášovy vize je klamně prorocství součástí Božího úradku, stojí mimo centrální zvěst. Spíše okrajově dokresluje starozákonní vědomí o tom, že všechny věci pocházejí od Boha a že vzdor vůči Bohu má za následek smrt.

2.1.2 Izajáš: otupení víry a exil

Izajášovo vidění Božího majestátu obsahuje dva výroky ve dvou dialozích. První se týká prorokova očištění a pronáší je seraf, který přinesl uhlík z oltáře (6,3-7):

serafové:	Svatý, svatý, svatý je Pán zástupů. Celá země je plná jeho slávy.
Izajáš, jakoby pro sebe:	Běda mi, jsem člověk nečistých rtů, bydlím mezi lidem nečistých rtů. A nyní mé oči viděly Krále, Pána zástupů!
seraf s uhlíkem:	Hle, tento (uhlík) se dotkl tvých rtů. Tvá vina byla sňata, tvůj hřích usmířen.

V druhém rozhovoru Pán zástupů předává dobrovolnému poslůvi rozsudek o budoucím exilu Izraele (v. 8-11):

⁶⁹⁸ V mnoha jiných starozákonních výpovědích hT'[,w> vyjadřuje pouze důsledkové napojení imperativu nebo jussivu s důrazným, emotivním akcentem autoritativního postoje: „...pojd'te, zabijeme ho“ (Gn 37,2), odhodlání: „...zůstanu jako tvůj otrok“ (Gn 44,33), naléhání: „...nebojte se!“ (Gn 50,21), prosby: „...usad' nás v zemi Gošen!“ (Gn 47,4). Někdy uvozuje doložku k předchozímu prorocství, kdy po formulí závěru citace („Toto je slovo, které Hospodin promluvil“) následuje komentář: „Pán tedy říká...“ (Iz 16,13-14).

Pán zástupů: Koho mám poslat a kdo nám půjde?
 Izajáš: Zde jsem, pošli mne.
 Pán zástupů: Jdi. Řekneš tomuto lidu:
 „Poslouchejte, jak chcete, a stejně nepochopíte;
 dívejte se, jak chcete, a stejně nic nepoznáte.“
 Otup srdce tohoto lidu, zacpi mu uši a zaslep oči,
 aby na oči neviděl a na uši neslyšel,
 srdcem nechápal, neobrátil se a nebyl vyléčen.⁶⁹⁹
 Izajáš: Jak dlouho, můj Pane?⁷⁰⁰
 Pán zástupů: Dokud města nebudou prázdná bez obyvatel a domy bez lidí
 a země nebude opuštěná a zpuštěná.

Také tento Boží výrok předpovídá zlý úděl Izraele jako následek apostaze. V knize Izajáš předchází několik Božích žalob na nevěru lidu, připodobněnému odrodilým synům a zplanělé vinici.

Vychoval jsem syny, povznesl jsem je,
 avšak oni se mi zpronevěřili.
 Býk zná svého pána, osel žlab svého hospodáře,
 ale Izrael nezná – můj lid to nedokáže pochopit.
 Ó provinilý národ, lid obtížený vinou!
 Pokolení pachatelů zla, zkažení synové!
 Zapomněli na Pána, pohrdli Svatým Izraele, odvrhli ho. – (Iz 1,2-4)

Jeruzalém zavrával, Juda padl.
 Jejich slova a skutky jsou proti Pánu, vzpírají se očím jeho slávy.
 Jejich tváře mluví proti nim, vystavují svůj hřích jako v Sodomě,
 neskrývají jej...
 Mladíci sužují můj lid, ženy mu vládnou.
 Ó můj lide, tvoji vůdcové pobloudili, svedli tě na scestí! – (Iz 3,8-12)

Můj milý měl vinici na úrodném svahu.
 Okopal ji, odstranil kamení, osadil ji nejlepší révou.
 Postavil v ní věž a vykopal lis.
 Pak očekával sklizeň dobrých hroznů
 – a ona mu přinesla jen pláňata. – (Iz 5,1-2)

Na základě této žaloby na porušení smlouvy o věrnosti zasedá Boží soud:

⁶⁹⁹ Otup srdce: !mev.h; – „udělej tučným“. Zacpi uši: dBek.h; – „udělej těžkými“. Logiku výroku unáší proud sloves k závěrečnému anakolutu: první dvě imperfekta se váží na zabraňovací !P, – „aby neviděl, neslyšel...“ a jsou shodně doplněna instrumentálem „očima, ušima“. Po cézuře r^lvī'a následuje změna subjektu: jeho srdce Abb'l.W, takže následující imperfektum může být začátkem nové fráze bez vazby na !P,, na niž se váží dvě poslední slovesa v perfektu. Jejich waw by pak mohlo signalizovat konsekutiv. Jeho srdce pochopí, takže se obrátí a uzdraví ho. Podmět posledního slovesa není jasný. Řecký text má logicky první osobu subjektu a plurál zájmena: *iva, somai auvtou, j* – „já (Pán) je uzdravím“. Výrok v řecké verzi je srozumitelnější, až na anakolut posledního slovesa: „ztučnělo (3. sg. pasivního aoristu) srdce tohoto lidu, ušima jen obtížně poslouchali a oči zavřeli, aby očima neviděli a ušima neslyšeli a srdcem necháпали a neobrátili se (všechny slovesné tvary jsou subjunktivy vázané na spojku *mh, pote*), a já je uzdravím (indikativ futura, reálný děj)“. Ve Vulgátě jde emendace ještě dál a sjednocuje všechny slovesné tvary do konjunktivů vázaných na spojku *ne forte*: „aby neviděl..., neslyšel..., nechápal – , neobrátil se a já jsem jej neuzdravil (*sanem*)“.

⁷⁰⁰ Vypsany tvar plurálu *yn"doaj* v hebrejském textu je méně obvyklý než tetragram. Řecky „Pán“ (*ku, rioj*), stejně jako v popisu vize. Hebrejský plurál je podle starozákonního kontextu *majesticus*, a ne oslovení zamlčeného tribunálu.

Pán otvírá soudní při (byrI), povstává k soudu (!yDI) nad národy.
Pán vynáší soud nad předáky a vůdci svého lidu:
to vy jste vykradli mou vinici,
výtěžek chudých je ve vašich domech. – (Iz 3,13-14)

Sami postižení, a nevědomky pobloudilí jsou vyzváni, aby posoudili, jaké rozhodnutí povede k nápravě:

Vy jeruzalémští a vy judští,
rozsud'te mezi mnou a mou vinicí.
Co jsem měl udělat pro svou vinici a neudělal?
Když jsem očekával dobré hrozny,
proč mi přinesla jen pláňata? – (Iz 5,3-4)

Avšak rozsudek vynáší Pán svou autoritou:

Nyní vám oznámím, co udělám se svou vinicí:
Strhnu její oplocení a bude vykradena,
rozbořím její ohradu a bude pošlapána.
Nechám ji zplánět, nebude prořezávána ani obdělávána,
poroste v ní trní a bodláčí.
Přikážu mrakům, aby ji nezalévaly deštěm. – (Iz 5,5-6)

Prorok ještě dodává výklad podobenství:

Vinice Pána zástupů je dům Izraele,
Judsko je setba jeho potěšení.
Očekával spravedlnost, a tu krveprolití,
spravedlivost, a tu nárek. – (Iz 5,7)

V tomto kontextu zní Hospodinovo odsouzení z Izajášovy slavné vize v 6. kapitole téměř zrcadlově: klamní vůdcové otupili citlivost lidu k zachování víry a věrnosti Hospodinu, následek – zpustnutí a vydědění – zasáhne incitátory i postižené.

Tak Hospodin všechny⁷⁰¹ vzdálí
a zvětší opuštěnost v zemi. – (Iz 6,12)⁷⁰²

Následující verš prorocké interpretace je v masoretském textu nejasný. Septuaginta jej interpretuje ve shodě s jinými místy Izajášovy knihy, kde proud chmurných vyhlídek přerušují obrazy naděje na poexilní obrodu. Nositelem budoucího požehnání se mají stát ti, kdo „zbudou“. Hebrejské znění je možné vykládat buď pesimisticky jako odsouzení k likvidaci, nebo s obtížemi jako vznik zárodku po naprosté zkáze.

MT: Ještě v ní je desetina.⁷⁰³ Ta se změní a stane se žárovištěm.⁷⁰⁴

⁷⁰¹ ~d'a'h' kolektivum – ti, o které jde, obyvatelé Jeruzaléma a Judska.

⁷⁰² LXX protikladně: Potom (meta. tau/ta) vzdálí lidi a zbylí („ponechání“ oi` kataleifqe, ntej) se rozhojní v zemi.

⁷⁰³ Nominální výpověď se může týkat přítomnosti (je), nebo budoucnosti (bude, zbude). Výraz pro desetinu je stejný jako pro desátek (hY"rIfI[]), podíl z úrody, který podle Levitiku patří Hospodinu (5,11; 27,32).

LXX: A ještě je v ní desetina – ta se stane předvojem.
Vg: Nyní je (lid) decimován, ale obrátí se a bude vidět,

Výraz *pronomh*, se v pastýřském jazyce používal pro zvíře, které při pastvě vede ostatní. Znamená ovšem také výhonky mladé pastvy. Hospodinův výhonek (*hw"hy> xm;c*,) je v podobném výroku naděje obrazem obnoveného Izraele (Iz 4,2). Řecká verze tu používá výraz *zbytek* (*to. kataleifqe.n*), který vrhá světlo na obtížnou hebrejskou formulaci zbylé (?) desetiny ve verši 6,13. Po *atnáhu* následuje neméně obtížný příměr se stromem:

MT: (Bude) jako terebint a jako dub, který leží pohozen, ale v něm spočívá semeno svaté.⁷⁰⁵
LXX: (Bude) jako terebint a jako dub, když vyráží od svého kmene (*evkpe, sh| avpo. th/j qh, khj auvth/j*).
Vg: jako terebint a jako dub, který rozkládá své větve. Sváté sémě bude to, co v něm zůstane.

Význam příslibu je ovšem srozumitelný: po období zkázy, kdy někteří věrní vytrvají, přijde doba obnovy a oni sami budou jejími nositeli.

2.1.3 Job: svolení ke zkoušce

Dvojitý rozhovor Hospodina se Satanem je ze všech čtyř zmíněných výjevů nejdelší. Narativních vsuvek a rubrik je v něm nejméně, je to téměř čistý dramatický dialog na statickém pozadí přihlížejících Božích synů.

První rozhovor (1,7-12):

JHWH:	Odkud přicházíš?
Satan:	Procházel jsem zemi a chodil po ní (křížem krážem).
JHWH:	Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Vždyť nikdo na zemi není jako on – muž dokonalý ⁷⁰⁶ a přímý, bojí se Boha (<i>~yhil {a/}</i>) a vyhýbá se zlu.
Satan:	Cožpak se Job bojí Boha jen tak? ⁷⁰⁷ Což jsi kolem něho nepostavil ochranu, i kolem jeho domu a kolem všeho, co má, a nepožehnal jsi dílu

⁷⁰⁴ Nebo: „Až se vrátí (*hb'v'w>* jako konsekutivní perfektum) a stane se požárem (*r[EB']*).“ Výraz je použit například o hořícím keři ve zjevení Mojžíšovi (Ex 3,2), nebo o vyloupené úrodě vinných hroznů v písni o vinici (5,14). Na toto slovo připadá *atnáh*, rozdělující výrok o Judsku a Jeruzalému od příměru o stromě.

⁷⁰⁵ MT *tk,L,v;B.* „při porážení“. 1QIs^a má *tklv*, které je doloženo jako participium hořalu *tk,l,v*.mu o pohozené mrtvole v 1 Král 13 a Jer 36,30. Odpovídající latinský překlad VL a Vg. MT *~B'ê* má v 1QIs^a konsonantní podobu *hmb*, které lze číst jako *b^emā^h* – „v čemž“, uvozujícím protiklad. Masoretská úprava ovšem čte *~B'* jako „v nich“, jež je předmětem předchozí slovesné fráze, jak naznačují akcenty: *~B'ê* *tb,C,ām*; *'tk,L,'v;B.* V těchto podmínkách interpretuje verš NIV: „Jako terebint a dub nechávají pahýl (*tb,C,m;*), když jsou poráženy (*tk,L,v;B.*), tak bude sváté semeno pahýlem v zemi (*HT'b.C;m;*)“. Že pahýl vyraší, není výslovně řečeno, ale LXX i Vg překládají verš v tom smyslu.

⁷⁰⁶ LXX bez poskvrny, Vg *simplex*, prostý, upřímný.

JHWH: jeho rukou a nerozrostl se jeho majetek na zemi? Ale jen vztáhni ruku a dotkni se toho, co má, a jistě tě do tváře prokleje!
 Dobře. Všechno, co má, je ve tvé ruce. Jen na něho samého ruku nevztahuj.

Božímu výroku předchází spor o Joba. Satanovo „procházení zemí“ (jWV) je podobné Jeremjášovu obrazu vyhledávání spravedlivého. V podobné situaci jako před zkázkou Sodomy podle proroka Hospodin vybízí své posly:

Probíhejte Jeruzalémem, pozorujte, zjišťujte, hledejte na jeho náměstích, zda najdete někoho, kdo jedná podle práva, kdo usiluje o věrnost – a já se nad ním (Jeruzalémem) slituji. – (Jer 5,1)

V Zacharjášově vizi sedmero „Hospodinových očí“, probíhá zemí (4,10). Jiný tón zaznívá v diskurzu knihy Job: jAv také znamená důtky a jeho slovesný tvar tedy bičování zlým slovem, pomlouvání (!Avl' jAv). To také dělá Satan ve sporu s Bohem. Boží výrok o Jobově údělu je stručný: Jdi, vyzkoušej si ho.

Druhý rozhovor (2,2-6):

JHWH: Odkud přicházíš?
 Satan: Procházel jsem zemí a chodil po ní (křížem krážem).
 JHWH: Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Vždyť nikdo na zemi není jako on – muž dokonalý a přímý, bojí se Boha a vyhýbá se zlu. A je ještě pevnější ve své dokonalosti, i když jsi mě proti němu podnítil, abych mu jen tak uškodil.
 Satan: Kůži za kůži! Všechno, co člověk má, dá za svůj život. Jen vztáhni ruku a zasáhni jeho tělo (kosti a maso), a jistě tě do tváře prokleje!
 JHWH: Dobře. Je ve tvé ruce. Jen život mu uchovej.

V druhém sporu se opakuje základní struktura i expozice o Satanových výzvědách. Protože Job v první zkoušce obstál, návrh druhého testu i výrok se stupňují: Zkoušej ho nemocí, ale uchovej mu život. Chápání Božího soudu a spravedlnosti krystalizuje od trestu smrti za neuposlechnutí u Achaba přes tříbení nevěry a uchování hrstky, která se obrátí, jak vysvětluje Izajášovo proroctví, až k individuálnímu pojetí modelového spravedlivého, který z hlubiny osobní krize a po diskurzivním potýkání s Bohem vynáší živou víru. Bůh jej „odsoudil“ ke zkoušce, aby se spravedlivý, zákonický návyk a zbožná rétorika staly oslovující a dynamizující životní skutečností.

2.1.4 Daniel: utrpení a povýšení svatých

V Danielově výjevu (7,16-28) sám vizionář oslovuje jednoho z členů Božího shromáždění:

⁷⁰⁷ ~N"xi bez nároku na odměnu.

Přistoupil jsem k jednomu ze stojících (těch, kdo stáli před Věkovitým (cf. v. 10), a ptal jsem se ho na význam⁷⁰⁸ toho všeho.
A promluvil ke mně a podal mi výklad těch věcí.

Výklad je veden jako dialog, i když vypravěč své dotazy neuvádí, ale zaznamenává pouze odpovědi:

vykladač:	Ty velké šelmy, které jsou čtyři: čtyři království povstanou ze země. ⁷⁰⁹ A svatí Nejvyššího (Nejvyšších) převezmou vládu a budou kralovat na na věk a věky věků.
Daniel:	Pak jsem se chtěl dozvědět o té čtvrté šelmě...
vykladač:	Čtvrtá šelma: na zemi vznikne čtvrté království, které se bude lišit od všech království. Pozře celou zemi, pošlape ji ⁷¹⁰ a rozbije. A deset rohů na ní: povstane deset vlád králů a po nich povstane jiný, a ten se bude lišit od předchozích ⁷¹¹ a pokoří tři krále. Bude mluvit vedle ⁷¹² Nejvyššího a bude sužovat svaté Nejvyššího (Nejvyšších) a usmyslí si změnit doby a zákony. Budou mu dány do rukou na dobu a doby a polovinu doby. ⁷¹³ A zasedne soud a vláda mu bude odňata, aby byla zničena a zanikla až do konce. A kralování a vláda a vznešenost královských říší pod nebem bude dána lidu svatých Nejvyššího (Nejvyšších). Jeho království je království věčné a všichni vládcové se před ním skloní ⁷¹⁴ a budou mu poslušni.
Daniel:	A zde je konec (jeho) řeči.

Z popisu scény vyplývá, že rozhovor proběhl na pozadí soudního procesu s šelmami a rohy. Protože obojí symbolizují vládu pozemských velmocí a králů, Boží soud se odehrává v kosmickém a nadčasovém rozměru nad dějinami v jejich průběhu. Hlavním obžalovaným je jedenáctý roh, který je odsouzen, druhá strana sporu dostává příslib zadostučinění. Interpretačního vyprávění vyvolává dojem budoucích událostí, ačkoli časové roviny alegorie se záměrně kříží, neboť jde o aktuální stav politických událostí a jejich teologický výklad. Jedenáctý roh je současný tyran, v Božím pohledu už je odsouzen pro svévoli, s nímž změnil doby a zákony, pro tyranizování zbožných a pro rouhavou apoteózu své osoby: jeho ústa mluvila zpupně (v. 8) ...mluvil proti Nejvyššímu (v. 25). Jeho budoucí sesazení je oprávněné, neboť absolutním vládcem světa je Bůh, který svěřuje správu těm, kdo se řídí jeho vedením: jeho království je věčné, všichni vládcové se před ním skloní a budu mu poslušni (v. 27). Ideálem spravedlivé světské vlády je podle Danielovy alegorie lid svatých Nejvyššího, jehož

⁷⁰⁸ Výraz byCiy: – pravdivost, chce vyjádřit smysl vize ve skutečném světě, tedy reálný korelát alegorie.

⁷⁰⁹ LXX budou zničena.

⁷¹⁰ LXX způsobí rozruch.

⁷¹¹ Změní předchozí. LXX zlými skutky předčí předchozí, Vg bude mocnější než předchozí.

⁷¹² Aramejské dc;l. doslova znamená „ke straně“, buď místně (vedle), nebo směrově (vůči). Cf. hebr. dc;-l[; Jer 60,4; 66,12. Řecký překlad má zde polysémantické eivj; Vg jednoznačně *contra* proti.

⁷¹³ !D'[i stanovená lhůta, Dan 2,9; LXX kairo, j.

⁷¹⁴ LXX se mu podřídí; Vg mu budou sloužit.

aktuální identita zůstává záměrně skryta, takže se s ním mohou ztotožňovat různé historické subjekty.

Apokalyptická forma Danielovy vize ostře odděluje mantickou fázi, v níž se odehrává vidění a slyšení, od fáze interpretační, kdy jsou snové symboly převedeny do racionálních, politických pojmů, v nichž mohou být aktualizovány na události různých dob. Tímto paradigmatickým apokalypsa překlenuje rozpětí mezi archaickou předbiblickou věštbou a literární politickou profetií, vyrostlou na královských dvorech Egypta a Mezopotámie.

Historická fikce, *vaticinium ex eventu*, spojovala zábavnost s poučením o legitimní a ideální vládě současného krále. Příběh o bohu nebo věštci byl zasazen do významného období dějinné paměti, z níž „prorokoval“ budoucí katastrofy a spásný příchod nového krále, zakladatele nadějně dynastie. Egyptský legendární mudrc Neferti na dvoře krále Snofrua ze 4. dynastie popisuje budoucí hrůzu asijských nájezdů a blaho, které přinese vláda krále, jehož jméno nápadně připomíná Amenemheta, zakladatele 12. dynastie. Šulgiho proroctví patrně z kassitské doby se odehrává v 21. století. Mardukovo proroctví o ideální době, provázející návrat jeho sochy do Babylóna se týká aktuální vlády Nebúkadnessara. Na toto fiktivní orakulum odpovídá příběh o zkáze sochy z Nebúkadnessarova snu v knize Daniel (Dan 2). Socha představuje na politické rovině babylónskou nadvládu, na rovině víry vítězství biblického monoteismu. Vláda totiž podle celkové zvěsti Danielovy knihy nepatří nikomu než „nebeskému Bohu – on ustaví své věčné království, které už nebude zničeno“ (Dan 2,44).

2.2 Věštba

Starozákonní prorocký výrok vyrůstá z kořenů starověké věštby. Svědčí o tom typizovaná forma sdělení Božího výroku i statut proroka jako Božího služebníka. Výraz *nāvi'* (aybin") lze klást do souvislosti s onomatopoickým vyjádřením táhlého hlasového projevu, jak naznačuje akkadské *nabû* o rituálním kvílení:⁷¹⁵

*ú mašmaššē ša ina pa-na-tu-šú il-lak-u-ni ši-ip-tú i-ma-an-nu-u-ni
nišē^{MEŠ}-šú šu-nu ina pa-na-tu-šú ú-na-bu-u.*
Zaklínači, kteří jdou před ním (bohem Nabû), recitují výrok,

⁷¹⁵ Starší arabské slovníky definují deverbativum نَبَأٌ (*de* نَبَأٌ) ve smyslu nízkého, nesrozumitelného zvuku: „voix basse, bruit qu'on entend à peine, grognement des chiens“. Tak A. de Biberstein Kazimirski, Dictionnaire arabe-français, Caire: Imprimerie khédiviale de Boulac, 1875, 421) a následně E.W. Lane, Arabic-English Lexicon I, London:Williams & Norgate 1885, 2753 a Alqurán almawrád, Beirút 1889, 1259 (صوت الكلاب مثل النبح). Lane odkazuje na Korán a Siháh, avšak konkrétní doklady ani jeden ze slovníků neuvádí.

jeho lidé před ním kvílají. – (Mardukův rituál)⁷¹⁶

Častěji se užívá ve smyslu „volat, nazývat jménem, vzývat“:

Marduk ina ilāni ma-la šù-um nā-bu-u

Marduk! – nad všemi bohy, jejichž jméno je vzýváno... – (IV R, 26, Nr. 4)⁷¹⁷

Zatímco staré semitské užití odpovídá mantickému charakteru věšebného úkonu, řecký ekvivalent v Septuagintě (profh, thj) spíše charakterizuje tlumočení do smysluplné podoby. Definiční záměr Sedmdesáti vyplývá jasněji při srovnání synonym, z nichž volili ekvivalent. Výběrem profh, thj překladatelé zavrhlí slovesa qespi, zein⁷¹⁸ a manteu, esqai⁷¹⁹, která označují prorokování extatického rázu a věštbu. Ne zvolili ale ani e`rmhneu, ein, které znamená tlumočit, tedy převádět sdělení z neznámé znakové soustavy do známé. Fhmi, označuje prosté, racionální mluvení bez extatického prvku.

Předložkový prefix v řeckém proj-fh,mi může odkazovat jednak na řeč o budoucím (*praedicatio futurorum*), jednak na „předkládání“ slov před posluchače,⁷²⁰ tedy tlumočení mantické řeči. Platón nicméně hodnotí právě mantii jako nositelku božské pravdy (mantikh, e;nqeoj kai. avlhqh, j, Tim 71e). Když Septuaginta volí toto řecké slovo k překladu hebrejského aybin", chce zdůraznit základní obsah starozákonního pojmu prorocství: „ten, kdo mluví z Božího pověření, kdo ohlašuje, co mu Bůh uložil“. Pro zmíněnou mantickou složku je hebrejský výraz *nāvi'* ve Starém zákoně hodnocen ambivalentně a řecká verze dává přednost slovu profh, thj před přesnějším ekvivalentem ma, ntij.

V prorocké literatuře je vůči označení aybin" vidět nechuť, pramenící ze souvislosti s extatickým, věšebným okruhem a s modloslužbou. Tak totiž proroky popisuje Samuel Saulovi, než mu sdělí, že i on „se stane jiným člověkem“:

⁷¹⁶ SODEN Wolfram von, Gibt es ein Zeugnis, dass die Babylonier an Marduks Wiederaufstehung glaubten?, ZA 51 (1955), 134:27, 130-166, zde 135.

⁷¹⁷ HEHN Johannes, Hymnen und Gebete an Marduk, BA 5, Leipzig: Bruno Meitzner, 1906, 333. V titulatuře také o povolání krále bohem: „Chammurabi, jehož povolal Anu“ (*na-bi-ū*), KING L.W., The Letters and Inscriptions of Hammurabi I, London: Luzac, 1898, 61:7 a 62:5.

⁷¹⁸ Qe, spij, bohem inspirovaný, plný božské moci.

⁷¹⁹ Ma, ntij, posedlý, rozrušeně mluvící (mai, nw, běsnit).

⁷²⁰ FASCHER, Profétés, 66: „nicht das bloße Hervorsagen, sondern ... Vorhersagen“. Předpona proj jednak označuje směřování vně dopředu a k jinému, tedy „sdělit někomu (zvěst)“ (ekvivalent proanafw, nhsij, Joan. Chrysost., hom, 2.3 in Is 6,1; cf. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, 1192, jednak zástupné mluvení „místo někoho“, a nakonec i časovou předchůdnost, tedy „předem sdělit“, „předpovědět budoucí“. Erich Fascher dokládá z klasické řecké literatury, že původní řecký význam zůstával v rámci první definice: mluvčí, ohlašovatel (*interpres*), ne věštec (*vates*) FASCHER, Profétés, 6.

Potkáš zástup proroků sestupujících z posvátného návrší s bubnem, chřestítky, flétnou a lyrou, jak prorokují. A vstoupí do tebe duch Hospodinův a budeš prorokovat s nimi a změníš se v jiného člověka. – (1 Sam 9,10,5-6)

Nejenže se Saul stal extatikem Samuelova okruhu: „svlékl oděv a prorokoval také on před Samuelem a padl, a ležel nahý celý den i noc“ (1 Sam 19,24), ale prorokuje pod vlivem ducha zla: „do Saula vstoupil zlý duch bohů a začal prorokovat uvnitř v domě. David měl v ruce lyru den co den, a Saul měl v ruce kopí“ (1 Sam 18,10). Jeremjáš staví vedle sebe blázna a proroka (aBen:t.miW [G"vum. vyai – muž pomatený a prorokující, Jer 29,26).

2.2.1 Řecká mantika a profétie

Proroka, který má cokoli společného s pohanskou mantikou, znění Septuaginty nazývá lživým prorokem (yeudoprofh, thj LXX Jer 35,1). Soupis magických praktik v Deuteronomiu 18,10-11 odsuzuje technickou věštbu (~s,q,, mantei, a), jako je výklad z mraků (!n:['), z poháru (vx;n"), pomocí magie (@VeKi), zařikávání (rb,x,), nekromantie (bAa), dotazování u domácích bůžků (ynI[oD>yI). *Proféteia* byla v antickém Řecku naopak chápána jako srozumitelná interpretace extatické, nesrozumitelné věštbu v trojfázové události dotazování na budoucí. Božstvo inspirovalo své lidské médium k extatickému projevu *mania*, který pak třetí aktér *profétés* (profh, thj) převedl do běžné řeči. *Proféteia* byla tedy řeč v zastoupení jiného (pro, j-fh, mi). Běžným ekvivalentem hebrejského *aybin*" se v Septuagintě stal právě výraz *profétés*, nikoli jiné z řady řeckých synonym, jež se spíše vázaly na první, manický stupeň předávání výroku, jako *mantis*, *promantis* (ma, ntij, pro, mantij).

Předání orakula bylo podle dokladů z řecké klasické literatury spojeno se skupinovou extází a použitím určitých technických prostředků k dosažení transu. Osobní vzkaz od božstva předával trvale zasvěcený služebník v příslušné svatyni. Podle Hérodota (I 182) *promantis* v lýkské Pataře spal zavřen v chrámu a přijímal tam zjevení. Diodóros uvádí trojici kněžek, jež střídavě sloužily v Diově dódónské svatyni. V Delfách trvale žila Pýthia h` profh, thj, jejímž úkolem bylo předávat Apollónův vzkaz „o tom, co se s jistotou stane.“⁷²¹ Hérodotos zpřesňuje, že Apollón byl *mantis* a Pýthia jeho *promantis*. Plútarchos poukazuje na třetí složku komunikace božského

⁷²¹*Pythia hé profétis apedóke apokrisin, to chréstérion chrésmon* (Diodóros XVI 26).

výroku lidskému adresátovi: Pýthii bylo k službám dalších 95 kněží (*leitourgoi*), kteří se střídali v tlumočení žadatelovy otázky a nesrozumitelné *mantie* kněžky, opojené božskými výdechy z kastalských skal. Trans podstatně patřil k věštbě. Protože (*pro*)*mantis* je inspirovaný nástroj svého boha, jeho služba spočívá ve vyloučení rozumu a on potřebuje dalšího tlumočníka (*e`rmhneu, j, poiht, j*), který by nesrozumitelné poselství převedl do sdělné řeči. Původně byl výraz *profétés* součástí delšího titulu věstce a zpřesňoval, v čím zastoupení věstec promlouvá: *Pýthia mantis, Dios profétés*, a jaký obsah zprostředkuje: *profétés tón tú Bákidos*⁷²² *logón*.⁷²³ Platón tuto tlumočnickou roli spojil s funkcí básníka, když označil Músaia a Orfea synonymickým spojením *poiétai kai profétai tón theón* (Politeia II 366b) – obojí totiž sdělují božská slova o smyslu věcí.⁷²⁴ Původním účelem mantického orakula však bylo zjistit božský úrdek o lidských dějích: tazatel, zpravidla vládce, potřeboval radu k důležitému kroku.

V orgiastických kultech nejde už o sdělení božské vůle, ale o jakési mystické napodobení „nadpozemského“ života bohů formou uměle navozené extáze. Výroky extatiků si nekladou nárok na racionální a dějinnou interpretaci, ale podle Platóna chtějí ilustrovat ideál „božského člověka“ (*qei/oj avnh, r* o Epimenidovi, Leges I 642). Osobní mantika jakožto předpovídání budoucnosti jednotlivce byla v tomto kontextu pokládána za pouhou *techné*, racionální výklad vizionářského snu či přírodního úkazu, např. letu ptáků, nebo magické dotazování duchů.⁷²⁵ Se zasvěcením a božským ideálem souvisí čistě teoretická koncepce platónské mantické ctnosti. Platón rozlišuje mezi technickou věštbou (*mani, a*), která sděluje poselství boha, a mezi vyšší mantikou (*mantikh,)*, která je lepší než lidská moudrost, neboť je to božský dar, kterým věstec zpřítomňuje boha (*qeo, manti, j*, Menón 99c) a který zbožšťuje věstce (*ma, nti, j qei/oj*, Ión 534c). Mantika podle něj přivádí člověka k bohu a pravdě (*mantikh. e; nqeo, j kai. avlhq, j*, Tim 71c).

⁷²² Bakis (*badzein* žvanit) je apelativum označující extatika, ač se stalo trvalým epitetem Dionýsových zasvěcenců.

⁷²³ FASCHER, Profétés, 52. Studie z roku 1927 velmi podrobně zaznamenává a hodnotí terminologii věštbu u řeckých antických autorů.

⁷²⁴ Platón ovšem ztotožňuje také *manii* a *profétii*. *Mania* je božský dar (*theia dosis*, Faidros 244a), hledání smyslu (*zétésis tón emfronón*, Ión 543c), sdělení božské pravdy (*mantiké entheos kai aléthés*, Tim 71e). Naplnění bohem a v jeho zmocnění (*entheoi kai katechomenoi*, Ión 533d), zbavení rozumu (*ekfrones*) mohou lépe sloužit jako kanál božské řeči. Cf. FASCHER, Profétés, 67.

⁷²⁵ Mytičtí věštcí Teirésiás a Cassandra usuzovali technicky z ptačího letu, jak je doloženo u Pindara, Aischyla a Euripida. FASCHER, Profétés, 54-59.

2.2.2 Chrámoví proroci v Egyptě a Mezopotámii

V egyptském prostředí je prorocká úloha těsně spojena s kněžskou a odvozuje se z kontaktu se sochami bohů a chrámovou liturgií. Původně řecky psané kněžské dekrety z Kanopu a Memfidy z poloviny 3. století př. Kr. označují kněžské třídy řeckými výrazy *avrciereu, j, profh, thj* a *stolisth, j*. Zatímco *profétés* je obecně služebník boha (*ἡμ ντρ*), *stolistés* měl za úkol vcházet do velesvatyně a oblékat bohy.⁷²⁶ Z intimní povahy této služby (*ⲭⲣⲓ ⲥⲥⲓⲛ* – „správce tajemství“) zřejmě plynula možnost zprostředkovávat dotazy a odpovědi mezi lidmi a božstvem. Amunovo orakulum bylo v antickém světě příslovečné, jak dosvědčuje formule „tak praví Amun“ (*τα, δε λε, γει νΑμμων*), citovaná řecky u Platóna⁷²⁷ a později Klémenta Alexandrijského (Strómateis VI, 4,35f). Podle řecké klasifikace je božstvo dárce výroku, a kněz je jeho tlumočnickem – *profétés*.

Z nápisů na kultovních karnackých sochách královského písaře Amenhotepa syna Hapuova z doby 18. dynastie je zřejmé posmrtné prostřednictví. Šest z nich je určeno „pro *ka* vznešeného velmože, ... který byl ospravedlněn“ posmrtným soudem. Nejde však o nekromantii, ale spíše víru v přímluvu zemřelého kněze, který byl od krále – Amuna ztělesněného v tomto světě – ustanoven jako posel, aby v říši věčné spravedlnosti tlumočil zprávy o potřebách karnackých poutníků.

Vy, z Jihu i Severu, vy, oči, které vidí sluneční kotouč, vy, kdo přicházíte do Théb po proudu i proti němu, abyste vznesli dotaz k Pánu bohů, přistupte ke mně! Předám vaši žádost Amunovi v Karnaku. Vykonejte pro mě obřad *ḥtp dj nsw-t*, proveďte úlitbu toho, co máte v ruce. Já jsem prostředník, jež král určil, aby vyslechl vaše prosby a předal mu záležitosti Obou břehů.⁷²⁸

Podobné svědectví o chrámové instituci prostředníků orakula se nachází na tabulkách pocházejících z Mari na středním Eufratu. Zápisy obsahují božské vzkazy pro krále Zimrí Líma (*Zimrí-Lím* 1730-1697). Dochovaly se na novoasyrských sběrných tabulkách z Asarhaddonova archívu. Poselství většinou předávali chrámoví kněží, zajišťující službu orakula. Byli dvojího druhu jednak extatici (*muḥḥûm*), jednak „odpovídající“ (*âpilûm*), kteří srozumitelnou řečí předávali tazatelům odpovědi. Jako

⁷²⁶ FASCHER, Profétés, 79-80. SAUNERON, The Priests of Ancient Egypt, 84-85.

⁷²⁷ Podle Sókratova vyprávění Athéňané poslali do Ammónovy věštírny v Síwě dotaz, proč bohové přejí vítězství Lakedaimonským. Věštčův vzkaz – „Athéňanům, toto praví Ammón“ – zněl, že bohové spíše oceňují lakedaimonské mlčení než hellénské formální oběti (Alkibiadés 148d-149c).

⁷²⁸ Nápis na soše D, nyní v Egyptologickém muzeu v Káhiře. VARILLE Alexander, Inscriptions concernant l'Architecte Amenhotep fils de Hapou, Bibliothèque d'Étude 44, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1968, 31.

zprostředkovatelé jsou doloženi i laici (eunuch, žena). Orakulum bylo předáno v rámci kultu, při oběti nebo strážu u svatyně, mimořádně při extatickém vizionářském zjevení nebo v inkubačním snu.⁷²⁹

Ve snu ... jsem přišel do města Terqa. Hned po příchodu jsem vstoupil do Daganova chrámu a padl před ním na tvář. Jak jsem se klaněl, Dagan otevřel ústa a pravil ke mně toto... –
(Sen Malik Dagana, 933 A.15; DURAND, 79)

Zvěst se týká oběti nebo stavby chrámu. Dagan nevyslovuje soudní výrok, ani partikulární, ani univerzální.

2.2.3 Inkubace

Kromě množství dokladů o prorockém snu lze i ve Starém zákoně najít stopy inkubačního rituálu, tedy záměrného nastavení podmínek pro věštbu. Šalomounův sen o přijetí Božího daru moudrosti mohl přijít spontánně, i když král vykonal pro Hospodina na posvátném návrší Gibeon přehojnou oběť tisíce kusů dobytka (1 Král 3,4-14). Šalomounův sen se odehrál jako rozhovor, prostě sdělný, bez iracionální symboliky egyptských snových vizí z příběhu o Josefovi, jež si „žádaly výklad“.⁷³⁰ Tyto sny ovšem přicházely spontánně, bez záměru snícího. Typická inkubace, známá ze zápisů řeckých aeskulapií,⁷³¹ ve starozákonním korpusu chybí.

Ehrlich soudí, že nicméně v Izraeli existovala, avšak tradice zanikla se zrušením izraelských svatyní v době deuteronomistické reformy.⁷³² Její stopy lze najít v příbězích patriarchů.

Jakubův sen o nebeském žebříku a Božím příslibu se patrně ne náhodně odehrál na dávném posvátném návrší a jeho kamenný podhlavník se stal stélou svatyně Bét El (Gn 28,10-29). O mnoho let později Jakub před exilem rodu do Egypta vykoná oběť v Beršebě, ve svatyni svého otce, po níž v noci slyší výrok Boha svého otce s typickým dvojím zvoláním povolávací vize:

⁷²⁹ ELLERMEIER, Prophetie in Mari und Israel, § 2.2. WESTERMANN, Grundformen der prophetischen Rede, 83. DURAND Jean-Marie, Documents épistolaires du palais de Mari III, Paris: Éditions du Cerf, 2000, 74-91.

⁷³⁰ Gn 40,5. Sen midjanského vojáka o chlebové place, interpretovaný jako znamení Gedeónova vítězství, je ovšem spíše v intenci propagandistického literárního prostředku (Sd 7,13-14).

⁷³¹ Nápisy na stélách z Epidauru popisují léčebnou proceduru v typických rysech takto: nemocný šel do svatyně, měl tam sen, probudil se zdravý, nebo alespoň dostal návod, co dělat, aby se uzdravil. Inkubaci vrcholily přípravné procedury, jako půst, modlitba, koupel, oběť. Po snu příjemce vykonal díkyvdání. Cf. EHRlich, Der Traum im Alten Testament, 13.

⁷³² EHRlich, Der Traum im Alten Testament, 82.

Bůh:	Jakube, Jakube!
Jakub:	Zde jsem.
Bůh:	Já jsem El, Bůh tvého otce. Neboj se a sestup do Egypta. Udělám tam z tebe veliký národ. Půjdu tam s tebou. Josef ti zatlačí oči (Gn 46,2-4).

Ještě méně přímých náznaků je ve vidění o Božím příslibu Abramovi (Gn 15). Událost nazvána slovem vidění (hz<x]M;), které se jinde vyskytuje o extatické vizi Bileáma, „padajícího s otevřenými očima“ (Nm 24,4.16) nebo o nepravých věšebných vizích v Ezechielově kritice falešných proroků (Ez 13,7). Abram nevidí žádný úkaz, pouze slyší Hospodinovo slovo (hw"hy>-rb;d>) a v rozhovoru prosí o potomka.

Bezdětnost a božský dar syna – dědice je námětem ugaritských epických básní Aqhat a Keret. V první z nich Danil po sedm dní obětuje bohům pokrm a nápoj, modlí se s pozdviženými rukama, uléhá ke spánku. Výsledkem tohoto rituálu je, že sedmého dne Baal přednáší Danilovu prosbu Ilovi a žádá jej o požehnání (KTU 1.17 I). Poté co je „tvůrce tvorů“ vyslovil, Baal se vrací k Danilovi s doslovným zněním (II 1-23). Král Keret vchází do svého pokojíku, kde naříká. Ve snu k němu sestupuje Il a podává mu návod, jak se mu dostane potomstva. Prvním krokem je velmi podrobný obětní rituál s ablucí, obětováním kůzlete, ptáka, vína a medoviny, pak modlitba na věži s rozepjatými rukama. Následuje profánní část – nájezd k získání manželky (KTU 1.14). Zatímco James Gray tuto scénu interpretoval jako zřejmý inkubační rituál, pro Margalita analogie s řeckými inkubačními procedurami není dostatečně oprávněná. Kanaánští hrdinové nežádají léčbu, ale potomstvo, neobracejí se k chtonním božstvům, ale k nebeskému Elovi.⁷³³ Pojem inkubace ritualisty zlákal na základě několika textových nálezů, které se ovšem od klasického řeckého pojetí značně liší. Inkubace v jakési nepřiliš popsané podobě byla však na Předním východě zřejmě skutečností, jak dokládá kritika v řeckém znění Izajášova výroku: „kvůli snům přenocují v hrobkách a jeskyních...“ (65,4).

Klínopisný záznam na třech válcích z konce třetího tisíciletí popisuje, jak Gudea, vládce města Girsu postavil nový chrám pro místní božstvo. Zprávě o stavbě svatyně a o příchodu sídelních bohů předchází královo vyprávění o tom, jak ve snu přijal božské pověření. Enigmatický božský výrok potřeboval výklad, proto král zahájil pouť po lagašských svatyních, aby zjistil údaje, potřebné pro realizaci snu. Sen však Gudeovi přišel spontánně, bez předchozího záměru a obřadu.

⁷³³ GRAY, The Legacy of Canaan, 108. MARGALIT, The Ugaritic Poem of Aqht, 264-266.

Téhož dne uviděl svého pána, Gudea uviděl Pána Girsu v nočním vidění. A on mu řekl o stavbě svého domu. dal vyvstat chrámu Ninnu před jeho očima. Gudea se bystrou myslí pokoušel pochopit smysl. „Bude třeba, abych jí to sdělil, snad mi v té věci poradí. Hluboké věci přišly ke mně, pastýři, znenadáni, ale neporozuměl jsem, co to noční vidění znamená. Přednesu svůj sen před svoji matku – ať ona, vykladačka snů, jež nejlépe zná mé záležitosti... odhalí jeho výklad.“ – (Válec A col. i, 17- 29; ii, 1-3; EDZARD, 69-72.)

Věšebný prolog jistě především chtěl poučit o božském původu chrámů, a tedy i božské vlády nad světem lidí.

Mimo zmíněné charakteristiky stojí působivý příběh o povolání chlapce Samuela během jeho služby ve svatyni (1 Sam 3). Jakkoli lze podle analogií hypotetizovat zamlčenou kněžskou službu orakula v předjeruzalémském Šílo, starozákonní záměr je bez ohledu na archaický výrazový prostředek podstatně jiný: Samuel je od svého početí zasvěcen Hospodinu a má nahradit zpronevěřilý kněžský rod jako prorok, vytrvale a věrně plnící Boží slovo. Sen je ve Starém zákoně pouze literárním prostředkem, který má zdůraznit osobní rozměr vztahu mezi Hospodinem a člověkem a jeho správnou hierarchickou hodnotu: k tomuto vztahu vyzývá Bůh.

2.2.4 Prorokování a extatická mantika v Izraeli

Izraelská reлектura nejstarších tradic o prorocích se snaží vyloučit nebo aspoň omezit archaickou mantickou vrstvu a představit Hospodinova služebníka jako věrného „muže Božího“, žijícího podle Hospodinovy smlouvy a neohroženě hlásajícího jeho obtížnou zvěst.⁷³⁴ Extatické a mantické rysy však u některých prorockých postav zůstávají patrné. U Mojžíše a Árona jsou vidět prvky egyptské magie v čarodějném soupeření s chartúmy (Ex 7 – 8) a v zázračných činech na poušti, viděných jako *techné* s dotekem hole:

... vezmi hůl a vztáhni ruku nad egyptské vody ... promění se v krev. – (Ex 7,19)

Zároveň Mojžíš nese rysy kněžské profétie: setkává se s Bohem na vrcholu hory a ve stanové svatyni a zprostředkovává lidu Boží příkazy jako *nāví'* (Dt 18,15; Oz 12,14). Síla jeho prorockého povolání vyniká nad extatiky, kteří upadají do transu s pouhou částí Mojžíšova ducha (Nm 11,11).

Z Mojžíšovy historie je zřejmý nejvlastnější kořen izraelské profétie: proroka si volí Bůh, ustanovuje ho za svého mluvčího v trvalé a osobní instituci, naplňuje ho svým Duchem a dosvědčuje svou přítomnost skrze něho znamením. Mojžíš je prototypem

⁷³⁴ „Tíže Hospodinova výroku“ (hw"hy>-rb;d> aF'm) vůči Izraeli – tedy trest nad ním vyslovený skrze Malachiáše – je názvem celé prorocké sbírky (Mal 1,1).

proroka, jemuž se Bůh dal osobně poznat „tváří v tvář“ (Dt 34,10). Ostatní izraelští proroci jsou povoláni po jeho vzoru, jako strážci zachování sinajské smlouvy:

Skrze proroka Hospodin vyvedl Izrael z Egypta
a skrze proroka jej sřeží. – (Oz 12,14)

Rysy kanaánského věštce a manického náčelníka, retušované do podoby proroka Hospodinova, se slévají v mozaice Samuelova portrétu v deváté kapitole jeho první kroniky. Samuel je nazýván **mužem Božím** (~yhił{a/-vyai, 1 Sam 9,6) a **jasnovidcem** (ha,ro, v. 9): „co řekne, to se stane“ (v. 6). Vysvětlující vsuvka v příběhu ztotožňuje pojmy věštce a proroka: „dnes se říká prorok, dříve se říkalo věstec“ (ha,roh' „vidoucí“, 9,9). Mladí pastevci, chtějí vědět, kam se zaběhly jejich oslice, ale Samuel už ví víc: „oznámím ti, co je ve tvém srdci“ (v. 19). Banální dotaz převádí na historicky závažnou událost – skutečný Boží výrok pro Saula je ustanovit ho vládcem: „právě k tobě se obrací touha Izraele“ (9,20). V Samuelově a Saulově příběhu zůstává nevyjasněný vztah profétie v duchu Hospodinově k extatickému skupinovému proroctví. Samuel je připouští:

Zmocní se tě duch Hospodinův a staneš se jiným člověkem . – (1 Sam 10,6)

Strhal ze sebe šaty a také on prorokoval před Samuelem
a padl nahý (a ležel) celý den a celou noc. – (19,24)

Po Samuelově smrti se Saul dokonce uchyluje k nekromantii prostřednictvím čarodějnice (1 Sam 28,7-19). Podle Blenkinsoppa nejsou postavy Samuela a Saula jasně vymezené. U obou lze pozorovat směsici různých, často rozporuplných motivů a legendárních prvků: zasvěcení, extatická věštba, inkubace, nekromantie, podivuhodné narození, kněžská úloha obětníka, členství v extatické komunitě v Rámě, hrdinské válečné činy.⁷³⁵ Epizoda o povolání Samuela za Hospodinova proroka (1 Sam 3) připomíná inkubační orakula, ale původní magickou praktiku zastihuje přesvědčivá interpretace vyvolení ke spolupráci na dějinách Boží spásy.

Elijáše kronikářské záznamy někdy označují výrazem „muž Boží“ (~yhił{a/-vyai, 1 Král 17,24 aj.), stejně jako byl nazýván Samuel. Elijáš je však typicky **prorok Hospodinův** (hw"hyl; aybin", 1 Král 18,22) na rozdíl od Baalových extatiků, ačkoli i on si od Hospodina vyžádá podobně efektní důkaz jeho moci: v odpověď na jeho modlitbu „padl Hospodinův oheň a spálil oběť, dříví, kameny, i zem...“ (1 Král 18,38).

⁷³⁵ BLENKINSOPP, A History of Prophecy in Israel, 52.

Klasičtí proroci, jako Amos, Ozeáš, Micheáš a Izajáš, se sami nenazývali *n^evi'ím* (~yaiybin.). Tento titul jim připadl až v nadpiscích z pozdější doby. Naopak stáli v opozici proti takto titulovaným dvorním věštcům⁷³⁶ a kladli nárok života podle trvalé Hospodinovy smlouvy. Když mluvili o asyrském vpádu, zkáze Samaří a deportaci, vykládali hrozivou zvěst v teologické perspektivě dějin spásy:

Obrat' se, Izraeli, k Hospodinu, svému Bohu –
tvá vina způsobila tvůj pád. – (Oz 14,2)

Všichni hříšníci z mého lidu zahynou mečem
... změním úděl svého lidu. – (Am 9,10 a 14)

Mezi krajními pilíři extatické vize a jejího literárního ztvárnění promlouvá mimořádný útvar starozákonního proroctví, zvěstující skutečnost Boží univerzální vlády a Boží soud, v němž se uskuteční trest nad vzpurnými a zvrhlými a ospravedlnění nevinně svedených a tyranizovaných.

2.3 Stylistika poselství

Věštbny výrok sestává ze dvou členů. První vyjadřuje viděný stav věcí – reálně nebo symbolicky, druhý formuluje adekvátní důsledek. Dvojice je spojena do podmínkového souvětí: *jestliže, pak z toho vyplývá*.⁷³⁷ Poselství může prostasi vynechat a sděluje pouze apodosi, nárok, kladený na adresáta jusivním nebo imperativním modem: (stalo se toto, *ergo*) jdi, řekni... . Tato struktura se odráží i ve formulacích starozákonních Hospodinových poselství.⁷³⁸

2.3.1 Posílám tě, řekni

Starobabylónské a ugaritské dopisy uchovávají úvodní formuli, v níž odesílatel pověřuje posla předáním zprávy: Řekni X „Toto praví Y“.

Sin-iddinamovi, obchodnímu správci v Sipparu, řekni: Toto (praví) xammu-rabi. –
(Incipity Chammurabiho dopisů, 1-44.)⁷³⁹

Jasmax –Adduovi řekni: toto (praví) tvůj bratr Išxi-Addu. (Mari ARM 5 17; FISHER, 114.)

⁷³⁶ Cf. BLENKINSOPP, A History of Prophecy in Israel, 71-72.

⁷³⁷ „Jestliže žena porodí Býka syna Slunce (GUD.DUMU.^dUTU), v zemi bude svévolný král a země pozná nepřizeň“ (Omen I, 10; LEICHTY, 33). Podoba potraceného plodu představuje protasi, apodosi synekdochicky aplikuje jev na politické poměry. Stejný typ podmínkové syntaxe prostasis / apodosi je ve formulacích Chammurabiho trestních zákonů: „jestliže se někdo proboural do domu, bude před tímto otvorem potrestán smrtí a pověsí jej“ (§21; KLÍMA, 123).

⁷³⁸ Cf. WESTERMANN, Grundformen der prophetischen Rede, 76.

⁷³⁹ *ana Sin i-din-nam ki-bi-ma um-ma xa-am-mu-ra-bi-ma*. NAGEL Gottfried, Die Briefe Hammurabi's an Sin-iddinam, Beiträge zur Assyriologie 4, Leipzig: Bruno Meitzner, 1902, 434-483.

Veleknězi řekni: toto praví král. – (KTU 2.4 1-3)

Královně, mé paní, řekni: toto praví tvůj služebník Talmíjan. – (KTU 2.12 1-5)

Podobná dikce je i v literárních textech o vyslání posla.

Ted' jdi! Jsi mým poslem. Toto řekneš Zimrí Límovi... –
(Dagan ke svému poslu. Dopis z Mari, 933 A.15, DURAND III, 80)

Slovo pro Býka jeho otce, Ila,
výrok Jamma, vašeho vládce, Soudce Řeky, vašeho pána. – (KTU 1.2 I 33-34)

Básně o Baalovi popisují dvorský protokol předávání poselství:

Když, mládenci, vstoupíte, skloňte se k nohám Anaty, padněte, vzdejte jí čest.
Řekněte panenské Anatě, opakujte milence Mocného:
Výrok Vítěze Baala, slovo vítězného hrdiny. – (KTU 1.3 III 8-14)

Starozákonní profánní poselství přesněji dodržuje dvorní formulář, zatímco záznam Božího výroku je stylizován volněji.

Profánní mise:

Toto řekněte mému pánu Ezauovi: tak praví tvůj služebník Jakub. – (Gn 32,5)

Pospěšte k mému otci a řekněte mu: To vzkazuje tvůj syn Josef. – (Gn 45,9)

Řekněte Chizkijášovi: Toto praví velký král, král Aššuru. – (2 Král 18,19)

Toto praví Kýros, perský král. – (2 Kron 36,23)

Poslání proroka:

Viděl jsem ujařmení svého lidu... nuže posílám tě... vyvedeš můj lid z Egypta.
(Mojžíš, Ex 3,7.10)

Mojžíš, můj služebník, zemřel... tedy vstaň a přejdi se vším lidem Jordán. (Jozue, 1,2)

Jdi, ukaž se Achabovi. (Elijáš, 1 Král 18,1)

Jdi, řekni tomuto lidu... (Izajáš, 6,9)

Všude, kam tě pošlu, půjdeš, a všechno, co ti přikážu, řekneš. (Jeremjáš, 1,7)

Při záznamu Božího výroku je zjevně důležitější autentické Boží slovo, než konvenční forma.

2.3.2 Boží výrok

Vlastní zpráva bývá formulaicky uvedena jako „slovo“ k adresátovi a „výrok“ odesílatele s uvedením jmen a titulů. Ugaritské verše zapracovávají povinné fráze do poetických paralelismů:

Slovo a řeč ke Kothar-wa-chassisovi, k zopakování Hajjánovi dovedných rukou.
Výrok Býka Ela, tvého otce, slovo Laskavého, tvého zploditele. – (KTU 1.1 III 3-6 aj.)

Ve starozákonních proroctvích je častým signálem přímého znění fráze „výrok Hospodinův“ (hw"hy ~aun>).

Výrok Pána, Hospodina zástupů, Siláka Izraelova. – (Iz 1,24)

Oratio recta je jindy uvedena větou „tak praví Hospodin“ (hwIhy. rm;a'-hKo):

Tak praví Pán, Hospodin zástupů:
neboj se Aššura, můj lide, sídlící na Sijónu. – (Iz 10,24)

Westermann vztahuje perfektum slovesa k okamžiku pověření, kterým se prorok „legitimuje“.⁷⁴⁰ Pokud však perfektum chápeme jako prostředek vyjádření dějového pozadí, aktualizace přítomným časem není nelogická. Řecké znění přezens používá (ta, de le, gei ku, rioj), čímž zároveň přímo navozuje souvislost s věšteinými výroky božských svatyň: *tak praví Amun* (ta, de le, gei vAmmwn).

Jádro poselství zazní nejméně dvakrát – poprvé jej sděluje autor poslovi, podruhé posel adresátovi. V Enúma eliš je Tiámatina vzpoura nejprve popsána ve vyprávění, pak třikrát koluje v poselstvích.

... posílám tě... co ti řeknu, opakuj jim. –
(Vládce bohů Anšar ke svému vezíru. Enúma eliš II 4 a 12.)

Kako, do země bez návratu tě posílám, Ereškigale řekni toto. –
(Anu k poslu Kakovi. Nergal a Ereškigal, verze ze Sultántepe, I 7-8..)

Starozákonní poselství místo zdlouhavých repetitiv uvádí výrok zpravidla jen v jednom provedení. Abrahámovo poselství do Cháranu je zopakováno v parafrázi:

Abrahám k majordomovi: Zapřísahám tě při Hospodinu, Bohu nebe a Bohu země, abys pro mého syna nebral ženu z dcer Kanaánců, mezi nimiž bydlím, ale půjdeš do mé vlasti k mým příbuzným a tam vezmeš ženu pro mého syna Izáka... – (Gn 24,3-9)

Majordomus k Lábanovi: Můj pán mne zavázal přísahou: Nevezmeš pro mého syna ženu z dcer Kanaánců, mezi nimiž bydlím, ale půjdeš do domu mého otce a k mé rodině a odtamtud vezmeš ženu pro mého syna... – (Gn 24,37-38)

Na rozdíl od profánního poselství, kde je poselská formule nezbytným předpokladem, u biblických proroků nezdědka chybí (např. Ex 5,6) a Boží výrok je formulován podle

⁷⁴⁰ WESTERMANN, Grundformen der prophetischen Rede, 72.

situace.⁷⁴¹ Prorok totiž nese Boží pověření celým životem a není chvíle a místo, kdy by nemluvil v duchu Hospodinově.

2.3.3 Boží jméno

Místní božstva Mari se v poselství označují jménem a titulem s názvem patronátního území:

Což nejsem Adad, pán Kallasu...?
... jsem pán trůnu, země a města. – (Dopis z Mari 984 A.1121 a 2731)⁷⁴²

Titulatura Boha, autora výroku, zní u jednotlivých starozákonních proroků poněkud odlišně a prozrazuje odlišné tóny teologické koncepce. V setkání s Mojžíšem Bůh odhaluje své jméno ve dvou stupních; nejprve navazuje na tradici zjevení patriarchům: „Bůh tvého otce, Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jakubův,“ v dalším diskurzu vyslovuje jméno s absolutním teologickým obsahem: „jsem ten, který jsem“ (hy<h.a, rv,a] hy<h.a,). Toto jméno Mojžíš v poselstvích převádí do třetí osoby: JHWH (hwhy).

Plný Boží titul u proroka Izajáše je zpravidla dvojčlenný. Skládá se z apelativa „Pán“ (!Ada'h'), jména odkazujícího na tradici exodu „JHWH zástupů“ (tAab'c. hw"hy). Archaické epiteton Boha otců „Silný Izraele“ (laer'f.yI rybia] Iz 1,24) připomíná „Býka Jakubova“ (Gn 49,24; Iz 49,26; 60,16) – starověký symbol svrchovaného božského a královského vůdce. Jinde v Izajášově knize bývá zkratka „výrok Hospodinův“. V Iz 17,6 se objevuje běžnější starozákonní pojem „Bůh Izraele“ (laer'f.yI yhel{a/). Iz 41,14 končí výrok titulem svědčícím o pokročilejší teologické výpovědi o Boží svatosti a spáse: „Hospodin, tvůj vykupitel, svatý Izraele“ (laer'f.yI vAdq. %lEa]gOw> hw"hy>~aun>). Jeremjáš kromě standardního použije také titulu „král, Hospodin zástupů“ (Jer 51,57). Jeremjášova, Amosova, Haggajova a Ezechielova proroctví jsou doslova protkána tímto poselským – n^e'um JHWH v 51 kapitolách Jeremjášovy knihy zazní celkem 175krát, v 38 verších Haggajovy knihy 13krát. Prorocká řeč tak působí velmi vzrušeně a naléhavě. Ezechiel typicky používá frázi „výrok Pána Hospodina“ (hwIhy> yn"doa] ~aun>).

⁷⁴¹ RENDTORFF, *Botenformel und Botenspruch*, 171.

⁷⁴² DURAND, *Documents III*, 131.

2.3.4 Záhada

Extatické orakulum se vyznačovalo záhadností a dvojznačností, která jako by nechávala širší prostor interpretaci. Také výroky starozákonních proroků se pohybují v širokém rozpětí starověkého orakula od hrozby a výčitky k zaslíbení a naučení.⁷⁴³ Tón archaické kontradikce je prozrazuje Izajášovo: „poslouchejte a nerozumějte, dívejte se a nechápejte“. Prorok jako by měl způsobit pravý opak – otupit srdce, sluch i zrak, a přivodit tak zkázu lidu (Iz 6,9-10).⁷⁴⁴ Z dějinné reality je zřejmé, že Izajášovo poselství nebylo pochopeno a přijato a neobrácený lid nakonec dospěl do katastrofy. Také posel z Michajášovy vize má za úkol ohlásit králi pravý opak toho, co se stane (1 Král 22,22-23), aby Achab padl do léčky, a tak se na něm naplnil trest za odpadlictví. Záhada čeká na interpretaci. Jestliže Izajášův lid nechce znát svou vinu proti Bohu, sám si chystá vyhnanství. V důsledku jej teprve tam čeká rozpomenutí a obrácení. Tajemství, které výklad vynáší ze zjevné kontradikce, je zvěst o posloupnosti viny, trestu a záchraně.

3. SCÉNA

Místo konání Božího shromáždění není ve zkratkovitých starozákonních výjevech výslovně uvedeno ani popsáno. Jejich hlavním smyslem je sdělit prorocký výrok. Z nevyjádřeného pozadí dialogu však vystupují jednotlivé symbolické znaky místa, jež naznačují královský a liturgický ráz.

3.1 Nebe

Michajášův „nebeský zástup“ (~yIm;V'h; ab'c., 1 Král 22,19) stojící kolem Pána „napravo a nalevo“ evokuje obřadní zasedání v nadzemských výšinách. Ikonicky podobné výjevy jsou vidět v egyptských chrámech Nové říše. Amunovo Devatero na severní stěně Sethiho kaple v Abydu je usazeno na trůnech v trojstupu, ovšem čelně k protagonistovi, jímž je zemřelý král. Herald *'Iwn-mwt.f* oznamuje božstvům, že král právě usedl na trůnu Slunce.⁷⁴⁵ Nástěnné figurativní zápisy doplňují, co bylo staletí předtím enigmaticky naznačeno v textech pyramid o hvězdné družině zemřelého panovníka:

⁷⁴³ WESTERMANN, Grundformen der prophetischen Rede, 41. Typologii uvedl v roce 1957 SCOTT, The Literary Structure of Isaiah's Oracles, 175-186.

⁷⁴⁴ Podle masoretského znění, kde jsou slovesa v imperativě. Řečtina používá indikativy o stavu lidu.

⁷⁴⁵ DAVID, A Guide to Religious Ritual at Abydos, 93.

Re vychází nad obzor, devatero Velkých bohů září. – (PT 268/370a Venis)

Vyjdeš jako Hor z podsvětí v čele nezanikajících hvězd;
usedneš na svém pevném trůnu... – (PT 537/1301a,b).

3.2 *Dům Boží přítomnosti*

Zatímco Michajášova zpráva zůstává u stručného náznaku nebeského „exteriéru“, Izajáš jako by uvnitř pozemského prostoru byl svědkem jeho otevření do reality mimo čas a prostor.

Izajáš nazývá dějiště vize slovem „dům“ (tyIB:h;, v. 4). *Baît* kromě profánního významu na starověkém Předním východě běžně označuje chrámovou lokalitu. Slovo je součástí mnoha kanaánských theoforických názvů v knihách Jozue a Soudců: *Bēt Hôrôn*, *Bēt Šemeš*, *Bēt Dagon*, *Bēt Šēān*, *Bēt ^Anāt*; *Bēt 'Ēl-B^erît* a patrně signalizuje místní kult jmenovaného božstva.

Výraz „dům“ používají také ugaritské zlomky o božských příbytcích (*bt ilm* KTU 1.4 I 9-10). V delší souvislé epizodě vyprávějící o stavbě Baalova paláce (*hkl*) na hoře Šapan výraz „dům“ (*bt*) alternuje s výrazem „palác“ (*hkl*). Z kontextu je zřejmé, že tato architektonická struktura symbolizuje správní autoritu vladaře a soudce: „Mocný Baal je náš král, náš soudce“ (1.4 IV 43-44). Popis oplývá vyjádřením skvělosti: z Libanónu a Sirjonu přivezli cedrové dřevo, stříbro, zlato, drahokamy, lapis lazuli. Po sedm dní ohněm tavili stříbrné a zlaté cihly. Když byl palác hotov, Baal v něm vykonal obětní hostinu pro shromáždění bohů (KTU 1.4 V-VI). Palác je bez oken, teprve dodatečnou úpravou v něm jeho architekt prolomí otvor, který se stane Baalovi osudným. Christina Korpel⁷⁴⁶ si povšimla pozoruhodného paralelismu výrazů „okno“ (*hln* 1.4 VII 15-28) a „průlom v mracích“ (*bdqt 'rpt* v 1.4 VII 19 a 27), jímž pozemská terminologie chce vyjádřit nebeskou skutečnost: dům ugaritského božstva není jen lokální chrám, ale i jeho přesahný pojem, byť definovaný kosmologicky: Baal je pánem bouře,⁷⁴⁷ jeho místo je tedy nad oblohou. V tomtéž kosmologickém vymezení se jeví nebeská svatyně (*qdš*) astrálních dvojčat Šachar a Šalim se stolci (*knt*) pro Slunce a hvězdy (KTU 1.23 3, 54, 65).⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ KORPEL, A Rift in the Clouds, 381.

⁷⁴⁷ Jinde v básních o Baalovi je zmínka o jeho zásobárnách hromů a blesků, sněhu a jinovatky (KTU 1.101 3f; 1.4 VII 59). Tyto poetické příměry používají i básně o Bohu Izraele: posílá z nebeských zásobáren vítr (Ž 135,7), déšť (Dt 28,12), sníh (Job 38,22), otvírá okna nebe (Mal 3,10). Cf. KORPEL, A Rift in the Clouds, 381.

⁷⁴⁸ KORPEL, A Rift in the Clouds, 375.

Bêt 'Ēl

O počátku Elova chrámu (*Bêt 'Ēl*) v Efrajimské pahorkatině vypráví etiologický příběh Jakubova snu (Gn 28,10-19): když budoucího patriarchu, putujícího do Cháranu, zastihla noc v otevřené krajině, ulehl s kamenem v záhlaví, netuše, že nocuje na kanaánském posvátném místě (*mqwm*).

A zdál se mu sen: na zemi stál žebřík sahající nahoře až do nebe.
Po něm vystupovali a sestupovali Boží andělé.
Najednou nahoře stanul Pán (Gn 28,12-13).

Jakub na tomto místě slyší výrok Pána (JHWH), Boha jeho otců: země bude patřit Jakubovu rodu, který se velmi rozšíří a stane se nositelem požehnání, neboť Pán bude s ním. Po probuzení Jakub prohlašuje místo za Boží příbytek (*Bêt 'Ēl*), založí stélu a vykoná úlitbu.

Jistě je na tomto místě Hospodin a já jsem to nevěděl... Je to hrozivé místo!
Jistě je to **dům Boží** a brána nebe (v. 16-17).

Jiný, kontroverzní „Dům Boží“ (~yhil{a/-tyBe) měl podle zprávy v knize Soudců Danovec Mícha (Sd 17,5). Měla skrývat kněžský efod a kultovní *terafim*.⁷⁴⁹

Bêt JHWH

„Dům JHWH“ (hw"hy>-tyBe 1 Sam 1,7) v Šílo je ve Starém zákoně pokládán za předchůdce jeruzalémského chrámu.⁷⁵⁰ Se svatyní Šílo se spojuje tradice o Hospodinově arše. Hmotný symbol Boží přítomnosti – dřevěná skříňka „svědectví“ (tWd[eh' !Ara]) z dob sinajského putování – byla hlavním posvátným předmětem pouštního svatostanu (!K"v.Mi Ex 26,1; d[eAm lh,ao Ex 28,43aj.). Podle záznamu Deuteronomia archa obsahovala desky sinajského zákona jako svědectví (tWd[eh') o smlouvě mezi Hospodinem a Izraelem (Dt 31,26). Na arše navíc ležela zlatá deska Mojžíšova

⁷⁴⁹ Vulgata glosuje: *terafin id est idola*. Kult potvrzují výrazy v předchozím verši masoretského textu (17,4): modla (ls,P,) a úlitby (hk'Sem;). Samuel tímto pojmem obvinil Saula z idolatrie (~ypir'T. !w<a", 1 Sam 15,23). Terafové, které Ráchel potají vzala z otcovského domu, patrně byly sošky nebo amulety ochranných bůžků (Gn 31,19ff). Podobně potupným způsobem zachází se sochou bůžka (~ypir'T.h;) Míkol, když ji přestrojí na lůžko místo uprchlého Davida (1 Sam 19,13). *Terafim* jsou jmenováni v soupisu kultovních předmětů, které Jošijášova reforma zakázala (2 Král 23,24).

⁷⁵⁰ Podle zmínky v Jeremjášově proroctví o zkáze jeruzalémského chrámu: „jděte do mého (posvátného)místa, které je v Šílo, v němž zpočátku přebývalo mé jméno, a podívejte se, co jsem s ním udělal pro vinu mého lidu Izraele“ (Jer 7,12).

orakula,⁷⁵¹ z obou stran zakrytá křídly cherubů, stojících zprava a zleva proti sobě (Ex 25,10-22). Deska byla znamením mluvícího Boha, podobně jako hořící keř:

Když Mojžíš vcházel do stanu setkávání, aby s ním (Bůh) mluvil,⁷⁵² slyšel hlas, promlouvající k němu shora z příkrovu, který byl na arše svědectví mezi oběma cheruby. – (Nm 7,89)

Archa svědectví putovala s Izraelity pouští a stala se palladiem Jozuových tažení, i pozdějších pelištejských válek.

Vezměme si ze Šílo archu Hospodinovy smlouvy, aby šla uprostřed nás a zachránila nás z ruky našich nepřátel. – (1 Sam 4,3b)

Hospodinův chrám v Šílo⁷⁵³ byl stejně jako pouštní stan zasvěcen „smlouvě s Hospodinem zástupů, sedícím na cherubech“ (~ybiruK.h; bveyO tAab'c. hw"hy>-tyrIB. 1 Sam 4,4). Tuto tradici později převzal Šalomounův chrám (1 Král 8,6). Hospodinova archa ovšem přebývala také v Saulově Gibeji a v Davidově sijónské pevnosti (2 Sam 6).

Pojem Hospodina sedícího „na cherubech“ jako by podkládal Izajášův obraz, ačkoli andělští strážcové jsou nazváni serafy a mají tři páry křídel:

Viděl jsem Pána sedícího na trůnu vysokém a vznešeném. Lem jeho roucha naplňoval svatyni. Shora nad ním stáli serafové, každý (z obou)⁷⁵⁴ měl šest křídel: dvěma zakrýval tvář, dvěma nohy a dvěma se vznášel. – (Iz 6,1-2)

Boží příbytek je jednou nazván *hēchal* (lk;yhe v. 1), jednou *baît* (v. 4). První naplňuje „lem Božího roucha“, druhý naplňuje dým. Výraz *hēchal* se poprvé ve starozákonním kánonu používá právě o Šílo (1 Sam 1,9), jinak označuje hlavní prostor Šalomounova jeruzalémského chrámu – „svatyni domu“ (tyIB;h; lk;yhe 1 Král 6,3), místo klanění:

⁷⁵¹ Výraz *tr,PoK*; byl v rituálních textech spojen s obřadem očišťování od vin (Lv 16,14), jak navozuje kořen *KPR* (zakrýt vinu, dát výkupné). Septuaginta jej překládá už v tomto smyslu jako *i`lasth,rion, propitiatorium*, „slitovnice“, ačkoli původně byl místem orakula. Vulgata v Ex 40,20 převádí jako *oraculum*, jímž odkazuje na Mojžíšovu proročskou úlohu.

⁷⁵² Vg jednoznačně *ut consuleret oraculum*.

⁷⁵³ Navzdory předpokladu, že *baît* označoval kamennou stavbu, „stan“ (!K:v.mi, lh,ao ř. skhnh,) v Ž 78,60 spíše navozuje představu otevřeného posvátného okrsku, v souladu Hospodinovým výrokem skrze Nátana, že Hospodin „nepřebýval v domě, ode dne, kdy vyvedl syny Izraele z Egypta“ (2 Sam 7,6). Archeologické nálezy ovšem evidují základy domu ve vrstvě MBA II, vykopané v lokalitě Chirbet Seilun. Cf. AEHL, 290; FINKELSTEIN Israel, Excavations at Shilo 1981-1984, Tel Aviv 12 (1985), 169-170. Také v legendách o Samuelovi Élí sedí na stolci u vchodového *sloupu* do svatyně (1 Sam 1,9) a Samuel otvírá *dveře* Hospodinova *domu* (1 Sam 3,15).

⁷⁵⁴ Dvojice není v hebrejském textu explicitně vyjádřena, ač ji naznačuje dvojnásobný údaj: „šest křídel, šest křídel jednomu (každému)“. LXX rozvádí do výslovnějšího „šest křídel měl jeden a šest křídel jeden“ (e]x pte,rugej tw/| e`ni. kai. e]x pte,rugej tw/| e`ni,). Latinský překlad je zcela zřejmý: *sex alae uni et sex alae alteri* – „jeden měl šest křídel i druhý šest“.

Z tvé hojné milosti vejdu do tvého domu ([^]t<ybe)
v bázni se pokloním směrem ke tvé svatyni ([^]v.d>q'-lk;yhe). – (Ž 5,8)

Stavba Šalomounova chrámu je popsána s technickou důkladností, podobně jako konstrukce Mojžíšova svatostanu. Prvky jsou shodné, materiál je nákladnější. Nádhra chrámu prozrazuje kanaánský vzor, jaký odráží i mytologický zlomek o Baalově paláci:

Šalomoun dokončil stavbu chrámu (*baít*). Jeho vnitřek obložil cedrovými deskami od podlahy chrámu až do stropu. Podlahu pokryl borovými prkny. V zadní části oddělil cedrovými deskami od podlahy po strop dvacet kubitů pro vnitřní svatyni (*devír*) se svatyní nejsvětější (*qodeš haqqodāším*). Hlavní síň (*hêchal*) před tímto prostorem měřila na délku čtyřicet kubitů. Vnitřek chrámu byl cedrový, s vyřezávanými dýněmi a květy. Všechno bylo z cedrového dřeva, nikde nebyl vidět kámen. – Připravil vnitřní svatyni pro umístění archy Hospodinovy smlouvy... Vnitřek potáhl čistým zlatem, stejně jako cedrový oltář. – (1 Král 6,14-20 *passim*)

3.3 Svaté místo

Izajáš popisuje jakoby prolomení hmotného prostoru pro nezměrnou Boží přítomnost: trůn je „vysoko“ (~r') a „povznesen“ (aF'nI), serafové se tyčí nad ním (l[;M;mi), nadpraží se zachvívají jejich voláním (Iz 6,1-4). Podobně vyjadřuje Boží vznešenost antifonální žalm:

- Zvedněte, brány, své klenby, zvyšte se, prastaré vchody, ať vejde král slávy!
- Kdo je ten král slávy?
- Hospodin zástupů, Hospodin udatný v boji... on je ten král slávy. – (Ž 24,7-10)

Jakub po nočním vidění prohlašuje místo theofanie za „hrozné“:

Bál se a řekl: „Jak hrozné (ar'AN) je toto místo!“ – (Gn 28,17)

Pojem svatosti v sobě spojuje nesouměřitelnost Boží skutečnosti s lidskou a z ní plynoucí postoj posvátného úleku. Bázeň před Boží svatostí je v biblickém učení základní lidská ctnost:

Počátek moudrosti je bázeň před Hospodinem. – (Ž 111,10)

Moudrost, to je bázeň Boží, rozumnost, to je vyhýbat se zlu. – (Job 28,28)

Duch Pána – duch moudrosti a rozumnosti, duch rady a síly,
duch poznání a bázně před Pánem. – (Iz 11,2)

Mojžíš byl poučen z hořícího keře o svatosti místa, kde je přítomen Bůh:

Nepřibližuj se sem! Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je svaté!“ – (Ex 3,5)

Serafové Izajášovy vize zvěstují absolutní svatost Boží přítomnosti trojím opakováním: „svatý, svatý, svatý“. Liturgický charakter Izajášovy vize je nápadný, jako by se děla při bohoslužbě kadidlové oběti ve svatyni jeruzalémského chrámu.⁷⁵⁵ Vinoucí se „lem Božího roucha“ je paralelním vjemem k vonnému dýmu, jež prostupuje celý prostor chrámu. Obojí chtějí vyjádřit nezpodobitelnou Boží přítomnost. „Lem jeho roucha“ (wyl'Wv) v hebrejské verzi řecké znění překládá pojmem $\delta\omicron, \chi\alpha$, který lze chápat z hlediska poznatelnosti jako „zjev“, nebo z hlediska kvality vjemu jako „sláva“.⁷⁵⁶ Targúm používá výraz *š'kína*, Boží přebývání.⁷⁵⁷ Rituál kadidlové oběti před archou s cheruby Starý zákon datuje už do pouštní svatyně (Ex 30,6-8). Boží přítomnost signalizoval oblak nad svatostanem:

Oblak zahalil stan setkávání a Hospodinova sláva (dAbK') naplnila celý stan (!K"v.Mih,)...
Ve dne byl nad stanem Hospodinův oblak a v noci v něm planul oheň. – (Ex 40,34.38)

Také očistný obřad, který jeden ze serafů provádí s prorokem, jako by vycházel z reality kadidlové liturgie: kněz bere z oltáře celopalů uhlík a vloží jej na kadidlový oltář, aby se ohněm pročištěná směs proměnila ve vonný oblak. Vizi andělské liturgie, kterou Izajáš naznačuje, dále rozvíjejí apokryfní a kumránské spisy.⁷⁵⁸

...kéž k Němu smíš přistoupit a sloužit mu v jeho svatyni
jako anděl Přebývání a jako svatí! – (Jakubovo požehnání rodu Lévi, Jub 31,14)

U jeho podnože... slavní vůdcové království duchů (xwr twklmm yvar)...
božské bytosti (~yhwla) jako žhavé jiskry... poletují kolem, duchové (txwr) velesvatyně...
a duchové Boží (~yhwla txwr) jako plameny ohně okolo něj...
A vznešený příbytek (!kvm), sláva jeho královské vlády, svatyně (rybd)...
zvuk chvály (z úst) služebníků svatyně (rybd yvar)
a zvuk chvály je slyšet (z úst) božských bytostí (~yhwla) a shromáždění (ydsww)...
– (4QŠirŠab fragment 1, col. 2, 3-12 *passim*)⁷⁵⁹

V Janově apokalypse andělé jednak vykonávají jednotlivé kroky Božího soudu, jednak konají bohoslužbu klanění:

Všichni andělé okolo trůnu, starci a čtyři bytosti padli na tvář před trůnem, klaněli se Bohu a volali Amen. Chvála, sláva, moudrost, děkování, čest, moc a síla přísluší našemu Bohu na věčné věky. Amen. – (Zj 7,11)

⁷⁵⁵ Cf. JENNI, Jesajas Berufung in der neueren Forschung, 331.

⁷⁵⁶ Vulgata opisuje poněkud mlhavě jako „to, co bylo pod ním“ (*ea quae sub eo erant*).

⁷⁵⁷ „Svatý v nejvyšším nebi dům jeho Přebývání, svaté na zemi dílo jeho moci, svatý na věky věků Pán zástupů, plná je celá země jasu jeho slávy.“ Tg Iz 6,3.

⁷⁵⁸ Aramejský targúm používá místo „serafové“ označení „svatí služebníci“ (!yvyDq !yvMv). Tg Iz 6,2.

⁷⁵⁹ CHARLESWORTH, The Dead Sea Scrolls 4B, 54-55.

Barvitě líčení nebeských interiérů podávají Henochovy vize:

A hle, jiné dveře, otevřené přede mnou, a dům větší než první, celý z ohnivých jazyků. Jeho slávu, skvělost a velkolepost vám nedokážu popsat. Měl ohnivou podlahu a klenbu z blesků a hvězdných drah, strop z ohnivých jazyků. Díval jsem se a uviděl jsem vznešený trůn – vypadal jako z křišťálu. Jeho kola byla jako zářící slunce a podobala se cherubům. Zpod trůnu vytékaly plameny ohně, že nebylo možno pohledět. Na něm seděl Veliký zjev⁷⁶⁰. – (1 Hen 14,15-19)

V Henochových obrazech se prolínají motivy starozákonní prorocké literatury: Danielův plamenný trůn a proud ohně pod ním (7,9-10), Zacharjášova ochranná zeď z plamenů (Zach 2,9), Ezechiellovy příměry hořícího víru, ledové klenby, safírového trůnu zářivé Boží slávy (Ez 1). Všechny se slévají v koncepčně přímočaré Janově apokalypse o Božím městě sestupujícím z nebe, plném Boží přítomnosti skrze vtěleného Krista:

(Anděl) mě přenesl na vysokou horu a ukázal mi svaté město Jeruzalém, sestupující z nebe od Boha a zářící Boží vznešeností. Jiskřilo jako nejvzácnější kámen, jako křišťálově průhledný jaspis... A uslyšel jsem od trůnu mohutný hlas: „Hle, Boží přebývání s lidmi.“... Zdi jeho hradeb byly vystavěny z jaspisu, město samo však z ryzího zlata podobného čirému sklu... Chrám jsem v něm však nespátřil, neboť Pán Bůh vševládny a Beránek – to je jeho chrám. – (Zj 21,10.3.18.22).

3.4 Trůn slávy – trůn soudu

V Michajášově vizi Hospodin sedí „na svém trůnu“ (Aas.Ki-1[; bveyO 1 Král 22,19). Trůn je ve vizích Božího shromáždění typickým předmětem. Představuje vládní a soudní autoritu, nebo i poradní úlohu poroty. V tom smyslu je dědictvím starověké ikonografie. Trůnní místo Baalova paláce důkladně popisuje zmíněný zlomek:

Hajin přistoupil k tavicí peci, v ruce Chasisově jsou kleště;
odlévá stříbro a taví zlato.
Odlévá stříbro po tisících, zlato lije po desetitisících.
Odlévá podnož se stolcem, božský prestol ze stříbra,
božský prestol potažený stříbrem, obložený ryzím zlatem,
stolec (*kh̄t*) boha s opěradlem vzadu,
podnožku boha, pokrytou kůží,
božská nosítka s baldachýnem, na nich zlacené tyče. – (KTU 1.4 I 23-37)

Jako znaky vládní moci vyniká obzvláště „trůn (*ks'u*) kralování“, „křeslo (*nht kh̄t*) vlády“ (KTU 1.3 IV 2). Kanaánskou symboliku uchovávají výpovědi o Hospodinově vládě: Boží trůn stojí na podstavci (*a<s.Ki !Akm. Ž 89,15*) a je opatřen podnožkou,

⁷⁶⁰ h` do, xa h` mega, lh, Veliká Sláva (KTM 1). Pojem do, xa lze vztáhnout k řeckému slovesu dokei/n – jevit se.

avšak tyto regálie mají kosmický rozměr a i v něm jsou pouhým průměrem transcendentní povahy svrchovaného Boha:

Tak praví Hospodin: mým trůnem je nebe a země je podnožkou mým nohám.
Jaký dům byste mi chtěli postavit? Jaké by mělo být místo mého spočinutí? – (Iz 66,1)

V Izajášově vizi Boží trůn je vysoký a vznešený (aF'nIw> ~r' Iz 6,1), příměry žalmů jej přímo situují „do nebes“:

Hospodin upevnil svůj trůn (Aas.Ki !ykihe) na nebesích,
své kralování nad každou vládou. – (Ž 103,19)

Spravedlnost a právo jsou základem tvého trůnu
Před tvou tvář jsou milosrdenství a pravda. – (Ž 89,15)

Hospodinův trůn představuje nejvyšší instanci spravedlnosti, jak patrně z hendiadys jP'v.miW qd,c,. Výraz *m'chôn* (a<s.Ki !Akm.) označuje podstavec⁷⁶¹. Podvojnost konkrétního podstavce trůnu i metaforický význam trvalé vlády vystihují také znaky textů pyramid, mluvící o nástupu krále – Usira na věčný trůn mezi hvězdami:

Vyjdeš jako Hor z podsvětí v čele nezanikajících hvězd;
usedneš na svém pevném (železném) trůnu... – (PT 537/1301a,b).

Metaforické chápání viditelné regálie podtrhuje Ezechiel výrazem „přípodobnění“ (tWmD>): „cosi, co vypadalo jako trůn ze safíru“ (Ez 1,26). Apokalyptické obrazy používají sugestivní symboliku přírodních živlů, přesto nenechávají na pochybách o přesažném významu smyslových vjemů. Daniel i Ezechiel charakterizují Boží trůn průměrem ohně:

Byly postaveny trůny (!w"s'r>k') a usedl Věkovitý; jeho trůn – plameny ohně (rWn-yDI !ybiybiv.),
jeho kola – plápolající oheň. – (Dan 7,9).

Ezechielova vize vnímá živly v dynamickém víru a literární narážky na kanaánskou mytologickou poezii jsou nápadné:

Díval jsem se a spatřil jsem bouři ženoucí se ze severu – obrovský mrak s mihotavými blesky, ohraničený zářivým světlem... Viděl jsem na zemi vedle bytostí se čtyřmi tvářemi kola ... zářila jako jaspis... jak se točila, zdálo se, že se řítí do všech čtyř směrů současně... jejich obruby byly plné očí kolem dokola... Nad hlavami bytostí bylo něco jako klenba, jiskřivá jako křišťál, děsivá. Pod klenbou se rozpínala jejich křídla, jedno proti druhému. Druhým párem křídel si každá z bytostí zakrývala tělo... Nad klenbou nad jejich hlavami bylo cosi, co vypadalo jako trůn ze safíru a ve výši na trůnu postava jakoby muže. Od pasu nahoru byl zářivý jako elektron, šířil jas kolem dokola. Od pasu

⁷⁶¹ Ugaritské *kt* (KTU 1.4 I 26 aj.) je substantivum téhož kořene *KWN*.

dolů jsem pozoroval jakoby oheň, který jej obklopoval... To byla jakoby podoba slávy Pána. – (Ez 1,4-28 *passim*)

Syntézu mytologických prvků přítomných v prorockých obrazech představuje trůnní vidění v Janově apokalypse:

Potom jsem měl toto vidění: Dveře do nebe byly dokořán... A hle, trůn stál v nebi a na tom trůně (někdo) seděl. Vypadal jako kámen jaspis a sardis. Trůn obepínala ze všech stran duha jako smaragd. Kolem dokola toho trůnu čtyřadvacet trůnů a na nich sedělo čtyřadvacet starců oblečených v bílé roucho a každý z nich měl na hlavě zlatou korunu. A z trůnu vyrážely blesky, hlasy a hromy; před trůnem hořelo sedm ohnivých pochodní, to je sedm Božích duchů. Před trůnem se prostíralo moře průzračné jako křišťál a uprostřed (na čtyřech) stranách trůnu stály čtyři bytosti plné očí vpředu i vzadu... A každá z těch čtyř bytostí měla po šesti perutích, dokola i uvnitř byly samé oko, a bez ustání ve dne v noci volaly: Svatý, svatý, svatý Pán, Bůh vševládny, který byl, který je a který přijde. – (Zj 4,1-8 *passim*)

3.5 *Příbytek na Boží hoře*

Ve starozákonních vizích Božího shromáždění není zmínka posvátné hoře, ačkoli jinde ve starozákonním korpusu naopak Boží hora představuje centrální znamení Boží přítomnosti.

Ugaritské zlomky nicméně situují shromáždění bohů na Elovu horu (*gr il*, KTU 1.2 I 20-21). Členové Elovy božské rodiny na ní však nesídlí, po shromáždění se vracejí do svých „stanů“ (*'ahlm*, *mškn* KTU 1.15 III 18-19). El je v poetickém paralelismu charakterizován jako bůh, sídlící „u pramene dvou řek“ (*mbk nhrm*) a „v proudech dvou hlubin“ (*'apq thmtm*)⁷⁶² ve „stanu“ (*dd*) své „svatyně“ (*qrš* KTU 1.3 V 6-8). Elova hora se nazývá „Trůnní hora Churšán“ (*xršn gr ks* KTU 1.1 III 12 aj.),⁷⁶³ na níž je palác (*hkl*), kde při hostině ve společenství bohů pozvedá kalich požehnání (KTU 1.114 1-2). V Knize putování Henoch vidí Boží trůn na vrcholu hory, na nějž usedá Věčný Král, když navštěvuje zemi (Hen 25,3-4). Mythéma Boží hory patří ke společnému dědictví starověkého Předního východu.

Bůh Izraele se podle hlavní starozákonní tradice zjevil na Sinaji, trvalé místo přebývání si však zvolil na Sijónu:

Pán si vyvolil Sijón, přál si ho mít za své sídlo. – (Ž 132,13)

Na hoře svého dědictví, kde sis, Hospodine, udělal podnož svého stolce (^T.b.vil. !Akm!), kde si, Pane, tvé ruce upevnily svatyni (vd'Q.mi). – (Ex 15,17).

⁷⁶² Podle Marwina Popea celý paralelismus vypovídá o podsvětních vodách, podobně jako *'afiqê majim* v Žalmu 18,16. POPE, El in the Ugaritic Texts, 61-62.

⁷⁶³ Wyatt souvztažňuje *ks* s výrazem *ksu* (trůn) a s řeckým Kasion a lokalizuje jej jako Anti-Cassius u Damašku. WYATT, Religious Texts from Ugarit, 44, pozn. 29.

Sijón je také hora Hospodinova soudu nad dějinami světa:

Zatrubte na šófar na Sijónu, zahlaholte na mé svaté hoře;
ať se zachvějí všichni obyvatelé země,
neboť přišel den Páně, neboť je blízko. – (Jl 2,1)

Sám Šalomoun však při dedikační modlitbě v novém jeruzalémském chrámu dosvědčuje, že jeho stavba je místem modlitby lidu k Hospodinu, kterého neobsáhnou ani nebesa:

Šalomoun se postavil k oltáři Hospodinovu před celým shromážděním Izraele, vztáhl ruce k nebi⁷⁶⁴ a modlil se: ...
– Což může Bůh skutečně přebývat na zemi? Nebesa, ani nejvyšší nebe, tě neobsáhnou, tím méně tento chrám, který jsem postavil...
– Kéž jsou tvé oči otevřené k tomuto chrámu dnem i nocí, k místu, o němž jsi řekl: „Tam bude mé jméno“!
– Kéž vyslyšíš prosbu svého služebníka a svého lidu Izraele, který se modlí na tomto místě.
– Kéž jej slyšíš v místě svého přebývání v nebi, vyslyšíš a slituješ se. – (1 Král 8,22-30 *pass.*)

Výraz „hora shromáždění“ (d[eAm-rh;]) používá Izajáš v jiném, mytologicky formulovaném proroctví o pádu zpupného vládce. Verš sestává z paralelismů ugaritského typu a obsahuje také věcné narážky na zlomky o Baalovi:

Řekl sis ve svém srdci:
„Vystoupím až na nebesa, nad hvězdami Boha si postavím trůn;
usednu na hoře shromáždění, na výšinách Sáfónu.“ – (Iz 14,13)

Har mó'ēd připomíná *p_{xr} m'd* na Elově hoře (*gr il*), Sáfón (*Šāpôn*) je jméno Baalova horského sídla nad Ugaritem: „hora boha Sáfónu, hora jeho dědictví“ (*gr_y il spn – gr_nhlty*, KTU 1.3 III 29-30).

Hospodinova hora Sijón je naopak místem pozemského kajícího shromáždění (hr'c'[]), jež usiluje o změnu Hospodinova výroku:

Zatrubte na šófar na Sijónu, vyhlaste půst, svolajte shromáždění. – (Jl 2,15)

Ze Sijónu totiž Bůh vede spor s těmi, kdo překračují spravedlivý řád, a jim také určuje trest:

To je den Hospodinovy pomsty,
rok odplaty podle soudu na Sijónu. – (Iz 34,8)

3.6 *Místo soudu*

⁷⁶⁴ Už samotným gestem pozdvížených rukou směrem k nebi král vyjadřuje pochopení Boží přesažnosti. Keret v ugaritském eposu vystupuje na vrchol věže a pozvedá ruce k nebi (KTU 1.14 II 21-23). Cf. KORPEL, A Rift in the Clouds, 396.

Definici ugaritského Ela sídlícího „u pramene dvou řek, v proudech dvou propastí“, jak jej podávají mytologické zlomky, ilustrují výjevy na akkadských pečetních válečcích s božskou postavou, již charakterizuje vodní proud. Na výjevu „soudu nad Ptačím mužem“ božstvo v řasnatém oděvu sedí na trůnu, z ramenou stékají dva proudy. Hodnostář vleče na smyčce muže s ptačíma nohama. Dva muži za nešťastníkem také nesou smyčky. Vodní atributy náležejí bohu Enki (EN.KI), Pánu země Dvojříčí.⁷⁶⁵

Mytologické atributy vztahující se k exekutivní či soudní moci Pána vod jsou v mezopotamských a ugaritských pramenech nápadně podobné. V ugaritských textech má kromě Ela „vodní“ titul ještě Jamm – Soudce Řeka (*tpt nhr*), ačkoli o jeho soudech nalezené zlomky nevyprávějí. Pope se domnívá, že El se zmíněnou vodní charakteristikou je v Ugaritu vlastně božstvem podsvětí,⁷⁶⁶ avšak text takový výklad jednoznačně nepotvrzuje.

Místem Božího soudu je v kanonických textech hora Sijón, odkud vyšel Boží řád, zvěstovaný Izraeli a kde se také dosvědčuje Boží přesažnost:

Stane se v posledních dnech:

pevně bude stát (!Akn") hora Hospodinova domu nad horami, bude se tyčit nad vrcholy.

Budou k ní proudit všechny národy, půjdou k ní mnohé kmeny.

Řeknou: „Pojďme vzhůru na Hospodinovu horu, do domu Jakubova Boha, aby nás poučil o svých cestách, chceme chodit po jeho stezkách.“

Neboť ze Sijónu vyjde nauka a slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. – (Iz 2,2-3; Mich 4,1-2)

Tam je Hospodin vyvýšen (bG"f.nI), neboť přebývá ve výši (~Arm').

Naplnil Sijón soudem (jP'v.mi) a spravedlností. – (Iz 33,5)

Tam stojí soudní stolce, stolce Davidova domu. – (Ž 122,5)

Prorok Joel barvitě popisuje Hospodinův soud v údolí Jóšáfat (jp'v'Ahy>), jehož jméno tuto událost předjímá: Hospodin soudil.

Rozezvučte šófar na Sijónu, zatrubte na hoře mé svatosti:

zachvějí se všichni obyvatelé země,

neboť přišel den Hospodinův, neboť je blízko. – (Jl 2,1)

Národy se zvednou a vystoupí do údolí Jóšáfat,

⁷⁶⁵ Váleček z Britského muzea z konce 3. tisíciletí př. Kristem (BM 103317, překresba KEEL, Welt der altorientalischen Bildsymbolik, Abb. 285. Téma existuje v dalších variantách. Jinde je Enki charakterizován rybami a průvodci ptačího muže mají u hlavy hvězdu (Např. IM 1514, Oriental Institute Publ. Nr. 619, Chicago).

⁷⁶⁶ Marwin Pope argumentuje příměrem *apq thmtm*, který vykládá podle užití v 2 Sam 22,16 a Ž 18,16 jako „hlubinné vody“ (akk. *ti'amtu*, hebr. *l'hôm*). Elův „syn“ Jamm, jehož jméno v paralelismu Soudce Řeka – Vládce Moře (*tpt nhr – zbl ym*) označuje souhrnně všechny viditelné vody. Odtud dále vyvozuje, že také El vykonával soud nad zemřelými u kosmické hory, při řece (*xuršān / HUR SAG*), jež obtéká svět, a že vlastně jde o kanaánskou variantu mýtu o bohu typu Enki. POPE, El in the Ugaritic Texts, 61-71.

neboť tam usednu, abych soudil (jPov.li) všechny národy shromážděné kolem.
Chopte se srpu, neboť nadešla žeň,
pojďte šlapat, neboť lis je plný:
nádoby přetékají, rozlévá se jejich zlo.
Hlučící zástupy v údolí rozsudku,
neboť se přiblížil den Hospodinův v údolí rozsudku.
Slunce i měsíc se zatměly, hvězdy ztratily zář.
Hospodin zahřměl ze Sijónu, z Jeruzaléma vyslal svůj hlas,
nebe a země se zatřásly. – (Jl 4,12-16a)

Ačkoli starozákonní výjevy Božího shromáždění nepopisují žádnou z uvedených scenérií a brání asociaci s jakýmkoli mýtem okolních kultur, jednotlivé prvky je možno dosadit do mlhavé mozaiky, která vystoupí na povrch v pozdější apokryfní a křesťanské literatuře a ikonografii, v té míře, v jaké jsou nosné pro novou interpretaci.

3.7 *Proscénium pozemského jeviště*

V kanonických narážkách není shromáždění kolem Hospodina lokalizováno na žádném konkrétním místě. Mytologické údaje z mimobiblických textů nicméně skládají mozaiku symbolů do obrazu, ukazujícího na skutečnost vyšší než kterákoli z uvedených lokalit. Stejně jako „trůn“ Hospodinův je současně v jeho chrámu na Sijónu i „v nebi“, soudní shromáždění se koná v lidském světě a zároveň nadčasově mimo něj. Tuto skutečnost nejlépe vyjadřuje proscénium k Jobovi.

Jobův prolog na jedné straně mluví mytologickým jazykem, na druhé nepřehlédnutelně zvěstuje transcendentní povahu Boha a cíle člověka. Představuje příčiny pozemských událostí, které spočívají mimo čas a prostor, přitom však utvářejí osud jednotlivce, a tedy i lidské dějiny. Boží rada je jako permanentní výjev proscénia, na něj je zaostřen reflektor úvodní vize, a jež pak zůstává ve strnulém příšeří, zatímco v plném světle jeviště se odvíjí Jobovo drama, aby se ve svém závěru se opět vrátilo tam, kde začalo, v místě Božího rozhodnutí o člověku. V inverzním pohledu z úhlu věčnosti proscénium představuje jakoby vnitřní svatyni, theatron, zatímco viditelný děj se odehrává na „nádvoří“, podobně jako naznačuje architektura starověkých kultovních staveb. Apollonion v Dódóně sestává z nádvoří před vyvýšenou chrámovou branou. Z ní kněží vyhlášovali lidu božský výrok, jehož původ ve vnitřní svatyni chrámu zůstával skrytý. Brána představovala liminální území mezi oběma realitami, aktéři výroku umožňovali pochopit transcendentní příčinnost a cíl.⁷⁶⁷ Neviděný interiér a

⁷⁶⁷ Cf. ELIADE, Das Heilige und das Profane, 14-16.

drama odehrávající se v exteriéru jsou propojeny, a pouze v této komplementaritě „divadlo“ dává smysl. Důmyslná kompozice knihy Job vypovídá přesvědčivěji a jednoznačněji než barvitě mytologické výjevy starověku.

ZÁVĚR

Obraz nebeského shromáždění ve Starém zákoně je podle křesťanské exegetické tradice interpretován teologicky v duchu Nového zákona jako předobraz Posledního soudu. S nástupem biblické kritiky je pojímán jako literární téma korespondující s evidencí souvztažných kultur, ugaritské, mezopotamské a egyptské. Z hlediska religionistiky a fundamentální teologie starozákonní obraz omezuje polyteistické modely, zakládá však kristologickou a angelologickou interpretaci. Z hlediska literární kritiky lze obraz nebeského shromáždění pokládat za výjev dramatického žánru, utrvalený ve čtyřech starozákonních dokladech jako jeden z ikonických elementů starověkého Předního východu. V detailních obměnách se dá pozorovat na vyobrazeních Amunova či Usirova soudu v egyptské literatuře chrámů a nekropolí i ve zmínkách rituálních scénářů – egyptského Dramatu z Ramessea, babylonského svátku akítu.

Starozákonní obraz nebeského shromáždění v prorockých vizích Michajáše Jimly, Izajáše, Jobova prologu a Daniela uchovává scénický charakter a je možné je popsat ve scénaristických termínech, jež zahrnují postavy dramatu (soudící vládce, král, zrádný lid, trpící spravedlivý, družina, serafové, protivník, posel), rekvizity (trůn, plášť), implicitní scénu („nebesa“, chrám). Všechny čtyři vize jsou více či méně explicitně výjevy Božího soudu v kauze nedodržení Božího řádu ve světě a hierarchie vztahů mezi člověkem a Bohem. Shromáždění je tribunál nespecifikovaných postav z transcendentního světa. Z něj se vyčleňuje kontroverzní postava oponenta. Samotným předmětem dramatu je soudní výrok, který předává posel – prorok (v Jobově prologu anonymní vypravěč). Boží zasedání tvoří ikonické pozadí jednotlivých prorockých výpovědí, jež se liší ve svých důzrazech: Michajášovi jde o legitimizaci pravosti výroku, Izajášovi o vyjádření Boží slávy a vlády, vypravěči Joba o nadhled z úhlu Božího úradku, Danielovi o politicko-parenetickou proklamaci Boží spravedlnosti vůči tyranům a „svatým“. Žánrové prostředí zahrnuje královskou kroniku, literární proctví, schematické proscénium k dialogickému dramatu, apokalyptickou politicko-náboženskou alegorii. Obraz lze sledovat na historické ose od doby reflektované krize izraelské monarchie k babylónské a helénistické didaktické tvorbě.

Eikón má samostatnou výpovědní hodnotu: metaforicky a analogicky vyjadřuje atributy Boha, pojem vlády ve světě, pluralitní charakter božského světa, problém zla v lidských dějinách. Tuto výpověď v různé míře nesou také předbiblické a extrabiblické

formy *eikonu* božského shromáždění. Starozákonní podobu obrazu však nelze izolovat od centrální prorocké monoteistické a eschatologické biblické nauky: na jedné straně klade na člověka nárok vnímat Boží přesažnost a vládu a rozlišovat ve světě dobro a zlo, na druhé straně vypovídá o lidské bezmoci a Boží záchraně. Přes široké kulturní konotace se obraz nebeského shromáždění ve Starém zákoně nevymyká monoteistickému a eschatologickému rozměru celku Písma.

Z tohoto úhlu by bylo možno dál vést linii literárně-religionistické interpretace tohoto kulturního *eikonu* přes naznačenou apokalyptiku pseudoepigrafů a kumránských dokumentů k novozákonní apokryfní literatuře, patristické a heretické exegeze, až k obrazům posledního soudu v Koránu. Apokalyptická a angelologická tematika a její dramatické a vizuální zpracování je v současném kulturně-náboženském horizontu dostatečně aktuální, aby si vyžádala nejen inspiraci z mozaiky dochovaných tradic, ale především posouzení a zhodnocení z hlediska ducha, v němž vznikala a jímž se nese.

* * *

ABSTRAKT

Obraz nebeského shromáždění je ve starozákonních perikopách literárním tématem, převzatým z kulturní tradice starověkého Předního východu jako podkladový *eikón*, podtrhující slovo Božího výroku. Podrobněji popsané výjevy trůnícího svrchovaného boha uprostřed družiny „svých“ jsou doloženy v mytologických zlomcích ugaritských básní o Baalovi, mezopotamských eposech Enúma eliš, Etana, Nergal a Ereškigal, a především v kombinovaných obrazně-textových rituálech egyptských nekropolí. Z jejich explicitně soudního charakteru lze chápat starozákonní *eikón* jako implicitní zvěst o suprahistorickém Božím zasedání, zobrazeném na principu metafory a analogie, v němž k historickému aktéru zaznívá Boží hodnocení jemu svěřené role z hlediska definitivního Božího záměru. Boží Postava je zobrazena jako svrchovaný vládce a soudce, „nebeský dvůr“ mlčky dosvědčuje Boží úradek. Před Božím soudem stojí podle archaického rozvržení pozemský král, odpovědný Pánu vesmíru za výkon vlády. V prorocké teologii dějin je souzen Boží lid Izrael (Izajáš) a v mudroslovném dialogu vzdorující člověk – filosof, jež reprezentuje postava Joba. Satan jako žalobce u soudu obviňuje Joba z pokrytectví, přičemž formuluje materialistickou tezi náboženství podle zásady *do ut des*. Víra bez hmotného zdůvodnění je nepochopitelná. Job se svou krizí prošlou konfesí stává prostředkem Satanovy porážky. Příznačnou formou použití obrazu Božího shromáždění je proscénium k Jobovu dramatu v 1. a 2. kapitole knihy. Stranou nasvícené scény dramatického dialogu stojí strnulá scéna Božího tribunálu jako *memento* příčin pozemských událostí, které spočívají mimo čas a prostor, přitom však utvářejí osud jednotlivce a lidské dějiny. V inverzním pohledu z úhlu věčnosti proscénium představuje jakoby vnitřní svatyni, *theatron*, zatímco viditelný děj se odehrává na „nádvoří“.

ABSTRACT

Adopted from the cultural tradition of the Ancient Near East, the heavenly council imagery is used in the Old Testament body as a literary theme in the shape of a background image, or *eikon*, to support the force of the Divine statement. More developed descriptions of this "minimized image" are evidenced in mythological

fragments of Ugaritic Baal poetry, in the Mesopotamian epic of Enuma eliš, Etana, Nergal and Ereškigal, as well as in the combined text-picture ritual literature of Egyptian necropolises. The Divine Sovereign is pictured sitting on throne among the council of his kin. The obvious judgment character of these scenes suggests the same implicit action in process in the Old Testament image. God's council sits permanently, in suprahistorical dimension, viewed through metaphor and analogy. From there the Divine statement is transmitted to a historical performer of a role defined and entrusted to him by God in His ultimate plan. The figure of God is thus shown as that of a supreme ruler and judge. The "heavenly council" stands in silent consent to His decision. The judged one is the earthly king in his responsibility to the Lord of the universe for carrying out administration of the land. The prophetic theology of history sees the judgment passed on Israel – God's people (Isaiah) while wisdom (Job) describes the trial of the rebelling individual, who questions divine order as such. Accusing Job of hypocrisy, Satan the prosecutor defines religion in materialistic terms as *do ut des* enterprise. Outside material terms, faith seems to elude his grasp. Job, who has (re)gained personal faith through his agonizing quest, becomes an instrument of Satan's defeat. The proscenium of Job conveniently uses the Divine council imagery: aside the highlighted stage of the dramatic dialogue the frozen Divine judgment scene stands as a *memento* of extrahistorical causes of that bring about the course of the individual and of the world. In inverse viewpoint of eternity the proscenium is like an inner sanctuary, the *theatron*, while the visible action is going on "in the court".

POUŽITÁ LITERATURA

1. Primární literatura

Edice a překlady biblického kánonu

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad (ČEP), Praha: Ekumenická rada církví, 1991 (1985).

BibleWorks for Windows, Windows 98/2000 release, copyright (c) 2001 Bibleworks, LLC, Version 5.0.034a.

Biblia Hebraica (BH), KITTEL Rudolf (ed.), Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1937.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), ELLIGER Karl – RUDOLPH Wilhelm (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1990 (1967).

Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, FISCHER Bonifatius (et alii, ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, RAHLFS Alfred (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935).

The Holy Bible, New International Version (NIV), International Bible Society, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, ²1984.

The New American Bible (NAB). Paterson, NJ: St. Anthony Guild, ⁴2000 (1970).

Žalmy, BOGNER Václav (překl.), Praha: Česká katolická charita, 1973.

Pentateuch (Pět knih Mojžíšových), Český katolický překlad, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

Nový zákon („Bognerův překlad“), text užívaný v českých liturgických knihách, přeložený z řečtiny, se stálým zřetelem k Nové Vulgátě, Praha: Česká liturgická komise, 1989.

Intertestamentární literatura

BLACK Matthew (ed.), Apocalypsis Henochi graece, Leiden: Brill, 1970.

- BLACK Matthew with VANDERKAM J.C. (ed.), *The Book of Enoch or 1 Enoch: a New English Edition with Commentary and Textual Notes*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha* 7, Leiden – New York – Köln: Brill, 1985.
- DÉAUT Roger Le, *Targum de Pentateuque, tome 4 (Deutéronome)*, *Sources chrétiennes* 271, Paris: Cerf, 1980.
- DUPONT-SOMMER André – PHILONENKO Marc, *La Bible, Écrits intertestamentaires*, Paris: Gallimard, 1987.
- CHARLES Robert H. (ed.), *Mashafa kufale or the Ethiopic version of the Book of Jubilees*, Oxford: Clarendon Press, 1895.
- CHARLES Robert H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament, Vol 2: Pseudoepigrapha*, Oxford: Clarendon, 1913.
- CHARLESWORTH James Hamilton (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha 1 (Apocalyptic Literature and Testaments)*, Garden City, NY: Doubleday, 1983.
- CHARLESWORTH James Hamilton et al. (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol. 4A (Pseudoepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers), Vol. 4B (Angelic Liturgy, Songs of the Sabbath Sacrifice)*, Tübingen: Mohr Siebeck – Louisville: Westminster John Knox, 1997-1999.
- CHILTON Bruce (transl.), *The Isaiah Targum, The Aramaic Bible* 11, Wilmington, DE: Glazier, 1987.
- KNIBB Michael A. with ULLENDORFF Edward, (ed.) *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the BS 1830, Aramaic Dead Sea Fragments, 2 vols.*, Oxford: Clarendon, 1978.
- MANGAN Céline et al. (ed.), *The Targum of Job, The Aramaic Bible* 15, Colledgeville, MN: Glazier, 1991.
- MARTÍNEZ Florentino García – TIGCHELAAR Eibert J.C., *The Dead Sea Scrolls, Study Edition, 2 vols.*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1997-1998.
- MEYER W., *Vita Adae et Evae, Abhandlungen der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München: 1878, 185-250.
- MILIK Jozef T. (ed.), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford: Clarendon, 1976.
- CHARLES Robert H. (ed.), *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, New York: Macmillan, 1902.

- PLOEG Johannes P.M. van der, *Le Targum de Job de la Grotte de Qumran*, Amsterdam: Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij, 1962.
- SOUŠEK Zdeněk (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti*, 3 sv. Sv. 1, Praha: Vyšehrad, 1995 (První kniha Henochova, 78-201); sv. 2, ibidem, 1998 (Kniha jubilejí, 15-152; Život Adama a Evy, 346 – 359).
- STEC David M. (ed.), *The Text of the Targum of Job: an Introduction and Critical Edition*, Leiden: Brill, 1994.
- STENNING John F. (ed.), *The Targum of Isaiah*, Oxford: Clarendon Press, 1949.
- TAYLOR Richard A. (ed.), *The Peshitta of Daniel*, Leiden: Brill, 1994.

Ostatní starověké texty

- ALLEN James P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Manuelian, Peter Der (ed.), *Writings from the Ancient World 23*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- ATTRIDGE Harold W. – ODEN Robert A. (ed.), *Philo of Byblos, The Phoenician History*, Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981.
- BAUMGARTEN Albert I. (ed.), *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden: E.J. Brill, 1981.
- BLACKMAN Aylward Manley, *Middle-Egyptian Stories*, *Bibliotheca Aegyptiaca 2*, Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1932.
- BORGER Riekele, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*, *Analecta orientalia 54*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, ²1970.
- CONYBEARE Frederick C. et al. (ed.), *The Story of Ahikar: Text and Translation*, Cambridge: University Press, 1913.
- DIETRICH Manfred – LORETZ Oswald – SANMARTÍN Joaquín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit: einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits (KTU)*, *Alter Orient und Altes Testament 1*, Neukirchen-Vluyn – Kevelaer: Neukirchener, 1976.
- DIETRICH Manfred – LORETZ Oswald – SANMARTÍN Joaquín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU)*. Second enlarged edition, Münster: Ugarit-Verlag, 1995.
- DRIVER, Godfrey Rolles, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1956.

- DURAND Jean-Marie, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, 3 sv., Paris: Éditions du Cerf, 1997-2000 (proroctví sv. III, 74-91).
- EDZARD Dietz Otto, *Gudea and his Dynasty, The Royal Inscriptions of Mesopotamia 3/1*, Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- FARBER Walter, *Das Neujahrsfest in Babylon*, in: KAISER Otto (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 2*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1989, 212-223.
- FAULKNER Raymond Oliver, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London: British Museum Publications, 1972, rev. ed. 1985.
- FAULKNER Raymond Oliver, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- FISCHER Loren R. (ed.), *Ras Shamra Parallels: the Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, *Analecta Orientalia (AO)*, Vols. 49-51, Eisenbrauns: Pontifical Biblical Institute Press. Vol. 1 / AO 49, 1972; Vol. 2 / AO 50, 1975; Vol. 3 / AO 51, RUMMEL, Stan (ed.), 1981.
- FRANKENA R., *Briefe aus dem British Museum, Altbabylonische Briefe in Umschrift and Übersetzung 2*, Leiden: E.J. Brill, 1966.
- GARDINER Alan Henderson, *Late Egyptian Stories*, *Bibliotheca Aegyptiaca 1*, Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1932.
- GARDINER Alan Henderson, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, Vol. 2 (the Chapel of King Sethos), London: Egypt Exploration Society – Chicago: Oriental Institute, 1935.
- GINSBERG, Harold Louis, *The Ugarit Texts*, Jerusalem: The Bialik Foundation, 1936.
- GOEDICKE Hans, *The Report about the Dispute of a Man with his Ba – Papyrus Berlin 3024*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 1970.
- GORDON Cyrus Herzl, *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, *Scripti Pontificii Instituti Biblici*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1949.
- GRAYSON Albert Kirk (ed.), *The Royal Inscriptions of Mesopotamia*, Vol. 3, Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- HALLO William W., *The Context of Scripture*, Vol. 1 (Mythological Texts), Vol. 2 (Monumental Inscriptions), Vol. 3 (Letters), Leiden – Boston: E.J. Brill, 2003.
- HELCK Wolfgang, *Die Lehre für König Merikare*, *Kleine ägyptische Texte*, Wiesbaden: Harrasowitz, 1977.
- HORNUNG Erik, *Ägyptische Unterweltbücher*, Zürich – München: Artemis, 1984.

- JANÁK Jiří, *Staroegyptská Kniha mrtvých*, Brno: Pontes Pragenses, 2003.
- KING Leonard William, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi, King of Babylon*, Vol. 1 (Introduction and the Babylonian Texts), London: Luzac, 1898, Vol. 2: *Babylonian Texts*, London: Luzac, 1900.
- KING Leonard William, *The Seven Tablets of the History of Creation or The Babylonian and Assyrian Legends...* Vol. 1 (Transcription, English translation), London: Luzac, 1902.
- KINNIER WILSON J.V., *The Legend of Etana*, Warminster: Aris & Phillips, 1985.
- KITCHEN Kenneth Anderson, *Ramesside Inscriptions: historical and biographical*, Vol. 1, Oxford: Blackwell, 1975.
- KLÍMA Josef, *Nejstarší zákony lidstva. Chammurapi a jeho předchůdci*, Praha: Academia, 1979.
- KNUDTZON Jørgen Alexander, *Die El-Amarna Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen* (T. 1 (Texte), T. 2 (Anmerkungen), Vorderasiatische Bibliothek 2, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915. (Ereškigal und Nêrigal, 968-975.)
- KURTH Dieter, *Treffpunkt der Götter: Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zürich – München Artemis, 1994.
- LAMBERT Wilfred George – PARKER Simon B., *Enuma Eliš: The Babylonian Epic of Creation; the Cuneiform Text*, Oxford: Clarendon Press, 1966.
- LAMBERT Wilfred George, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford: Clarendon Press, 1960. (Ludlul bēl nēmeqi, 21-62; *Babylonská theodicea*, 63-91)
- LANGDON Stephen Herbert, *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford: Clarendon Press, 1923.
- LEICHTY Erle, *The Omen Series Šumma izbu*, Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1970.
- MARGALIT Baruch, *The Ugaritic Poem of Aqht*, Berlin – New York: De Gruyter, 1989.
- MERCER Samuel, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, 4 vols., New York: Longmans, 1952.
- MÜLLER Karl Friedrich, *Texte zum assyrischen Königsritual, Das assyrische Ritual I-II*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1937. (Krönungsritual I:26-40; II:, 37-48).

- PETTINATO Giovanni, *Nergal ed Ereškigal*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2000.
- PRITCHARD James B. (ed.), *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton: University Press, ³1969 (1950).
- PRITCHARD James B. (ed.), *The Ancient Near East*, Vol. 1 (TANE 1), Princeton: University Press 1958; Vol. 2 (TANE 2), Princeton: University Press, 1975.
- PROSECKÝ Jiří, *Královské knihy staré Mezopotámie*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995.
- PROSECKÝ Jiří, *Prameny moudrosti: mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, Praha: Oikúmené, 1995.
- SETHE Kurt Heinrich, *Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, T. 1 (Texte 1-468), Leipzig – Berlin: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1908, T. 2 (Texte 469-714), ibidem, 1910.
- SETHE Kurt Heinrich, *Dramatische Texte zu Altägyptischen Mysterienspielen 2, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 10*, Leipzig – Berlin: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928. (Die Schabaka-stele, 1-82; Der dramatische Ramesseumspapyrus: ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs, 83-259.)
- SHARPE Samuel, *Egyptian Inscriptions from the British Museum and Other Sources*, London: Moxon, 1835; 2nd series 1857.
- SMITH Mark S., *The Ugaritic Ba'al Cycle*, Vol. 1: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1-1.2, *Supplements to Vetus Testamentum* 55, Leiden – New York – Köln: 1994.
- STEHLÍK Ondřej, *Ugaritské náboženské texty: kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- THUREAU-DANGIN François, *Rituels accadiens*, Paris: Ernest Leroux, 1921. Novoroční rituál: Le rituel des fêtes du Nouvel an a Babylone, 3^{ème} partie, 127-147.
- WALLIS BUDGE Ernest Alfred Thompson, *The Book of the Dead*, Vols. 1-3, London: Paul Kegan, 1901.
- WALLIS BUDGE Ernest Alfred Thompson, *The Book of the Dead: The Chapters of Coming forth by the Day*, London: Paul Kegan, Trench, Trübner, 1898.
- WALLIS BUDGE Ernest Alfred Thompson, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani*, London: The British Museum, 1895.

WALLIS BUDGE, Ernest Alfred Thompson, The Papyrus of Ani, London – New York: The Medici Society, 1913.

WYATT Nicolas, Religious Texts from Ugarit: the Words of Ilimilku and his Colleagues, Sheffield: Academic Press, 1998.

Online databáze starověkých textů

www.fordham.edu

www.oi.uchicago.edu

Klasická a patristická literatura

AQUINAS Thomas, Corpus thomisticum online:
www.corpusthomisticum.org/index.html (Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis studiorum Navarensis).

AQUINAS Thomas, Expositio super Iob ad litteram, Opera omnia (editio Leonina) 26, Romae: ad Sanctae Sabinae, 1965. (Corpus thomisticum 84899).

AQUINAS, Summa theologica, 6 sv., Taurini: Marietti, 1928.

ATHANASIUS, Oratio sive liber contra gentes, Patrologia graeca 25, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Garnier, 1884. Athanase d'Alexandrie, Contre les païens (Kata ellénón), CAMELOT P.T. (ed.), Sources chrétiennes 18, Paris: Cerf, 1977.

AUGUSTINUS Aurelius, Enarrationes in Psalmos, Patrologia latina 36. MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1841.

AUGUSTINUS Aurelius, De civitate Dei, Patrologia latina 41, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1841. Český překlad Julie Nováková, Aurelius Augustinus, O Boží obci, 2 díly, Praha: Vyšehrad, 1950.

AUGUSTINUS Aurelius, De doctrina Christiana, Patrologia latina 34. MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1841.

AUGUSTINUS Aurelius, Quaestiones in Heptateuchum, Patrologia latina 34, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1841.

BASILIIUS Magnus, Herméneia eis ton profétén Ésaian (Commentarius in Isaiam Prophetam), Patrologia graeca 30, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Garnier, 1888.

CLEMENS Alexandrinus, Clementis Alexandrini Cohortatio ad gentes (Protreptikos), Patrologia graeca 8, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Garnier, 1891.

- CYRILLUS Alexandrinus, *Commentarius in Isaiam*, PG 70, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1864.
- DIDYMOS, *Didyme L'Aveugle, Sur Zacharie I-III*, DOUTRELEAU Louis (transl.), *Sources chrétiennes* 84, Paris: Cerf, 1962.
- DIONYSIUS (Pseudo-Dionýsius Areopagita), *De coelesti hierarchia*, *Patrologia graeca* 3, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Garnier, 1889. *Denys L'Aréopagite, La Hiérarchie céleste*, ROQUES R. et al. (ed.), *Sources chrétiennes* 58, Paris: Cerf, 1970.
- EUSEBIUS Pamphilius, *Praeparatio evangelica*, *Patrologia graeca* 21, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne 1857. *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique*, SIRINELLI Jean – DES PLACES Édouard (ed.), *Sources chrétiennes* 206, Paris: Cerf, 1974.
- GREGORIUS Magnus (Řehoř Veliký), *In expositionem Beati Job Moralia*, *Patrologia latina* 75, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1849. *Grégoire le Grand, Morales sur Job*, 2 vols., GILLET Robert – GAUDEMARIS André de (ed.), *Sources chrétiennes* 32bis, Paris: Cerf, 1975.
- HIERONYMUS (Jeroným), *Commentaria in Epistolam ad Galatas*, *Patrologia latina* 26, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1857.
- HIERONYMUS, *Commentaria in Danielelem*, *Patrologia latina* 25, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1845.
- HIERONYMUS, *Commentarius in Isaiam*, *Patrologia latina* 24, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1845.
- HIPPOLYTUS, *Commentarius in Danielelem*, *Patrologia graeca* 10, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne 1857. *Hippolyte, Commentaire sur Daniel*, 4 vols., BARDY Gustave – LEFÈVRE Maurice (ed.), *Sources chrétiennes* 14, Paris: Cerf, 1947.
- IRAENEUS, *Contra haereses*, *Patrologia graeca* 7, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Garnier 1882. *Irenée, Adversus haereses*, BROX Norbert (ed.), *Fontes christiani* 8/2, Freiburg/Br.: Herder, 1993.
- JOSEPHUS Flavius, *Antiquitates Iudaeorum*, NIESE Benedikt (ed.), Berlin: Weidmann, 1885-95. *Český překlad, O starobylosti Židů (Odpověď Apiónovi)*, Praha: Odeon, 1998.
- ÓRIGENÉS, *Peri archón*, *Patrologia graeca* 11, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, b.d. *Origène, Traité des principes (Tractatus de principiis)*, CROUZEL Henri – SIMONETTI Manlio (ed.), *Sources chrétiennes* 268, Paris: Cerf, 1980.

- ÓRIGENÉS, *Homiliae in Visione Isaiae*, *Patrologia graeca* 13, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1862.
- ÓRIGENÉS, *Contra Celsum*, *Patrologia graeca* 11, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, b.d. Origène, *Contre Celse*, BORRET M. (ed.), *Sources chrétiennes* 136, Paris: Cerf, 1968;
- THEODORUS Mopsuestenus, *Expositio in Jobum*, *Patrologia graeca* 66, MIGNE J.P. (ed.), Parisiis: Migne, 1864.

2. Sekundární literatura

- ALBRIGHT William Foxwell, *From Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore: Johns Hopkins, 1946; Garden City, NY: Doubleday, 1957.
- ALBRIGHT William Foxwell, *Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.*, *JAOS* 74 (1954), 223-233.
- ALBRIGHT William Foxwell, *Yahweh and the Gods of Canaan: a Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London: Athlone, 1968.
- ALONSO SCHÖKEL Luis – SICRE DIAZ José Luis, *I profeti*, Roma: Borla, 1996 (1984).
- ALT Albert, *Der Gott der Vater: ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 48, Stuttgart: Kohlhammer, 1929.
- ANNUS Amar, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, *State Archives of Assyria Studies* 14, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002.
- ARNOLD Dieter, *Die Tempel Ägyptens*, Zürich: Artemis & Winkler, 1992.
- ASSMANN Jan, *Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten*, *Göttinger Miszellen* 25 (1977), 7-43.
- ASSMANN Jan, *Die Zeugung des Sohnes: Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos*, in: ASSMANN J. – BURKERT Walter – STOLZ F. (ed.), *Funktionen und Leistungen des Mythos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 13-61.
- ASSMANN Jan, *Egypt: Theologie a zbožnost rané civilizace*, překl. L. Bareš – B. Krumphanzlová, Praha: Oikúmené, 2002.

- ASSMANN Jan, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München: Beck, 1995.
- ASURMENDI Jesús M., Daniel, in: SÁNCHEZ CARO José Manuel (ed.), *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia: Paideia, 2003, 379-410.
- AUVRAY Paul, *Isaïe 1-39*, Paris: Gabalda, 1972.
- BENEDIKT XV., „*Spiritus Paraclitus*“, 15. sept. 1920, Freiburg im Br., 1921.
- BLACK Max, *Language and Philosophy: Studies in Method*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1949 (1966⁵).
- BLACKMAN Aylward M., *Myth and Ritual in Ancient Egypt*, in: HOOKE S.H. (ed.), *Myth and Ritual: Essays on the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1933, 15-39.
- BLENKINSOPP Joseph, *A History of Prophecy in Israel*, Louisville, Ky: Westminster John Knox, 1996.
- BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 1 – 39: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 19, New York: Doubleday, 2000.
- BLENKINSOPP Joseph, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville, Ky: Westminster John Knox, 1995.
- CASSUTO Umberto, *New Horizons in Old Testament Literature*, Ventnor, NY: Ventnor Publishers, 1960.
- CASSUTO Umberto, *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, transl. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1951.
- COLLINS John J., *Daniel: A Critical and Historical Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- COLLINS John J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Harvard Semitic Monographs 16, Missoula, MO: Scholars Press, 1977.
- COLLINS John Joseph, *Daniel: with and Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984.
- COOKE Gerald, *The Sons of (the) Gods*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964), 22-47.
- CORNELIUS Izak, *The Iconography of Ugarit*, in: WATSON Wilfred G.E. – WYATT Nicolas (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden: Brill, 1999, 587-602.
- CRAIGIE Peter C., *Ugarit and the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.

- CRAIGIE Peter C., Ugarit and the Bible: Progress and Regress in 50 Years of Literary Study, in: YOUNG Gordon Douglas (ed.), Ugarit in Retrospect, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1981, 99-111.
- CROSS Frank Moore, Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion in Israel, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- CROSS Frank Moore, The Council of Yahweh in Second Isaiah, The Journal of Near Eastern Studies 12 (1953), 274-277.
- CROSS Frank Moore, The Development of Israelite Religion, Bible Review 8 (1992), 18-29.
- CURRID John D., Ancient Egypt and the Old Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- CURTIS Adrian, Ras Shamra, Minet el-Beida, and Ras Ibn Hani: the Material Sources, in: WATSON Wilfred G.E. – WYATT Nicolas (ed.), Handbook of Ugaritic Studies, Leiden: Brill, 1999, 5-27.
- DAHOOD Mitchell, Psalms: Introduction, Translation and Notes, The Anchor Bible 16-17, Garden City, NY: Doubleday, 1966 & 1968.
- DAVID Rosalie, A Guide to Religious Ritual at Abydos, Warminster, Wilts.: Aris & Phillips, 1981.
- DAY John, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265, Sheffield: Academic Press, 2000, reprint Continuum, 2002.
- DE MOOR Johannes Cornelis, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba' lu According to the Version of Ilmilku, Kevelaer, Neukirchen – Vluyn: Butzon & Berker, 1971.
- DEAN DAVIS R., The Heavenly Court Judgment of Revelation 4-5, Lanham – New York – London: University Press of America, 1992.
- DEVER William G., Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research, Seattle: University of Washington, 1990.
- DHORME Edouard, A Commentary on the Book of Job, transl. Harold Knight, London: Nelson, 1967.
- EHRlich Ernst Ludwig, Der Traum im Alten Testament, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Beiheft 73, Berlin: Töpelmann, 1953.
- EISSFELDT Otto, El and Yahweh, Journal of Semitic Studies 1 (1956), 25-37.

- EISSFELDT Otto, Ras Schamra und Sanchunjaton, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 4, Halle: Max Niemeyer, 1939.
- ELIADE Mircea, Das Heilige und das Profane, Hamburg: Rowohlt, 1957.
- ELIADE Mircea, Cosmos and History: Myth of the Eternal Return (transl. W. Trask), New York: Harper & Brothers, 1959. (Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition, Paris: Gallimard, 1949). Český překlad E. Streibingerová, Mýtus o věčném návratu (archetypy a opakování), Praha: I.S.E., 1993.
- ELLERMEIER Friedrich, Prophetie in Mari und Israel, Herzberg: Erwin Jungfer, 1968.
- ENGNELL Ivan, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford: Basil Blackwell, 1967. Orig. Uppsala, 1943.
- ENGNELL Ivan, The Call of Isaiah, Uppsala – Leipzig: Harrasowitz, 1949.
- FAIRMAN Herbert Walter, The Kingship Ritual in Egypt, in: Hooke S.H. (ed.), Myth, Ritual, and Kingship, Oxford: Clarendon Press, 1958, 78-87.
- FARID Hany – FARID Samir, Unfolding Sennedjem's Tomb, KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt, Spring 2001, 1-8.
- FISHER Robert W., The Mubassirū Messengers at Mari, in: YOUNG Gordon D., Mari in Retrospect, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992, 113-120.
- FASCHER Erich, Profétés: eine sprach-und religionsgeschichtliche Untersuchung, Giessen: Töpelmann, 1927.
- FERCH Arthur J., Daniel 7 and Ugarit, Journal of Biblical Literature 99 (1980), 75-86.
- FRANKFORT Henri, Kingship and the Gods: a study of ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature, Chicago: University of Chicago, 1948.
- FRANKFORT Henri, The Problem of Similarity in the Ancient Near Eastern Religions, Oxford: Clarendon Press, 1951.
- GADD Cyril John, Babylonian Myth and Ritual, in: Myth and Ritual: Essays on the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East, Oxford: University Press – London: Humphrey Milford, 1933, 40-67.
- GARDINER Alan Henderson, The Goddess Nekhbet at the Jubilee Festival of Rameses III., Zeitschrift für ägyptische Sprache 48 (1910), 47-51.
- GASTER Theodor Herzl, Thespis: Ritual, Myth & Drama in the Ancient Near East, New York: Henry Schuman, 1950.
- GOEDICKE Hans, The Report about the Dispute of a Man with His Ba – Papyrus Berlin 3024, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 1970.

- GOEDICKE Hans, Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt, in: GOEDICKE Hans – ROBERTS J.J., Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 1975, 201-217.
- GORDON Cyrus Herzl, New Horizons in Old Testament Literature, Ventnor, NY: Ventnor, 1960.
- GRAY James, The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament, SVT 5, Leiden: Brill, 1965.
- GRAY John, Sacral Kingship in Ugarit, Ugaritica 6 (1969), 289-302.
- GRELOT Pierre, Le livre de Daniel, CE 79, Paris, 1992.
- HABEL Norman C., Job, Atlanta: John Knox, 1981.
- HABEL Norman C., The Book of Job, London: SCM, 1985.
- HABEL Norman, The Form and Significance of the Call Narratives, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 77 (1965), 301-23.
- HANDY Lowell, Among the Host of Heaven, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994.
- HARTMAN Louis F.– DI LELLA Alexander A., The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary, The Anchor Bible 23, New York: Doubleday, 1978.
- HEISER Michael S., The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Period Jewish Literature, University of Wisconsin, 1998.
- HESCHEL Abraham, The Prophets, New York: Harper and Row, 1962.
- HOFFMANN Konrad, Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 8/1, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915, 1-82.
- HOOKE Samuel H. (ed.), Myth and Ritual: Essays on the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East, Oxford: University Press – London: Humphrey Milford, 1933.
- HOOKE Samuel H., The Myth and Ritual Pattern of the Ancient Near East, in: Myth and Ritual: Essays on the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East, Oxford: University Press – London: Humphrey Milford, 1933, 1-14.
- HOOKE Samuel H., The Origins of Early Semitic Ritual (The Schweich Lectures of the British Academy 1935), London: Milford, 1938.

- HOOKE Samuel H., Traces of the Myth and Ritual Pattern in Canaan, in: *Myth and Ritual: Essays on the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, S.H. Hooke (ed.), Oxford: University Press – London: Humphrey Milford 1933, 68-86.
- HOOKE Samuel Henry, *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford: Clarendon, 1958.
- JACOBSEN Thorkild, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *The Journal for Near Eastern Studies* 2 (1943), 159-172.
- JACOBSEN Thorkild, Religious Drama in Ancient Mesopotamia, in: GOEDICKE Hans – ROBERTS Jimmy Jack McBee (ed.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 1975, 65-97.
- JACOBSEN Thorkild, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London: Yale University Press, 1976.
- JANÁK Jiří, *Staroegyptská kniha mrtvých*, Brno: Pontes Pragenses, 2003.
- JAPHET Sara, 2 Chronik, *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg – Basel: Herder, 2003.
- JENNI Ernst, Jesajas Berufung in der neueren Forschung, *Theologische Zeitschrift* 5 (1959), 321-339.
- KAPELRUD Arvid. Schou, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Kopenhagen: Gad, 1952.
- KINGSBURY Edwin C., The Prophets and the Council of Jahweh, *The Journal of Biblical Literature* (1964), 279-292.
- KOCH Klaus et al., *Das Buch Daniel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- KORPEL Marjo Christina Anette, A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, *Ugaritic and Biblical Literature* 8, Münster: Ugarit-Verlag, 1990.
- KROL Alexej, The Heb-sed and the Emergence of the Egyptian State, *Acta of International Conference Origin of the State: Predynastic and Early Dymastic Egypt*, Cracow, Poland, 28th August – 1st September 2002.
- KROL Alexej, The Representation of the „Sed-Platform“ in the Early Dynastic Monuments, *GM (Göttinger Miszellen)* 184 (2001), 27-33.
- L'HEUREUX Conrad E., Rank among the Canaanite Gods: El, Baal, and the Repha'im, *Harvard Semitic Monographs* 21, Missoula, MT: Scholars, 1979.

- LENGLET Ad, La structure littéraire de Daniel 2 – 7, *Biblica* 53 (1972), 169-190.
- LIEBREICH Leon J., The Compilation of the Book of Isaiah, *Jewish Quarterly Review* 46 (Jan 1956), 114-138; 47 (Oct 1956), 256-277.
- LIEBREICH Leon J., The Position of the Chapter 6 in the Book of Isaiah, *Hebrew Union College Annual* 25 (1954), 37-40.
- LOPRIENO Antonio, Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories, in: LOPRIENO Antonio (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms, Probleme der Ägyptologie Bd. 10*, Leiden: Brill, 1996, 39-58.
- MEADOWCROFT Timothy J., Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 198, Sheffield: Academic Press, 1995.
- MONTGOMERY James A., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel, *The International Critical Commentary*, Edinburgh: T & T Clark, 1927.
- MONTGOMERY James, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, Edinburgh: T & T Clark, 1960 (1951).
- MOSCA Paul G., Ugarit and Daniel 7: A Missing Link, *Biblica* 67 (1986), 496-517.
- MOWINCKEL Sigmund Olaf, *He That Cometh*, Oxford: Blackwell, 1956.
- MOWINCKEL Sigmund Olaf Plytt, *He That Cometh*, Oxford: Blackwell, 1956.
- MOWINCKEL Sigmund Olaf Plytt, *Psalmstudien II, Das Thrombesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania: Jacob Dybwad, 1922.
- MOWINCKEL Sigmund Olaf Plytt, *Religion und Kultus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953. (Religion og kultus, Oslo 1950).
- MULLEN Everett Theodore, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, *Harvard Semitic Monographs* 24, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, reprint Atlanta, GA: Scholars Press, 1986.
- MUNOA Philip B., III, Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 28, Sheffield: Academic Press, 1998.
- OESTERLEY William Oscar Emil, Early Hebrew Festival Rituals, in: Hooke S.H. (ed.), *Myth and Ritual: Essays on the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, London: Oxford University Press, 1933, 111-146.
- OLDENBURG Ulf, *The Conflict Between El and Baal in the Canaanite Religion*, Leiden: Brill, 1969.

- OLMO LETE Gregorio del, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, transl. W.G.E. Watson, Bethesda, MD: CDL Press, 1999.
- OLMO LETE Gregorio del, *Mitos y leyendas de Canaán*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- OLMO LETE Gregorio del, *Royal Aspects of the Ugaritic Cult*, in: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, QUAEGEBEUR Jan (ed.), *Orientalia Lovaniensia Analecta* 55, Leuven: Peeters, 1993, 51-66.
- PARDEE Dennis, *Ritual and Cult in Ugarit*, *Society of Biblical Literature* 10, Leiden: Brill, 2002.
- PARPOLA Simo, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*, *Journal of Near Eastern Studies* 52/3 (1993), 161-208.
- PODELLA Thomas, *Königliche Herrschaft – Legitimation und Kritik: Religionsgeschichtliche und literarische Aspekte*, in: MEHLHAUSEN Joachim (ed.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit: Europäischer Theologenkongress 1996*, Gütersloh: Kaiser, 1998, 304-335.
- PODELLA Thomas, *Transformationen kultischer Darstellungen des israelitischen Tempelrituals: Toraliturgien in Ps 15 und Ps 24*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 13 (1999), 95-130.
- POPE Marwin H., *El in the Ugaritic Texts*, *Supplements to Vetus Testamentum* 2, Leiden: Brill, 1955.
- POPE Marwin H., *Job: Introduction, Translation and Notes*, *The Anchor Bible* 15, New York: Doubleday, 1965, ²1973.
- RATZINGER Joseph, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, *Kleine Katholische Dogmatik* 9, Regensburg: Pustet, 1977, ⁶1990.
- RAVASI Gianfranco, *Dal grembo di mia madre mi hai chiamato: Figure e modelli di vocazione nell'Antico Testamento*, *Servitium* 61 (1989), 11-23.
- RENDTORFF Rolf, *Botenformel und Botenspruch*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 74 (1962), 165-177.
- ROBINSON Henry Wheeler, *The Council of Yahweh*, *The Journal of Theological Studies* 45 (1944), 151-157.
- ROTH Wolfgang, *The Story of the Prophet Micaiah (1 Kings 22) in Historical-Critical Interpretation 1876-1976*, in: *The Biblical Mosaic: Changing Perspectives*,

- POLZIN Robert M. – ROTHMAN Eugene (ed.), Philadelphia – Chico, CA: Fortress Press, 1982, 105-137.
- ROUBOS K., Profetie en cultus in Israel, Wageningen: Veenman, 1956.
- SARNA Nahum M., Epic Substratum in the Prose of Job, *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 13-25.
- SARNA Nahum M., Exodus, The Jewish Publication Society Torah Commentary, Philadelphia – New York – Jerusalem, 5751 / 1991.
- SAUNERON Serge, The Priests of Ancient Egypt, Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- SAVELJEVA T.N., Chramovyje chozjajstva Egipta vremeni Drevnëgo carstva, Moskva: Nauka Vostočnaja litëratūra, 1992.
- SCOTT Robert Bagnall Young, The Literary Structure of Isaiah's Oracles, *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh: T & T Clark, 1957.
- SEGAL Judah Benzion, The Hebrew Passover, London – New York: Oxford University Press, 1963.
- SEOW C.L., Lord of Hosts, *The Anchor Bible Dictionary* 3, 301-307.
- SCHERER Eberhard, Unpersönlich formulierte prophetische Orakel: drei Formen prophetischer Rede, Berlin, 1964.
- SCHMIDT Hans, Die Thronfahrt Jahwes an Fest der Jahreswende im alten Israel, Tübingen: Mohr, 1927.
- SCHMIDT Martin, Prophet und Tempel, Zürich: Evangelischer Verlag, 1948.
- SCHMIDT Werner, Königtum Gottes in Ugarit und Israel: zur Herkunft der Königspredikation Jahwes, Berlin: Töpelmann, 1961.
- SCHULTZ Richard L., The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 180, Sheffield: Academic Press, 1999.
- SMITH Mark S., The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco, CA: Harper & Row, 1990.
- SMITH Mark S., The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel, Minneapolis, MIN: Fortress, 2004.
- SMITH Mark S., The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, New York: Oxford University Press, 2001.

- STOLZ Fritz., Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba'alsmythos, in: ASSMANN Jan – BURKERT W. – STOLZ Fritz, Funktionen und Leistungen des Mythos, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 86-118.
- ŠANDA Adalbert (Vojtěch), Die Bücher der Könige I, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9.1, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1911.
- TOORN Karl van der, The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing in Old Testament Study, *Vetus Testamentum Supplement* 43 (1991), 331-358.
- TSEVAT Matitياهو, God and the Gods in Assembly: An Interpretation of Psalm 82, *The Hebrew Union College Manual* 40-41 (1969-1970), 123-137.
- TSEVAT Matitياهو, The Meaning of the Book of Job, *The Hebrew Union College Manual* 37 (1966), 73-106.
- TUR-SINAI Naphtali Herz (Harry Torczyner), *The Book of Job: A New Commentary*: Jerusalem: Van Selms, 1957; rev. ed. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1957.
- WALLIS BUDGE Ernest Alfred Thompson, *A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, London: British Museum, 1909.
- WALLIS BUDGE Ernest Alfred Thompson, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vols., New York: Dover, 1973, reprint vydání The Medici Society, 1911.
- WERLITZ Jürgen, *Die Bücher der Könige*, *Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament* 8, Stuttgart: Katholische Bibelwerks, 2002.
- WESLEY John, *Preface to Explanatory Notes upon the Old Testament* 18, 5, 1765-1766, reprint London: The Epworth Press, 1941.
- WESTERMANN Claus, *Der Aufbau des Buches Hiob*, *Beiträge zur historischen Theologie* 23, Tübingen: Mohr, 1956.
- WESTERMANN Claus, *Genesis II (12-36)*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchner Verlag, 1981, 44-45.
- WESTERMANN Claus, *Grundformen der prophetischen Rede*, *Theologische Abhandlungen* 31, München: Christian Kaiser, 1968.
- WHITELAM Keith W., *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield: Academic Press, 1979.
- WIDENGREN Geo, *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, in: HOOKE S.H. (ed.), *Myth, Ritual and Kingship: Essays in the Theory and Practice of Kingship in the Ancien Near East and in Israel*, Oxford: Clarendon, 1958, 149-203.
- WIDENGREN Geo, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*,

Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

WILKINSON Richard, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, London: Thames & Hudson, 2000.

WOUDE Adam Simon van der (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETUL 106, Louvain 1993.

WOLF-BRINKMANN Elske, *Versuch einer Deutung des Begriffes b3 anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, Dissertation Basel, Freiburg 1968, 64-84.

YOUNG Edward, *The Book of Isaiah, Vol. I*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²1985 (1965).

3. Referenční příručky

BROWN F. – DRIVER S. R. – BRIGGS C., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB)*, Oxford: Clarendon, 1907.

COLLON Dominique, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London: British Museum Publications, 1987.

EDZARD Dietz Otto – CALMEYER P. (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, 1928 – .

FREEDMAN David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*, New York: Doubleday, 1992.

Katechismus katolické církve, český překlad Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

KEEL Othmar – UEHLINGER Christoph – TRAPP Thomas, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

KEEL Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Köln – Neukirchen: Benzinger, 1972 (1996).

LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1961.

PRITCHARD James B., *The Ancient Near East (TANE): An Anthology of Texts and Pictures*, 2 vols., Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958.

PRITCHARD James B., *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.

NEGEV Avraham (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, New York 1972.

- OPPENHEIM Leo – REINER Erica (ed.), *The Assyrian Dictionary*, Chicago, ILL: The Oriental Institute, 1977 – .
- VAUX Roland de, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, London: Darton, Longman & Todd, 1961 (*Les institutions de l' Ancien Testament*, Paris: Cerf, 1960).
- Dei verbum – Věřoučná konstituce o Božím zjevení (ze dne 18. listopadu 1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, 101–123.
- WATSON Wilfred G.E. – WYATT Nicolas (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden: Brill, 1999.