

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého Východu a Afriky

Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky - Historické vědy

Terezie Dubinová

**Ženský prvek v interpretaci hebrejských biblických a
pobiblických komentářů**

**The Female Element in Hebrew Biblical and Postbiblical
Commentaries**

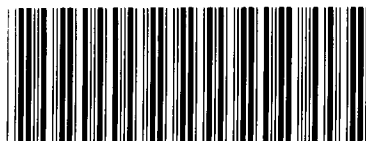
Disertační práce

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Vladimír Sadek, CSc.

Konzultant práce: Doc. PhDr. Jiřina Šedinová, CSc.

2007

6-2431



2551181539

**Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze**

3401 2009

Kniha: ... výběr: ...
Sig: 6-2431
Inv: 3401 2009
Filozofická fakulta

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILIZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV BLÍZKÉHO VÝCHODU A AFRIKY
KŘIVOPANNA
CELTŮVA 20, CZ-11000, PRAHA 1

„Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.“

Mgr. Terezie Dubinová /



PODĚKOVÁNÍ

Na prvním místě bych chtěla poděkovat svému školiteli, panu profesorovi Vladimíru Sadkovi, paní docentce Jiřině Šedinové, a panu profesorovi Jaroslavu Oliveriovi, za laskavou a obětavou pomoc a radu při psaní této práce. Děkuji vám za důvěru.

Dále bych chtěla poděkovat svým rodičům a rodičům svého manžela za pomoc při péči o děti. Opravdu jsem ji potřebovala.

Svým rodičům také děkuji za vzor, který v nich nacházím: žít slušným životem a stále se učit, mít radost z poznání a uplatňovat jej v životě. Děkuji vám, že si vás mohu hluboce vážit.

Ze srdce děkuji přítelkyním, se kterými sdílím „červený stan“: Kláře Novákové, Blance Mrázkové a Věrce Hlávkové. Není nad to mít se s kým pořádně zasmát i vyplakat a vést upřímné, otevřené rozhovory. Díky.

Děkuji PhDr. Heleně Šalátové, psycholožce a psychoterapeutce, ženě s hlubokým vhledem, pronikavým intelektem a ostrým jazykem. Její vpravdě šokové terapie vděčím za odvahu respektovat a léčit volání své duše.

Děkuji Mgr. Kateřině Kramolišové, psycholožce a psychoterapeutce, zabývající se spiritualitou Bohyně. Její kurzy mi pomohly naučit se více respektovat moudrost svého těla.

Děkuji Petru Balcarovi za technickou pomoc při psaní práce. Počítač je úžasný vynález, ale někdy poněkud nevyočitatelný... Dítě Dlouhé děkuji za nové přátelství a zprostředkování důležitých knih!

Bez pomoci a podpory mého manžela by tato práce vůbec nevznikla. Po pravdě řečeno, nebýt jeho, nevznikl by ani důvod, proč po tři roky její téma studovat a psát...Jemu patří mé nejhlubší díky.

VĚNOVÁNÍ

Tuto práci – a vše , co jsem při jejím tvoření nabyla – s láskou věnuji svým dvěma nelítostným učitelkám, dcerám Klárce a Alžbětce. Buďte trpělivé, veselé a čestné, neublížujte sobě ani nikomu jinému, a plňte si své sny – v rámci možností. Ať vás chrání Šechína – Boží Přítomnost - po všechny dny vašeho života, i po něm.

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ „*Wa-jivra Elohim et-ha-adam be-calmo, be-celem Elohim bara oto, zachar u-nqeva bara otam.*“ **1M1:27**

„Ženě řekl: „Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout.“ „*El-ha-išša amar, harba arbe 'iccvonech we-heronech, be'ecev teldi vanim, we-el-išech tešugatech, we-hu jimšol-bach.*“ **1M3:16**

„Já jsem svého milého, on dychtí jen po mně.“ „*Ani le-dodi we-'alaj tešugato.*“
Píseň písní 7:11

„Zlá žena, to je špatně upevněné volské jho, kdo ji chce ovládnout, je jako ten, kdo chytá štíra....Smilná žena se pozná podle vyzývavých pohledů, podle záblesku svých očí...Půvab ženy je potěšením pro jejího muže a její schopnosti osvěžují jeho kosti. Darem od Hospodina je žena tichá, ničím nelze zaplatit její ukázněnou duši....Lepší je špatnost muže než dobrota ženy, je to žena, kdo přivádí do hanby a zneuctění.“ **Sírachovec 26:7,9,13-14 a 42:14**

„Ženy jsou lid sám pro sebe.“ „*Našim am le-'acman.*“ **BT traktát Šabbat 62a**

„Všechny ženy světa žijí ve skrytém tajemství Ženské Boží Přítomnosti.“ „*Šchinata kol noqvej de-'alma qajjmin be-sitraha.*“
Zohar (Kniha Záře) I 228b

„Bůh oddělil světlo od tmy. Mužský princip byl představován světlem a ženský princip temnotou. Následně se (oba principy) spojily a vytvořily jednotu...Oba jsou si rovni, neboť není světla bez temnoty a není temnoty bez světla.“
Zohar (Kniha Záře) I 32a

„Bůh má Ženskou Přítomnost. Tato Ženská Přítomnost je ve vyhnanství. Dokud ji nezachráníme a nepřivedeme ji domů, aby spočinula uvnitř nás, nebude celý svět zachráněn.“
Lynn Gottlieb, rabínka konzervativního směru judaismu

„Jako analytička jsem se setkala s mnoha lidmi, kteří cítili, že nejsou milováni, či dokonce že nejsou hodni toho, aby byli milováni. Mnozí schopnost milovat druhého člověka zcela ztratili. Viděla jsem, že majetek či moc s sebou nese jen falešnou naději na seberealizaci. Povšimla jsem si, že duchovní hledání v rámci struktur organizovaného náboženství vyústilo u některých lidí ve zmatek, konflikty, vinu a beznaděj. Tento vnitřní neklid se projevoval různými způsoby. Někdo mi řekl: „Cítím se vnitřně prázdný.“ Jiný: „Můj život nemá smysl, prostě jen přežívám“, a další „Mé tělo je mrtvé“, nebo dokonce „Má duše je mrtvá.“ Tyto výroky jsem nevyhnutelně začala spojovat se svým výzkumem: pátrala jsem, jaký mají vztah k otázkám, které mě trápily. Pochopila jsem, že tu vše pronikající prázdnotu, na kterou si lidé stěžovali, by bylo možno vysvětlit jako ztrátu vztahu k bohyni (obnovující život, přinášející lásku, vášeň a plodnost) a smyslné kněžce, lidské ženě, přenášející atributy bohyně do všedního života. Spojení s důležitou vrstvou instinktivního života – radostí, krásou a tvůrčí energií sexuality a spirituality – bylo ztraceno.“

Nancy Qualls-Corbett, jungiánská psychologka, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“

OBSAH

ÚVOD.....	7
ČÁST I. : METODOLOGIE.....	9
1. NÁSTIN HISTORIE FEMINISTICKÉ BIBLICKÉ KRITIKY	9
2. SOUČASNÉ VÝKLADOVÉ STRATEGIE.....	11
3. TERMÍN „PATRIARCHÁT“	12
4. FEMINISTICKÁ BIBLICKÁ KRITIKA	14
5. ŽIDOVSKÝ FEMINISMUS.....	20
6. PŘÍSTUP AUTORKY PRÁCE.....	24
7. TRANSKRIPCE HEBREJSKÝCH TEXTŮ:.....	27
8. POUŽÍVANÉ ZKRATKY:.....	28
ČÁST II. : INTERPRETACE BIBLICKÝCH POSTAV A PŘÍBĚHŮ	29
1. ADAM A LILIT – CHAWA RIŠONA	29
2. ADAM A EVA.....	42
3. PRAMATKY: SÁRA, REBEKA, RÁCHEL, LEA	73
4. DINA.....	102
5. TÁMAR, JUDOVA SNACHA	112
6. MOJŽÍŠOVY ŽENY: PORODNÍ BÁBY, MATKA, SESTRA A EGYPTSKÁ PRINCEZNA.....	118
7. CIPORA	124
8. MIRJAM	131
9. KOZBI	140
10. DCERY SELOFCHADOVY	144
11. RACHAB	149
12. DEBORA A JÁEL.....	154
13. JIFTÁCHOVA DCERA	159
14. CHANA	164
15. DAVIDOVY ŽENY: ABIGAJIL, MÍCHAL, BATŠEBA	169
16. TÁMAR, DAVIDOVA DCERA.....	194
17. RÚT	199
18. ESTER	207
19. PÍSEŇ PÍSNÍ.....	219
20. PŘÍSLOVÍ.....	231
21. PROROCI	246
ČÁST III. : ŽENSKÉ BOŽSTVÍ V BIBLI A DNES.....	269
1. ŽENSKÉ BOŽSTVÍ: STAROVĚKÉ BOHYNĚ	269
2. TĚLO ŽENY V KULTU BOHYNĚ A V KULTU BOHA	277
3. ŽENSKÉ BOŽSTVÍ: ŠECHÍNA.....	288
ZÁVĚR.....	294
BIBLIOGRAFIE.....	298

ÚVOD

Tato práce si klade za cíl:

- informovat o procesu přeměny uvnitř judaismu, konkrétně přeměny interpretace ženy a ženského prvku v zásadním dokumentu judaismu - Tanachu,
- poukázat na začlenění této přeměny do širšího procesu transformace ženského prvku v universálním Vědomí a následně ve vědě (feministická teologie a biblistika) a v reálném každodenním životě dnešních lidí,
- a zároveň k této přeměně přispět.

Tradiční judaismus byl (a v ortodoxním směru dodnes je) monoteistickým patriarchálním náboženstvím, tj. náboženstvím vyznávajícím víru v jediného boha (Boha), se kterým uzavřeli výlučnou smlouvu praotcové – patriarchové. Podmínky, požadavky a důsledky této smlouvy byly postupně zachyceny písemně a kanonizovány: podle přesvědčení náboženských vůdců izraelského lidu je autorem textů Bůh a tyto jsou tudíž absolutní, věčné a neměnné.¹

Texty vyjadřovaly nejen náboženský a duchovní, ale také politický a sociální postoj své doby.² Kanonizovány byly v 1.století n.l. Od té doby se náboženská, politická i sociální situace mnohokrát změnila. Radikální proměnu judaismus prodělává zejména od 18.st., kdy dochází k rozpadu jeho tradiční jednoty a štěpení na mnoho směrů více či méně s tradicí spjatých. Židé, dědici starověkých Izraelitů – „synů Izraele“, si dnes většinou sami vybírají, jakým životním stylem chtějí žít a do jaké míry přijmou (či nepřijmou) duchovní dědictví svého lidu.³ Situace se také radikálně změnila mj. v oblasti lidských práv, a to je okamžik, který nás zajímá. Zatímco v tradičních patriarchálních společnostech normativním občanem byl a je muž a žena měla podřadné, neplnoprávné postavení, v současné západní demokratické společnosti jsou si před zákonem žena a muž rovni. Rovnoprávnost postupně proniká do všech oblastí života a je měřítkem vyspělosti demokratické kultury té které země. Tento trend považujeme za správný a spravedlivý: nastoluje přirozenou rovnováhu partnerství obou pohlaví, která byla drasticky narušena po uplynulých zhruba pět tisíciletí lidské civilizace.⁴

Tato sociální skutečnost má ovšem dopad na tradiční monoteistická patriarchální náboženství: judaismus, křesťanství a islám. My si budeme všimnout tradičního pohledu na ženy v judaismu, a to především prostřednictvím tradičních rabínských komentářů biblických textů, a porovnáme tento pohled s dnešním postojem žen, které díky zrovnoprávnění pohlaví vstoupily do procesu interpretace a přinášejí změnu představovanou ženským pohledem na

¹ České označení „Bible“ je zavádějící, neboť označuje jak knihy Tanachu, tak knihy „Nového Zákona“ (lépe „Nové Smlouvy“). Označení „Starý Zákon“ nebudeme používat, neboť termín považujeme za ideologicky zaujatý. Pro označení textů bychom rádi používali výlučně hebrejský termín Tanach, případně překlad anglického „the Hebrew Bible“ – „hebrejská Bible“, ale s ohledem na časté používání slovního spojení „biblické texty“ (pro zdůraznění různorodosti a skladby Tanachu) a s ohledem na čerpání poznatků i z prací křesťanských feministických biblistek a teoložek, budeme termín Bible používat.

² Přesnější by bylo napsat „svých dob“ – časové rozpětí je široké od zhruba 10.st.př.n.l. do asi 2.st.př.n.l. Některé ústně tradované materiály jsou jistě staršího původu.

³ Podruhé zde volím termín „lid“ místo „národ“. Termín „národ“ je v případě Židů zavádějící: dodnes není jednoznačně vyřešena otázka židovské identity. Jde o náboženství, nebo národnost? Tj. je židovství duchovně-náboženskou či geneticky-etnickou příslušností k celku? Otázka je diskutována a nejednoznačně právně řešena v samotném židovském státě – Izraeli. Budu používat termín „lid“, přestože je v českém prostředí jazykově ideologicky zatížen (vláda totalitního režimu 1948-89). Dále budu používat termín „Izraelité“, abych rozlišila mezi starověkým izraelským národem a dnešními obyvateli relativně mladého státu Izrael - Izraelci.

⁴ Problematičnost přesných časových údajů zná každý, kdo se zabývá starověkými dějinami. Přejímám tvrzení většiny feministických historiček, že k narušení civilizačních celků, jejichž kultura byla více partnerská a uctívala ženský princip Božství, a k jejich postupnému nahrazování mužskými bohy a následně sociálními represemi vůči pozemským ženám, došlo v průběhu 4.-3.tisíciletí př.n.l. K dataci více část I. kap. „Termín patriarchát“ a část III. kap. I „Ženské Božství: starověké bohyně“, odstavec „Změna důrazu ze ženského na mužský princip“.

tyto texty. Domníváme se, že právě tímto porovnáním vynikne měnící se skutečnost: čtenář má možnost sám ocenit či odsoudit předložené pohledy, není mu nucen jednostranný pohled. Na druhou stranu autorkou těchto řádků je žena, která se ztotožňuje s požadavky a výsledky hnutí za rovnoprávnost žen, a přes veškerou úctu, kterou cítí k moudrosti, vzdělání, hloubce pohledu, bystrosti a zbožnosti rabínů - tradičních židovských učenců, vítá jako nezbytné zapojení žen do procesu interpretace biblických textů a jejich kritiky, neboť tradiční interpretace byly často pro ženy nespravedlivé, jednostranně zaujaté, ponižující, nepoučené znalostí ženské osobnosti, shrnuto feministickým termínem „sexistické“.

Práce je rozdělena do tří částí. **V první části** se budeme zabývat feministickou metodologií, tj. přístupem feministických vědkyň, biblistek, historiček, literárních teoretiček, atd., k textu Tanachu, jejich východisky, předpoklady a kritikou. Rabínské „metodologii“, tj. způsobu výkladu textů Tanachu, metodám a pravidlům, se v této práci věnovat nebudeme: dělali jsme to v práci diplomové, na niž tímto odkazujeme. V diplomové práci jsme se také zabývali základní charakteristikou náboženské literatury judaismu (Tanach, midrašim, Mišna, Gemara, Barajta, Tosefta, Talmud, aj.), jejíž znalost je nutná pro pochopení způsobu práce rabínů, zvláště pro pochopení dodnes nepřerušované tvůrčí práce s biblickým textem, jejímž výsledkem je náboženské právo – *halacha*.⁵

Ve druhé, stěžejní části práce se budeme věnovat interpretaci ženských biblických postav a jejich příběhů očima tradičních i feministických komentářů.

Ve třetí části se vrátíme k některým ženským tématům: domníváme se, že bližší pohled na vývoj jejich pojetí a chápání nám pomůže pochopit proces změny odehrávající se v základních kulturních vzorcích (paradigmatech) židokřesťanské kultury, jíž jsme příslušníky. Tato témata dnes leží v ohnisku změny nově se probouzejícího ženského (sebe)vědomí, nebo přímo – nebojme se říci – ženské síly a jejich pochopení nám může pomoci léčit zranění partnerských vztahů a archetypů mužství a ženství v našem individuálním i v kolektivním universálním vědomí (Vědomí). Nové pojetí těchto témat je také důležité při vytváření nové tváře judaismu, jak ji představují směry judaismu uznávající rovnost žen. Zároveň tedy budeme hovořit o způsobu, jakým židovské ženy formují dnešní judaismus. Vedle feministické židovské odborné literatury nám zde pomůže i literatura věnující se předhebrejským blízkovýchodním starověkým kulturám: moderní ženská spiritualita totiž vesměs není žádnou novinkou, nýbrž návratem ke kořenům ženského Božství, znovuoobjevováním ženských kvalit a principů, které ve starověku představovaly bohyně.

Přáli bychom si, aby tato práce měla hodnotu nejen informační. Padlo zde již důležité slovo „léčit“: rádi bychom, aby práce přispěla k léčení bolestí způsobených nespravedlností androcentrického sociálního, politického i psychologického kulturního paradigmatu. Rovnosti práv pohlaví jsme již dosáhli: nyní je čas léčit mysl a duši. Doba, ve které žijeme, je dobou transformace, rozpadu starých struktur a chaosu před vytvořením a upevněním struktur nových. Ve víru společenských změn se zdá, že jedinec nemá sílu a možnost do bolestného transformačního procesu zasáhnout: naopak se často stává jeho obětí. Pravdou však je, že může usilovat o změnu vlastní osobnosti a vlastního náhledu na skutečnost. K tomu neodbytně patří léčení starých zranění. Potom snad budeme schopni podívat se na (svoji) tradici jistě kriticky a s výhradami, možná se s ní i rozejít, ale zároveň ji s úctou uznat jako své kořeny a pochopit, že mužský Bůh a ideologie jeho (často samozvaných) pozemských mluvčích byla jen formou duchovnosti odpovídající historické, kulturní a sociální situaci. Nepochybně ji lze změnit.

⁵ Terezie Hanzlíková, „Interpretace vybraných starozákonních pasáží magického charakteru v komentáři rabi Šelomo Jicchaka zv. Raši“, diplomová práce, obor hebraistika, FF UK Ústav Blízkého Východu a Afriky, 1996. Zvl.část I. „Stručná charakteristika biblické a pobiblické literatury do doby Rašihovo“ str.3-17, a část II. „Metody exegze“ str.18-30.

ČÁST I.: METODOLOGIE

1. NÁSTIN HISTORIE FEMINISTICKÉ BIBLICKÉ KRITIKY⁶

Ojedinelé ženské hlasy protestující proti podřízenému postavení ženy v židokřesťanské kultuře se čas od času ozývaly v průběhu dvou tisíc let. Kolébkou ženské (feministické) biblické kritiky jsou však až Spojené státy americké, země, která se přes všechny problémy a rozpory, silné náboženské kořeny a etnickou i kulturní rozmanitost stala státem usilujícím o rovná práva všech svých občanů. V 19.století zde probíhal boj žen za volební právo a zrušení otroctví. V 90.letech 19.století vydala přední ženská aktivistka **Elizabeth Cady Stanton** „Ženskou Bibli“ („*The Woman's Bible*“), překlad Bible a komentáře jejích částí z feministického hlediska. Stanton Bibli tvrdě zkritizovala jako zdroj i oporu patriarchálního postoje společnosti vůči ženám.⁷ Volební právo bylo vybojováno, rozruch kolem biblické kritiky postupně utichl a po několik desetiletí nastalo relativní ticho. V roce 1949 vyšla kniha francouzské autorky **Simone de Beauvoir** „Druhé pohlaví“ (angl.překlad „*The Second Sex*“), na kterou odkazuje většina feministických autorek jako na svůj zdroj a inspiraci. Dá se říci, že poválečná situace nahrávala kritickému vystoupení žen proti stávajícímu sociálnímu uspořádání: Beauvoir však nezůstala ve své analýze na povrchu sociální reality. Poukazuje na skutečnost, že židokřesťanský patriarchální způsob vnímání světa prostoupil všechny oblasti života a myšlení. Muž je v židokřesťanské kultuře chápán jako normativní bytost, žena (a její způsob vnímání, cítění a myšlení) je chápána jako „*the Other*“, zcela „jiná“, odlišná, a to v negativním smyslu slova. Podle Beauvoir v pozadí tohoto pojetí stojí teologická interpretace Boha v mužském rodě a muže jako bytosti stvořené „podle Jeho obrazu“. V dubnu roku 1960 vyšel v časopise „*Journal of Religion*“ článek **Valerie Saiving Goldstein** „*The Human Situation. A Feminine View*“, ve kterém poukazuje na skutečnosti, že „lidská zkušenost a zkušenost mužů, ač byly dlouho ztotožňovány, nejsou totožné⁸“: pohled žen a jejich životní zkušenosti jsou jiné a ženy se dožadují svého slyšení. V roce 1963 vyšla kniha „*Feminine Mystique*“ americké (židovské) autorky **Betty Friedan**, ve které kritizuje uzavření ženy výlučně do světa rodiny, péče o děti a domácnost, a její oddělení od vnějšího světa – veřejného prostoru. Ženy nemají na tento prostor vliv, nepodílejí se na tvoření sociálních zákonů a pravidel a tyto jsou potom vůči nim diskriminační a neodpovídají ženskému pohledu na svět. Skutečný rozmach feministické vědy, včetně teologie a biblistiky, nastal v 70.letech 20.století. Dle slov Pamely Milne šlo již o „profesionálky“, tj. vystudované a vzdělané ženy, které používaly vědecké nástroje a metody, např. filologii, lingvistiku, archeologii, historicko-kritickou metodu, literárně-kritickou metodu.⁹ Vesměs šlo o vědkyně z křesťanského zázemí: samy židovské feministické teoložky přiznávají, že právě křesťanské biblistiky pro ně byly inspirací a impulzem k formování židovské feministické kritiky. Za průkopnice feministické biblistiky jsou považovány **Mary Daly** („*Beyond God the Father: Towards a Philosophy of*

⁶ Přehled vývoje feministické biblické kritiky uvádí mnoho autorek. Čerpali jsme mimo jiné z těchto publikací: Jana Opočenská, „Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie“, Kalich Praha 1995, Sylvia Barack Fishman, „Changing Minds. Feminism in Contemporary Orthodox Jewish Life“, The William Petschek National Jewish Family Center of the American Jewish Committee, N.Y. April 2000, Judith Plaskow, „Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective“, HarperSanFrancisco, N.Y.1990, Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach“, Harvard University Press 1992, Athalya Brenner, Carole Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies“, Sheffield Academic Press 1997.

⁷ Kritiku Elizabeth Stanton a Simone de Beauvoir zmíníme také v části II., kapitola 2 „Adam a Eva“.

⁸ Jana Opočenská, „Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie“, str.20.

⁹ Pamela J.Milne, „Toward Feminist Companionship: The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism“, str.39-60, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible...“.

Women's Liberation" 1973, „*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*" 1979), **Rosemary Radford Ruether** („*Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Traditions*" 1974, „*Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*" 1983, „*Womanguides*" 1985), **Elizabeth Schussler Fiorenza** („*Bread Not Stone*" 1984, „*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*" 1983), **Phyllis Trible** („*God and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology*" 1978, „*Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*" 1984). 70.a a 80.léta jsou obdobím formování feministické vědy: diskusí a názorových střetů, vytváření a prověřování metodologie, tříbení přístupů, obhajování práva na existenci.

Pod vlivem křesťanské feministické bibliistiky se formuje i židovská feministická kritika judaismu. Za průkopnice jsou považovány **Judith Plaskow, Rachel Adler, Paula Hyman, Deborah Moore, Lynn Gottlieb, Blu Greenberg** a další.¹⁰ Judith Plaskow popisuje začátky ve stati „*Lilith Revisited*"¹¹: Jako Židovka se roku 1972 zúčastnila křesťanské konference v Grailville na téma „*Women Exploring Theology*" („Ženy zkoumají teologii"). Jak říká, bylo to období, kdy se zvedala vlna ženského sebeuvědomění (*consciousness raising*). Na závěr intenzivního týdne diskusí a dílen Plaskow napsala (resp. „přepsala") příběh o Lilit:¹² při jeho psaní použila několik křesťanských termínů (*mission, grace, conversion*), neboť v takovém prostředí se pohybovala. Teprve v průběhu 70.let se dokázaly židovské feministky osamostatnit na poli teologie (termín judaismu nepřilíží vlastní) a biblické kritiky: výrazem tohoto osamostatnění byl sborník editorek **Carol Christ a Judith Plaskow** „*Womanspirit Rising*" roku 1979. (O deset let později následoval sborník stejných editorek „*Weaving the Visions*"¹³.)

V březnu 1972 skupina žen konzervativního směru judaismu sama sebe označující za skupinu „*Ezrat Našim*" předložila rabínskému orgánu (*the Rabbinical Assembly*) dokument „*Call for Change*". V únoru 1973 se v N.Y.City konala první „*National Jewish Women's Conference*" na téma „*Role žen v židovském životě*". O rok později byla založena „*Jewish Feminist Organization*", a přestože se v roce 1976 na státní úrovni rozpadla, místní skupiny pokračovaly ve své činnosti. Lynn Gottlieb zakládá divadelní skupinu *Bat Kol*, která dramatem a pohybem interpretuje biblické příběhy a osudy jejich ženských hrdinek. Judith Plaskow zakládá „*Journal of Feminist Studies in Religion*", pobízí k vytváření ženských studijních kroužků, ženských společenství a komunit. V 70.letech také dochází k první ordinaci ženy za rabínku v reformním judaismu (1972 Sally Priesand), následuje ji první rekonstrukcionalistická rabínka (1974 Sandy Eisenberg Sasso), ve Velké Británii rabínka

¹⁰ Informace o počátcích a vývoji židovské feministické teologie čerpáme z publikací: Ellen M.Umansky. „*Women in Judaism: From the Reform Movement to Contemporary Jewish Religious Feminism*“, str.333-354, in: Rosemary Radford Ruether, Eleanor McLaughlin (eds.), „*Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*“. Simon and Schuster. N.Y.1979, Ellen Umansky, „*Feminism and the Reevaluation of Women's Roles Within American Jewish Life*“, str.477-494, in: Y.Yazbeck Haddad, E.Banks Findly (eds.), „*Women, Religion and Social Change*“, State University of N.Y. Press, Albany, 1985, R. T.Alpert, S.Levi Elwell, S.Idelson (eds.), „*Lesbian Rabbis. The First Generation*“, Rutgers University Press 2001, internetové stránky www.jewishvirtuallibrary.org, www.jwa.org/feminism (Jewish Women's Archive).

¹¹ J.Plaskow, „*Lilith Revisited*“, 1995, str.425-430, in: K.E.Kvam, L.S.Scheuring, V.H.Ziegler (eds.), „*Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*“.

¹² Viz. dále část II. , kapitola I. „Adam a Lilit – Chawa Rišona“.

¹³ K tomuto osamostatnění došlo mj. i kvůli antisemitismu, který se koncem 70.let vynořil v některých pracích křesťanských feministických biblistek. Tyto interpretují judaismus jako silně patriarchální náboženství, přičemž Ježíš měl být jeho reformátorem i v oblasti postavení ženy, kdy usiloval o její osvobození. Podle této interpretace se pozdější křesťanská církev vrátila k patriarchálním hodnotám judaismu, tj. „čisté“ křesťanství není patriarchální. Tento názor byl židovskými feministickými teoložkami důkladně analyzován a vyvrácen, v některých kruzích křesťanského feminizmu však dodnes přetrvává. V židovském prostředí tento antisemitismus často vedl k upevnění židovské identity feministek původně židovství odcizených. Viz. např. Ellen Umansky, „*Feminism and the Reevaluation...*“, str.478.

progresivního judaismu. Lynn Gottlieb, konzervativní rabínka, byla po dlouhém úsilí a opakovaném odmítání ordinována roku 1981 („odvážnými“ rabíny Zalmanem Schachterem, Everettem Gendlerem a Šlomo Carlebachem).¹⁴

Situace židovských i křesťanských feministických vědkyň nebyla jednoduchá: jejich práce byla bojkotována, příspěvky nebyly přijímány na konferenci ani do existujících odborných časopisů, nebyly přijímány na akademické posty. „Malestream“ (termín E.Schussler Fiorenza) tradičních, často ideologicky zaujatých akademiků jim rozhodně nevycházel vstříc. Postupně se dařilo hledat alternativní možnosti (např. příspěvky odmítnuté americkými odbornými časopisy bylo možné publikovat ve Velké Británii), společně s jinými směry feministické vědy (psychologie, historie, genderová studia) vytvářet nový sílcí proud kulturní změny. V 90. letech již feministická teologie a biblistika představuje etablovanou součást ženských studií: ve Spojených státech amerických vznikají katedry s tímto zaměřením, školy i university (*Hadassa-Brandeis Institute*, univerzita zaměřená na ženská/genderová a židovská studia). Evropská věda tento trend pomalu, neochotně, pod tlakem nutnosti následuje. Pro feministickou teologii a biblistiku je v tomto období charakteristická rozmanitost, mezioborovost a sekulární akademický přístup.

2. SOUČASNÉ VÝKLADOVÉ STRATEGIE¹⁵

Podle Heather McKay, feministické autorky balancují mezi feministickými ideály a tradičními (androcentrickými) formami racionálního myšlení/vyjadřování vstřípeného jim jejich androcentrickým vzděláním: „*They are torn two ways.*“¹⁶ McKay rozděluje přístupy k Bibli následovně:

Reaktivní, tj. reagující pozice:

1. Loajalistické přístupy: Představitelky se snaží biblický text bránit: věří, že Bible je „slovo Boží“, a proto *musí* být uplatnitelné a živoucí pro všechny (*life-affirming for all creation*). Jestliže tuto skutečnost interpretace neodhalila, metoda čtení je chybná a měla by být nahrazena jinou.

2. Sublimacionistické (zjemňující, přeměňující) přístupy: Podle představitelky těchto přístupů Bible ve skutečnosti obsahuje svědectví o Božství jako Věčném Ženství a původním matriarchátu Izraele (dle Marsman). Podle McKay se představitelky tohoto přístupu vyhýbají střetu s dědictvím patriarchálních textů (a jejich nespravedlivého dopadu na sociální realitu) a raději unikají do oblasti symbolického světa, kterému přikládají větší důležitost (v křesťanství např. adorace postavy Panny Marie, v judaismu důraz na vysoké ocenění

¹⁴ Židovský feminismus označuje Ellen Umansky za „amorfní“ (beztvarý). Naráží tím patrně na skutečnost velké různorodosti přístupů uvnitř judaismu k tématu ženy a jejích práv. (Různorodost je ostatně nejvýraznější vlastností judaismu.) Připomeňme, že judaismus dnes rozlišuje směr reformní (1. pol. 19. st., přenesen z Německa do USA, roku 1875 založena jeho škola Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion), konzervativní (také Německo 19. st., roku 1902 zakládá Solomon Schechter Jewish Theological Seminary, dnes hlavně v USA), rekonstrukcionalistický (1935 vzniklý odštěpením od konzervativního směru, spojený s postavou rabi Mordechaje Kaplana), progresivní (1. pol. 20. st., Leo Baeck, Evropa), liberální (zač. 20. st., Lily Montagu, USA). Feministické vědkyně jsou často aktivistkami jednotlivých směrů judaismu: jejich přístup je proto různý. Společný je jejich požadavek plné účasti žen v náboženském i praktickém životě komunity a odstranění diskriminace žen v některých oblastech náboženského práva (svědectví žen, rozvod, vzdělání apod.), rozcházet se mohou v míře požadavků na transformaci judaismu a jeho ústředních kategorií (kterými jsou dle Judith Plaskow „Bůh, Tóra, Izrael“).

¹⁵ Název kapitoly (Current Exegetical Strategies) přebíráme od Heather McKay, „On the Future of Feminist Biblical Criticism“, str. 69. Přehled čerpáme z: H. McKay, „On the Future of Feminist Biblical Criticism“, str. 61-83, in: A. Brenner, C. Fontaine (eds.), „Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies“. Viz. také Jana Opočenská, „Zpovzdálí se dívky také ženy. Výzva feministické teologie“, a Hennie J. Marsman, „Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East“, Leiden 2003.

¹⁶ H. McKay, „On the Future...“, str. 69.

božského Ženství ztělesněného Šechínou v židovské mystice kabale, bez ohledu na mizivý ohlas tohoto učení na reálnou situaci židovských žen). (Např. Gerda Weiler).

3. Revizionistické (o opravu usilující) přístupy: Představitelky tohoto přístupu považují patriarchát pouze za historickou záležitost: lze jej oddělit od biblického textu. Biblické texty samotné nemusí být nutně misogynické: jsou to jejich následné (mužské) interpretace, které je patriarchalizují. Příkladem takového přístupu je projekt „depatriarchalizace Bible“ biblistky Phyllis Trible („*Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*“, in: „*Journal of the American Academy of Religion* 12“, pp.39-42) vycházející z předpokladu, že nepatriarchální boží skutečnost lze v Bibli rozeznat a oddělit tak skutečné „Boží Slovo“, které nemá diskriminační charakter.¹⁷

4. Liberacionalistické přístupy: Tvrdí, že biblické texty, které upírají ženám rovnoprávnost, nejsou božího původu a neodrážejí Božství. Texty o zaslíbení a budoucí svobodě je nutno upravit (*adapt*) tak, aby se vztahovaly na osvobození (*liberation*) obou pohlaví, všech lidí. (Např. Rosemary Radford Ruether. Marsman ztotožňuje přístup liberacionalistický a inkluzivistický a připojuje Athalyu Brenner a Fokkelen Van Dijk-Hemmes).

Proaktivní, tj. aktivnější, samostatnější pozice:

1. Odmítající přístupy: Představitelky těchto přístupů autoritu biblických textů odmítají a snaží se formulovat postkřesťanskou (postžidovskou) víru, která by představovala odpovídající vedení a modelové role pro osobní a rodinné životy žen. (Např. E.Cady Stanton, Mary Daly, Daphne Hampson, Carol Christ, Naomi Goldenberg). Jsou zde ale i představitelky, které sice autoritu biblického textu pro dnešní ženy odmítají, zároveň si ale uvědomují jejich setrvačnou platnost v psychice dnešních žen, a snaží se proto odhalit a popsat mechanismy, kterými se s ženami v textu manipuluje (např. J.Cheryl Exum).

2. Inkluzivistické přístupy: Představitelky volí takovou interpretaci, aby učinily ženu subjektem biblického poselství: hlasy žen mohou být slyšeny, i když v zastřené podobě, a to metodou inkluzivní (zahrnující) analýzy širšího kontextu textů o ženách v textech mužských autorů. (např. A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes).

V závěru tohoto jistě zjednodušujícího popisu McKay říká: Každá z metod přináší „hořkou pilulku, kterou exeget musí spolknout“. Sama se přimlouvá za „diskusi v atmosféře přátelské pro obě pohlaví“: za inspirativní budoucí směr považuje práce „postkřesťanské feministky“ Daphne Hampson kombinující etiku, politiku a spiritualitu se silným důrazem na vztahy lidství a dalších forem života na zemi (termín „*connectedness*“, „vzájemné spojení“).¹⁸

3. TERMÍN „PATRIARCHÁT“

V celé této práci budeme používat termín „patriarchát“, „patriarchální“. Proto si ujasněme, co máme tímto termínem na mysli.¹⁹

Termínu se začalo obecně užívat v sociologii a antropologii koncem minulého století k označení „společenské struktury, ve které je hlavou rodiny mužský rodič.“²⁰ Většina sociologů a antropologů 19.století se přiklání k názoru, že patriarchát jako vláda muže nad manželkou a matkou svých dětí byla původní a „přirozenou“ podobou vztahů v prvotních

¹⁷ Tento předpoklad byl podroben důkladné diskusi a nezdánka kritice s poukazem na skutečnost, že všechny biblické texty vznikaly v patriarchálním prostředí a jsou prostoupeny jeho sociálními hodnotami.

¹⁸ Jiné členění, ovšem pouze v křesťanském kontextu, uvádí Jana Opočenská, viz. kap. „Východiska feministické teologie“, str. 9-12.

¹⁹ Zasvěcený přehled původu, používání a chápání termínu „patriarchát“ podává Jana Opočenská, „Zpovzdálí se dívaly také ženy“ oddíl „Problém patriarchátu“, str.30-39. Odtud budeme také čerpat informace, není-li uvedeno jinak.

²⁰ Opočenská cituje „Dudenlexikon“, přebírá od Elisabeth Moltmann-Wendel. Český „Akademický slovník cizích slov“, II.díl, str. 575: PATRIARCHÁT: 1.historická forma rodového zřízení, v které má vedoucí úlohu otec.

lidských společenstvích. Odlišný pohled zastávala menšinová skupina vědců (inspirovaná bádáním J.J.Bachofena), přičemž někteří naopak prosazovali termín „matriarchát“ (autorita ženy – matky převyšuje autoritu otce) jako způsob uspořádání rodiny a společnosti před nástupem patriarchálního zřízení. Průkopnice feminismu se obou termínů chopily: termín „patriarchát“ potom používají k označení společenského zřízení, ve kterém jsou ženy a ženské složky reality (tělo, emoce a city, intuice, Příroda, péče, léčení, vnímání, neagresivní způsoby jednání, partnerské a nehierarchické struktury) podřízeny mužům, diskriminovány a neuznávány jako plnohodnotné. Ženy se stávají předmětem, věcí, kterou lze koupit, využít, prodat. Patriarchální společenská struktura se vyznačuje hierarchickým uspořádáním („mocenská pyramida“ Bůh – v křesťanství dále Ježíš – andělé – muži – ženy- děti- živočichové- rostlinstvo- země – chaos- zlo), mocenským řešením problematických situací (síla, agresivita, válka), dichotomickým vnímáním světa (dobro-zlo, tělo-duše, světlo-tma, řád-chaos, kultura-příroda, muž-žena, člověk-zvíře, veřejný-soukromý prostor). Podle Elizabeth Schussler Fiorenza je patriarchát „mnohem obsáhlejší skutečností než jen vládou mužů nad ženami. Je vícerozměrným sociálně-kulturním systémem, „pyramidou podřízenosti a vykořisťování“, ve kterém posléze několik mužů má moc nad jinými muži, ženami, dětmi, otrokyněmi, otroky a lidmi kolonizovanými.“²¹ Podle Ernesta Bornemana patriarchát zaujímá v dějinách lidstva poměrně krátké období (uvádí necelých 6 000 let). „Tehdy došlo k neblahému zvětšení lidství žen. Patriarchátu předcházely společenské útvary, v nichž byl zdůrazněn mateřský prvek. ...Tragédií patriarchátu je sebezničení muže jako výsledek pokusu učinit ženu svou otrokyní, zničení ženského sebevědomí, vymazání všech vzpomínek ženy na svou předpatriarchální minulost, blokování poznání, kým žena kdysi byla, kým dnes je a kým zítra opět může být.“²²

Feministickoteologické publikace z konce 80.let ukazují, že bádání a diskuse o patriarchátu se prohlubují a stávají se i sebekritickými. Křesťanská feministická teoložka Elisabeth Moltmann-Wendel říká: „...Ukončit patriarchát – to dnes víme – vyžaduje namáhavé, drobné, bolestivé a osvobodivé kroky...Zlo patriarchátu může být překonáno jen tam, kde lidé něco z něj objeví v sobě a jsou připraveni podstoupit bolestivý uvědomovací proces. To by znamenalo pro muže osobně si ujasnit vlastní modely myšlení a chování. Nadto by to znamenalo pro teologa uvědomit si, že jeho obraz Boha se zrcadlí v jeho obrazu člověka. To by znamenalo pro ženy objevit svůj podíl na patriarchátu, vystoupit, nepromítat už strach a bezmoc do mužů, církví a společností, nedělat je obětním beránkem, začít dvojí úlohu: uvědomovat si a odbourávat v sobě i mimo vlastní osobu rozdělení a tlaky k panování.“²³

Zatímco o existenci a charakteru patriarchátu panuje mezi feministickými vědkyněmi a vědci spíše shoda, různé názory panují na časovém zařazení patriarchátu a na příčiny a okolnosti vzniku, formování a upevňování jeho struktur.²⁴

V poslední době některé feministické vědkyně termín opouštějí jako nepřesný (svázaný se starověkou řecko-římskou společností, neodpovídající rozmanitosti a proměnlivosti židokřesťanské kulturní a sociální reality, apod.) a používají termíny jiné, např. „androcetrický, androcetristmus (*androcentrism*)“ (tj. muže a jeho zájmy do středu dění a pozornosti dávající).²⁵ Některé autorky používají vlastní terminologii.²⁶

²¹ E.Schussler Fiorenza, „Bread Not Stone“, cituje Jana Opočenská, „Zpovzdálí se dívky také ženy“, str. 34.

²² E.Borneman, „Das Patriarchat“, 1975, cituje J.Opočenská, „Zpovzdání se dívky také ženy“, str. 33. Zdůraznila T.D.

²³ Cituje J.Opočenská, „Zpovzdálí se dívky také ženy“, str.38-39. Zdůraznila T.D.

²⁴ Opočenská (str.31-32) uvádí časový model Sheily D.Collins: „Předpatriarchální kultura – před 4500 př.n.l., raný patriarchát 5000-600 př.n.l., vítězný patriarchát 600 př.n.l.dodnes.“ Jiné časové zařazení viz. např. Merlin Stone, „When God Was a Woman“, A Harvest Book, San Diego, New York, London 1976, Riane Eisler, „Číše a meč, agrese a láska aneb Žena a muž v průběhu stáletí“, Nakladatelství LN 1995.

²⁵ Např. Carol Meyers, „Recovering Objects, Re-visioning Subjects: Archaeology and Feminist Biblical Study“, str.274, pozn.8: „Bráním se používání termínu „patriarchální“ ve vztahu k hebrejské Bibli nebo starověké

4. FEMINISTICKÁ BIBLICKÁ KRITIKA

Na úvod této kapitoly ocitujeme slova katolické feministické teoložky Mary Hunt: „Hlavní změna (pod feministickým vlivem na náboženství) nespočívá v pohlaví Boha, ačkoli ženské zobrazování představ a symbolismus, stejně jako abstraktnější, bezpohlavní názory a teorie jsou důležité. Spíše je to myšlenka, že ženy nemají být pasivními konzumentkami náboženství, ale jeho aktivními tvůřitelkami...To signalizuje zásadní přechod hierarchického modelu s náboženskými odborníky...ve vedoucích pozicích k systému, kde ženy přejímají odpovědnost za vlastní náboženské životy.“²⁷

Právě touha aktivně tvořit svoji spiritualitu a mít tak vliv mj.i na její sociální dopad vede ženy jakéhokoliv vzdělání ke zkoumání a přehodnocování vlastní náboženské tradice. Feministické vědkyně pracují s biblickými texty jako se zásadním dokumentem židokřesťanské kultury a poukazují na jejich používání při formování žádoucí sociální pozice ženy.

Feministická kritika si všímá těchto skutečností:

PROBLEMATIKA AUTORITY:

Judaismus i křesťanství věří, že biblické texty mají charakter božího Slova, tj. jsou to texty inspirované Bohem JHWH, a tudíž nedotknutelné a nezměnitelné. Jejich obsah je pro věřící závazný. Židovská tradice dále pracuje s biblickým textem v procesu formulování náboženského práva (halachy): rabíni se ve větší či menší míře snaží autoritu Tanachu respektovat. Feministická kritika odmítá boží původ textů: pracuje s výsledky historické a literární kritické analýzy (pramenná hypotéza) či srovnávací literatury (starověký předněvýchodní literární kontext). Autory/redaktory biblických textů byli lidé, kteří texty psali/zpracovávali pod vlivem určité sociální, politické, náboženské i osobní situace. Texty dále mohly být psány nebo následně interpretovány v zájmu určité náboženské ideologie (patriarchální monoteismus): „Bible, ačkoliv obsahuje Boží Slovo, jím ve svém celku není, nýbrž je vyložena v historicky omezeném a kulturně podmíněném lidském jazyce.“²⁸ „(Carolyn Osiek tvrdí, že) biblická interpretace nemůže působit v izolaci od společenského a intelektuálního světa interpreta, a proto názor, že tradiční věda je nezaujatá (*value-free*) je jednoduše nepravdivý.“²⁹

PROBLEMATIKA AUTORSTVÍ:

Texty Tanachu byly psány muži, z mužského úhlu pohledu, a byly určeny mužům. „Nejen že bylo Písmo interpretováno dlouhou řadou mužů a provoláváno v patriarchálních náboženstvích: také jeho autory byli muži, bylo psáno v androcentrickém jazyce, odráželo mužskou náboženskou zkušenost, volilo a předávalo mužské náboženské vůdcovství.“³⁰

izraelské společnosti. Termín v sobě zahrnuje úsudky, které nemusí biblickému světu odpovídat.“ Julia Asher-Greve upozorňuje, že „otec“ (pater) nebyl autoritou v některých společnostech označovaných za patriarchální: např. moc sumerských a akkadských králů byla odvozena od jejich hrdinských skutků a vojenských schopností, tj. od jejich síly, nikoliv původu. J.Asher Greve, „Feminist Research and Ancient Mesopotamia: Problems and Prospects“, str.232, obě studie in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible“.

²⁶ Riane Eisler používá termíny „dominanční model společnosti“ s „potlačujícím postojem k moci“ a „partnerský model společnosti“ se „seberealizačním postojem k moci“. R.Eisler, „Číše a meč, agrese a láska aneb Žena a muž v průběhu staletí“.

²⁷ Polly Young-Eisendrath, „Ženy a touha“, Knižní klub 2001, str.183.

²⁸ Hennie Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, str.6-7. „Tóra hovoří jazykem lidí.“ Za připomenutí tohoto rabinského přísloví děkuji prof. Vladimíru Sadkovi.

²⁹ Adele Reinhartz, „Feminist Criticism and Biblical Studies on the Verge of the Twenty-First Century“, str.33, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible“. Viz. dále „Problematika subjektivity a objektivit“.

³⁰ Elizabeth Schussler Fiorenza, in: H.McKay, „On the Future of Feminist Biblical Criticism“, str.67 pozn.23. Srovnej např. desáté přikázání „Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního...“ (2M20:17) „Universální“ etické pravidlo je ve skutečnosti určeno muži, nikde není psáno „nebudeš

Ženy v biblických textech jsou zachyceny z pohledu mužů: „...ženy v biblické literatuře jsou mužské konstrukty (*male constructs*). Jejich zachycení je výtvořem androcentrického (pravděpodobně mužského) vyprávění, odrážejí androcentrické ideje o ženách a slouží androcentrickým zájmům....Patriarchální literatura vylučuje, odsunuje na okraj a jinak podrobují ženy...I když by všemi autory Bible nebyli muži, světonázor, který biblická literatura vyjadřuje, je světonázor mužské nadvlády.“³¹

PROBLEMATIKA NÁBOŽENSKÉ IDEOLOGIE:

Bible je ideologickým dokumentem: byla kanonizována jako „text důkazu“ (*prooftext*) pro určité náboženské přesvědčení s cílem prohlásit jej za jediné platné a závazné. Jiné náboženské názory byly v biblických textech v negativní konfrontaci odsouzeny: zvláště horlivě byla odsuzována polyteistická náboženství, jež vyznávala i ženská božstva. Paradoxně tato konfrontace potvrzuje přítomnost těchto náboženství a vyznávání jejich kultu (včetně kultu bohyně Ašery jako ženské partnerky mužského boha JHWH) v izraelské společnosti jistě až do 6.st.př.n.l. Feministické biblistky se ztotožňují s prosazujícím se požadavkem ideologicky nezaujatého studia soudobých náboženských proudů a mýtů starověkého Předního Východu či helenistického světa (zvláště tzv. „heretických“ tradic, např. gnose)³²

Mnoho feministických vědkyň poukazuje na skutečnost, že Bible je sice dokumentem patriarchální kultury, ale ke skutečnému prostoupení patriarchálních principů všemi oblastmi života došlo především v následných interpretacích těchto textů a při formulování náboženských dogmat. (V judaismu jsou za základní náboženská dogmata považována tvrzení, že Bůh je jeden, vyvolil si svůj lid Izrael, se kterým uzavřel smlouvu, a veškerý náboženský zákon vznikající interpretací Tanachu má stejně jako Tanach statut božského Slova: „pochází ze Sinaje“.) Dogmata, tvrzení formulující jediné správné duchovní stanovisko, byla vyslovována a kanonizována úzkou skupinou mužů „odborníků“, jejich účely a cíle byly často spojeny s mocenskými hierarchickými strukturami a měly vést k udržení určitého ideologického stavu, podřízení a duchovní nesvéprávnosti ostatních členů komunity/církve.³³

DŮRAZ NA SLOVO A PÍSEMNÉ ZÁZNAMY:

Židokřesťanská civilizace klade zásadní důraz na písemné záznamy a slovní vyjádření jako zdroje informací o životě předchozích generací. Tyto informace, svým charakterem nutně

dychtit po manželu své bližní“. Viz. A. Brenner, „An Afterword: The Decalogue – Am I an Addressee?“, str.255-258. in: A.Brenner (ed.), „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“.

³¹ J.Cheryl Exum, „Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives“, str.-9-11. Citace uvedena v: Carol Smith, „Challenged by the Text: Interpreting Two Stories of Incest in the Hebrew Bible“, str.131. in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies“.

³² H.Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, str.24. Tento trend vítá i např. Ondřej Stehlik, „Ugaritské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové“, Vyšehrad Praha 2003, na str.57. Ten také „radostně přitakává k pozvolna se utvářejícímu akademickému konsensu, který konstatuje, že židovské předexilní náboženství je genuiní součástí, podmnožinou a pokračovatelem náboženství kanaanského...a starozákonní biblické náboženství pak je podmnožinou – a pokračovatelem náboženství předexilního židovstva...“ Tam, str.58, pozn. 1. Feministická literatura k tomuto tématu je velmi početná. Tématu ženského Božstva v judaismu se budeme věnovat v části III.

³³ Kritiku vyjádřila např. Ryiah Lilith: „Přiklonila jsem se k pohanskému hnutí, protože postrádá dogma a autoritu a zdůrazňuje osobní odpovědnost každého za svůj duchovní vývoj a vyjádření. V kontrastu ke zjevným tajemstvím judaismu je hnutí Witchcraft tajným náboženstvím: jeho tajemství musí být prožito, aby jim mohlo být porozuměno. Student (an aspiring Witch) nejprve studuje s učitelem nebo celou řadou učitelů a učí se jeho/jejich způsobu dělání věcí, ale poté se oddělí, vytvoří si své vlastní rituály a vyvine svoji vlastní kosmologii a theologii (učení o Bohyni), aby vymezil osobní a naplňující duchovní praxi.“ Ryiah Lilith, „Challah for the Queen of Heaven“, str.90. in: Kate Bagley, Kathleen McIntosh (eds.), „Women’s Studies in Religion. A Multicultural Reader.“, Pearson Prentice Hall 2007.

selektivní a omezené, potom považuje za směrodatné a určující.³⁴ V momentě, kdy jsou z písemných záznamů vyloučeny informace o ženách a jejich životě, vzniká dojem, že ženy v dané společnosti byly druhořadými občany bez vlastních životů, jejichž osudy, názory a pocity nestojí za zaznamenání. Odtud feministický termín „*history*“ („jeho historie“, tj. historie muže) pro ideologicky podmíněný obraz, konstrukt a interpretaci historie vzniklé v židokřesťanském patriarchálním kulturním kontextu.³⁵

Nedostatek zpráv o ženách či přímých svědectví od žen samotných vedla feministické kritičky k rozvinutí metody „pozorného čtení“ (*close reading*) či přímo „čtení proti srsti“ (tak doslovný překlad z angl. „*reading against the grain*“): jejím úkolem je hledat ZA historickými zprávami, studovat nekonvenční prameny, hledat „selhání“ ideologických souvislostí v textu, sledovat, co text zamlčuje či naopak přehnaně rétoricky zdůrazňuje, apod. (Např.: Jestliže biblické zákony či jejich následné talmudické interpretace a inovace zakazují ženám účastnit se veřejného dění, musíme se ptát: Proč bylo podle názoru mužů nezbytné toto zakázat či přikázat? Znamená to, že ženy se ve veřejném prostoru původně pohybovaly. Čeho se ideologický a sociální establishment bojí, proč se jimi cítí ohrožen?)³⁶

PROBLEMATIKA PŘÍLIŠNÉHO DŮRAZU NA JAZYK A MYŠLENÍ:

Důraz na používání jazyka a písma vede ke conceptualizaci a zabstraktnění reálné skutečnosti.³⁷ Přílišný důraz na myšlenkové modely vede k odtržení funkce myšlení, zvláště logického racionálního uvažování, od ostatních lidských poznávacích funkcí, a následně k jejímu zbytnění, protěžování a přečeňování.³⁸ Svěbytný a plnohodnotný svět těla, instinktů, smyslu a citů zůstává nedoceněn, stejně tak i způsoby vnímání a poznávání světa, které tyto funkce používají (např. mýty). Plnoprávné hodnocení je zde nutností.³⁹

³⁴ Viz. např. datování „historie“ od momentu objevení prvního známého písma („Na počátku byl Sumer“). Písmo je ovšem pouze jedním ze způsobů komunikace, preexistující kultury mohly používat jiné způsoby. Písmo a jazyk jsou brány za měřítko „historičnosti“.

³⁵ „Co se týče historických období, víme nyní, že relativní neviditelnost ženských činností způsobená důrazem na jazykové, slovní informátory a psané zdroje není legitimním ukazatelem ženského podřízení v dynamice každodenních genderových vztahů.“ Carol Meyers, „Recovering Objects. Re-visioning Subjects: Archaeology and Feminist Biblical Study“, str.279. in: A.Brenner. C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible...“. Meyers v této citaci zároveň naráží na nesoulad rekonstruované historické a sociální reality žen a obrazu podávaného biblickými texty a jejich interpretacemi.

³⁶ Deborah Sawyer, „Women and Religion in the First Christian Centuries“, Routledge, London and N.Y.1996, úvod str.1-17. Charlotte Elisheva Fonrobert, „Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender“, Stanford University Press 2000. „Introduction“ str.1-14.

Sylvia Barack Fishman říká: „Judaismus je odlišný od mnoha dalších nábožensko-etnických typů identity, protože mužskou výlučnost definuje intelektualismus (*intellectualism defines male excellence*)...Mnoho ortodoxních Židů věří, že pouze ti, kdo znají židovské texty dostatečně dobře a čtou Talmud a Tanach s rabínskými komentáři v hebrejštině, mohou být považováni za ty, kdo znají slovo a vůli Stvořitele.“ S.B.Fishman, „Changing minds. Feminism in Contemporary Orthodox Jewish Life.“, str.15.

³⁷ „Naše kultura je kulturou analytického myšlení a abstraktních termínů...I naše analytické myšlení je prostoupeno metaforickou obrazností a původ mnoha abstraktních termínů je možné snadno odhalit v mytologické metaforice. Na tuto skutečnost však rádi zapomínáme, necháváme se omezovat stylem analytického myšlení a máme pak značné problémy s porozuměním mytologickému myšlenkovému světu...“ Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty...“, str.60.

³⁸ Podle jungiánské analytické psychologie člověk disponuje čtyřmi psychickými funkcemi: myšlením, citěním, intuicí a smyslovým vnímáním. Tyto funkce by měly být navzájem v rovnováze, člověk by je měl rozvíjet všechny, pouze tak může být harmonickou, celistvou osobností. Protěžování jedné funkce na úkor druhé vede k narušení osobnosti. Viz. např. Carl Gustav Jung, „Člověk a duše“, Academia 1995. Mnoho feministických kritiček se odvolává na jungiánskou psychologii, zvláště na témata archetypů, vědomí a nevědomí, mužské a ženské duše člověka. Viz. dále.

³⁹ Viz. např. slova O.Stehlika: „Ugaritáné, stejně jako jejich současníci, nahlíželi skutečnost spíše intuitivně. Na myšlenkovou reflexi reality nebyli ještě dostatečně vybaveni terminologicky (lingvisticky) ani filosoficky. Přesto se ve světě dobře orientovali. Užívali k tomu právě mytologie, která tak byla jejich myšlenkovým nástrojem k uchopení světa.“ „Ugaritské náboženské texty...“, str. 59. Zdůraznila T.D.

Zvláště nápadně se dichotomie mysli, rozumu a těla, smyslů, instinktů, citů na úrovni jazyka projevuje snahou abstrahovat a konceptualizovat tělesnou realitu. Předmětem feministické kritiky je především rozštěp těla a duše, následné vyšší ohodnocení duše, zapomenutí symbolického jazyka těla a jeho nahlížení vědomím jako něco co „máme“, nikoliv co „jsme“. Viz. např. jazyk rabínských diskusí, ve kterých jsou používány obraty z oblasti jídla a stolování pro sexualitu, nebo označování ženy a její anatomie obraty z oblasti domu a místnosti.⁴⁰

DICHOTOMIE TĚLA A DUŠE:

Je nepochybné, že jsme jak tělem, tak duší/duchem. Tato přirozenost však byla uchopena, postavena do protikladu a ohodnocena. Duše (víra, myšlení, spiritualita nebes, jiných světů než je náš hmotný „stvořený“ svět, posmrtného života) byla hodnocena pozitivně, tělo (sexualita, jídlo, péče, porod, tělesné pochody, nemoc, hmota, tento náš stvořený hmotný svět, spiritualita všedního dne) hodnoceno negativně.⁴¹ Podle mnoha feministických autorek dědictví tohoto přístupu neseme dodnes: v naší psychice jsou stále pevně zakořeněny myšlenkové vzorce o méněcennosti vlastního těla, hmotný stvořený svět (Příroda) je krutě zneužíván a drancován, většina občanů západní společnosti se ve vyhladovělé touze po věcech (nezakořeněna v posvátnosti hmoty a bez úcty k její moci a síle) stává obětí konzumerismu.⁴² Bible má na této skutečnosti zásadní podíl viny:

„Zatímco většina feministek nevěří v Boha, který trestá takovým způsobem (tj. dělá z žen a jejich těl oběti fyzického násilí), nemyslím si, že oběti násilí, které takto mluví („Byla jsem znásilněna, protože mne Bůh chtěl potrestat za mé hříchy“), to dělají bez opodstatnění. Četly své Bible a přitom vdechovaly toxické plyny patriarchálního etosu biblické tradice, zvláště co se týče tématu těl. „Teologické“ problémy, které vznikají faktem, že lidé jsou vtělení („mají tělo“), jsou řešeny v hebrejské Bibli a v Nové Smlouvě různě. Hebrejská Bible obsahuje více pohled na tělo jako na celek (tj. nerozděluje osobnost člověka na „duši“ a „tělo“, ale chápe je jako jednotu), ale hluboce se bojí ženských těl a sil spojených s plozením a krví. Apokalyptický pohled na svět Nové Smlouvy a potvrzení spasitele vtěleného do mužského (nikoliv ženského) těla způsobuje, že autoři přikládají ženské tělesnosti nižší hodnotu, a jejich antropologie vede k rozštěpu těla a duše....“⁴³ Odhalování tohoto podílu, léčení pocitu viny žen za jejich tělo, teologické přehodnocení tělesnosti, návrat k základní lidské zkušenosti , že

⁴⁰ Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, University of California Press 1993. Charlotte Elisheva Fonrobert se zabývá způsobem, jakým rabínský judaismus v talmudickém traktátu Nidda „přeměňuje krev a tělo na jazyk, analyzuje původ krve a skrvn. porodů, chtěných i nechtěných potratů“. V rabínských diskusích se postupně předmět diskuse – živoucí tělo konkrétní ženy – stává abstraktním pojmem („ta věc“), na jehož analýzu jsou používány myšlenkové logické nástroje. Posvátnost (menstruační) krve, krása a ojedinelost ženského těla, osobitost ženy, její city, pocity a intuice, nejsou vnímány jako plnohodnotný zdroj informací a předmět pokorné úcty. C.E.Fonrobert, „Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender. Stanford University Press, California 2000.

⁴¹ Judaismus nezapře své orientální kořeny: hebrejský jazyk i myšlení jsou konkrétní, tělesné, spjaté s každodenním životem. Dualismus duše a těla se silně projevuje až pod vlivem náboženské ideologie etického monoteismu (mužského) Boha, zvláště kněžského konceptu čistoty-nečistoty, posvátnosti-profánnosti, a pod vlivem cizích náboženství a filosofie (perský zoroastrismus, řecká filosofie) od 5.st.př.n.l. V křesťanství bylo „tělesné“ dědictví judaismu potlačeno ve prospěch misogynické abstraktní řecké filosofie: to vedlo k chápání těla a tělesnosti jako „nádoby hříchu“, k jeho potlačování a znehodnocování.

⁴² Působivým dokumentem o odcizení žen vlastnímu tělu a následném sebeublížení je kniha židovské dramatičky Eve Ensler, „(V)hodné tělo“, Jota Brno 2006. K problematice ničení hmoty-Přírody viz. Judith Plant (ed.), „Healing the Wounds. The Promises of Ecofeminism.“, New Society Publishers, Philadelphia, USA. Výstižný popis kořenů dnešní duchovní krize s ohledem na nerespektování božského Ženství (symbolizovaném v jungiánské psychologii nevědomím) viz. Rudolf Starý, „Podobnosti: Astropsychologická hermeneutika“, Sagittarius 2005, zvláště „Předmluva: návrat k vytěsněnému“ str.11-22 a „Sol et Luna: Návrat bohyně a návrat k bohyni“, str.29-54.

⁴³ Carole R.Fontaine, „The Abusive Bible: On the Use of Feminist Method in Pastoral Contexts“, str.88, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible...“.

totiž „já jsem tělo“, znovuzrození úcty k hmotnému světu a k Přírodě - to je dle feministických autorek cesta k léčení ran, které židokřesťanství tělu a hmotě uštědřilo, a k vytvoření nové rovnovážné celistvosti duše-těla.

PROBLEMATIKA PŘEKladU:

Tuto problematiku zná každý, kdo se zabývá biblickými texty. Tanach je psán hebrejským jazykem, tj. jazykem semitským (semitohamitská jazyková rodina, afroasijská jazyková velkorodina). Vědci západní civilizace pracují vesměs s překlady do indoevropských jazyků. Feministické biblistky se ztotožňují s názorem, že jakýkoliv překlad je již výkladem, interpretací, tím spíše odehrává-li se jazykový převod mezi dvěma náboženskými celky (judaismus-křesťanství). Interpretací, ba svébytným dílem byly překlady Bible od samého počátku (Septuaginta, targumim). Pro exegetickou práci je nezbytná znalost originálních jazyků Bible, znalost jazykového kontextu, způsobu používání jazyka v židovské tradiční exegezi (metody *pešat*, *remez*, *deraš*, *sod*, specifika konsonantního systému, symbolický výklad slov apod.). Je nutné také pracovat s více překlady, srovnávat, korigovat, brát ohled na náboženský, kulturní, geografický, historický, sociální i dobový kontext, ve kterém vznikaly.

PROBLEMATIKA ČTENÍ A FIXACE TEXTU:

Jak již bylo řečeno výše, biblické texty měly zásadní vliv na utváření náboženské, kulturní, sociální i politické reality. „Protože je Bible textem, který zabírá ústřední místo v nevědomí západní kultury, její postavy přežívají v myslích čtenářů.“⁴⁴ Některé feministické kritičky zkoumají vztahy mezi texty, jeho vypravěčem/vypravěči a jeho čtenáři, způsob, jakým čtenář text vnímá, a způsob, jakým se text otiskuje do jeho vědomé i nevědomé mysli (a ovlivňuje tak jeho vědomé i nevědomé chování). Biblický vypravěč je muž, stejně tak komunita ideálních čtenářů, kterým jsou texty určeny a které vypravěč reprezentuje, jsou muži. Nejde tedy o objektivní, nezaujatý obraz skutečnosti. Vypravěč se zdá být „vševědoucí“: „...v Bibli není epizoda, ve které by vypravěčův hlas představoval nebo podporoval úhel pohledu odlišný od biblické ideologie víry.“⁴⁵ Jeho úhel pohledu tak posiluje dojem všemohoucnosti Boha – někdy se dokonce zdá, že vypravěč a Bůh splývají. Tím splývá autorita Boha a autorita jeho pozemských zastupitelů. Čtenář je odkázán na podání a hodnocení vypravěče, zároveň vnáší do přečteného vlastní kulturní i čistě osobní, subjektivní předpoklady. V jeho mysli žijí postavy dále svým vlastním životem: „Je důležité si uvědomit a vzít v úvahu, že postavy existují v našem vědomí nezávisle na příbězích, ve kterých původně vystupovaly. To je důvod, proč je důležité i dnes mluvit o biblické kultuře.“⁴⁶ Biblické texty byly nejen napsány, ale i čteny a interpretovány v duchu patriarchálních hodnot. Jejich postavy se staly vzorem chování či naopak odstrašujícím příkladem nejen pro praktikující Židy a věřící křesťany, ale (vědomě i nevědomě) pro příslušníky euroamerické židokřesťanské kultury dodnes.⁴⁷

PROBLEMATIKA OBJEKTIVITY A SUBJEKTIVITY :

Uznáme-li skutečnost, že Bible není Boží Slovo, nýbrž byla psána lidmi – autory, často s určitým ideologickým cílem, a víme-li, jak bylo zneužíváno její prohlašování za Boží Slovo k mocenské manipulaci, dotýkáme se otázky subjektivity a objektivity pozorování skutečnosti a jeho zachycení v textech (náboženských, vědeckých). Feministické kritičky zdůrazňují pojem „prožité (ženské) zkušenosti“ jako důležitého hermeneutického pravidla: upozorňují, že objektivní pozorování a zachycení není možné. Veškeré naše vnímání je subjektivní, popis viděného, vnímaného, prožitého je subjektivní interpretací. „Jak upozorňuje Carol Christ

⁴⁴ Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, Cambridge University Press 1997, str.14.

⁴⁵ Tam, str.14-15.

⁴⁶ Tam, str.3.

⁴⁷ Analytická psychologie pracuje s termíny „archetyp“ a „kolektivní nevědomí“. Příslušníci kultury spjaté s biblickými texty jsou dědici i jejich archetypů a kulturních paradigmat. Změna takových v nevědomí zakofeněných vzorů je možná, ale náročná a pomalá. Viz. např. C.G.Jung, „Člověk a duše“, nebo N.Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství.“, Nakladatelství Tomáše Janečka Brno 2004.

(„*The Laughter of Aphrodite*“), tradiční akademická teologie vyznává mýtus objektivitu, jako kdyby tím, že teologové, historici a archeologové nepíší o svých vlastních zkušenostech, vytvářeli práce absolutní pravdy. Tento mýtus vyvstal ze širšího kontextu Boha bez těla, pouze duchovního (*all mind*, „přítomného v mysli“), odděleného od ovlivnění okolním fyzickým světem. Věda se snaží povýšit osobní na nápodobu tohoto předpokládaného čistého, dokonalého stavu.“⁴⁸ Feministické interpretátorky často cíleně do studií s biblickou tematikou zapojují své osobní zkušenosti, zkušenosti z práce se ženami, poznání nabyté vlastním duchovním růstem. Lze hovořit o „přiznané subjektivitě“ jako metodě přístupu k životům a osudům biblických hrdinek na principu sesterství (*sisterhood*), jež nezná omezení času a prostoru.

PROBLEMATIKA HLEDÁNÍ INFORMACÍ O ŽIVOTĚ ŽEN A JEJICH INTERPRETACE, MEZIOBOROVÁ SPOLUPRÁCE:

Nedostatek informací o životě žen v pramenech používaných tradiční vědou nutí vědce a vědkyně hledat nové metody práce.

1. Reinterpretace stávajících přímých i nepřímých informací (písemných zpráv, archeologických nálezů): Feministické kritičky poukazují na skutečnost, že informace byly často interpretovány zkresleně pod vlivem stávající náboženské či vědecké ideologie, opomíjeny, pokud nezapadaly do vyslovených teorií, znehodnoceny či zničeny.⁴⁹ Je nutné je znovu vyhledat a přehodnotit.⁵⁰ Obrazy, které stávající zdroje informací o ženách podávají, nemusí být úplně či pravdivé: mezi nimi a skutečností může být veliký rozdíl.⁵¹

2. Zapojení moderních metod výzkumu: Především archeologie je oborem, který pomáhá vytvářet plastičtější, reálnější obraz života starověkých obyvatel.⁵² Carol Meyers hovoří o

⁴⁸ Rachel Pollack, „*The Body of the Goddess*“, Element Books Limited, U.K.1997, str.45.

Esther Harding, „*Women's Mysteries. Ancient and Modern. A Psychological Interpretation of the Feminine Principle...*“, str. 2. Putnam edition 1971, používá tento přírůbek: V 19.a 20.století se věda snažila být objektivní, dnes ale na tuto snahu lze nahlížet jako na dojmy ze světa vtíštěné do lidského vědomí, podobné „rudě“, ze které člověk – vědec tehdy extrahoval organizované poznání. Objektivní věda je takovým extraktem, výtažkem. Všechny skutečnosti, které neodpovídaly a nepřispívaly tomuto objektivnímu poznání, byly vyloučeny a vytvořily odpad, „strusku“. A nyní přichází nová věda, která extrahuje z tohoto odpadu, z této strusky. Není již zaměřena pouze na materiální svět. Její pátrání je také pravdou, ale nyní charakteristika této pravdy zahrnuje subjektivní a nemateriální skutečnosti.

Moderní psychologie poukazuje na skutečnost, že každý člověk se dívá na svět skrze vlastní míru zkušeností, zralosti, založení, a často vtiskuje světu svoji vlastní představu: v jeho mysli existuje obraz reality, nikoliv realita sama. V judaismu tuto skutečnost znala kabala, která chápala „dívání se“ jako tvořivý čin, při kterém ten, kdo se dívá, přinejmenším spolupracuje s objektem zkoumání. Člověk tak není pasivním prvkem světa, ale (spolu s Bohem) jeho tvůrcem. „Jestliže mozek vyvíjí činnost a zpracovává informace poté, co oko vidí, kabalisté navrhnou, že existuje způsob, kterým můžeme natolik převrátit vyzářování, že naše činy a proudy světla, které vyzářujeme, mohou ovlivnit a tvarovat Božství.“ Freema Gottlieb, „*The Lamp of God. A Jewish Book of Light*“, Jason Aronson Inc., New Jersey 1996, str.279-280. Gottlieb bude znovu citována v kap. 15.

⁴⁹ Např. metody archeologického výzkumu – špatná nebo žádná dokumentace časových vrstev, soustředění pozornosti na určitý druh hmotných památek (větší osídlení, hradby, svatyně, královské paláce), nedostatečné technické vybavení, nezáměr o průzkum každodenního života obyčejných lidí naplněného nevzrušujícími, „banálními“ ženskými činnostmi péče, ideologicky zaujaté hodnocení vědců – vesměs bílých mužů - křesťanů.

⁵⁰ Merlin Stone, „*When God Was a Woman*“, „Introduction“ str. xv-xxvii.

⁵¹ Viz. např. H.Marsman, „*Women in Ugarit and Israel*“, upozorňuje na skutečnost, že písemné dokumenty z Ugaritu (literární texty, dopisy, právní texty) vytvářejí příliš optimistický dojem o sociální a náboženské pozici žen. Týkají se totiž pouze úzké vrstvy vysoce postavených žen: realita života obyčejných žen byla jiná. Viz. také studie „*Beruriah Has Spoken Well*“ (tKelim Bava Metzia 1:6): *The Historical Beruriah and Her Transformation in the Rabbinic Corpora*, in: Tal Ilan, „*Integrating Women into Second Temple History*“, str.175-194. Hendrickson Publishers 2001, kde autorka odhaluje profesní i lidskou diskvalifikaci jediné známé rabínské talmudické učenky jejími mužskými kolegy prostřednictvím pomlouvačných výroků, zamlčování, zmenšování jejího významu, věhlasu, schopností. Její reálný život a význam byly nepochybně jiné než obraz, který nám rabíni podávají.

⁵² Viz. např. Carol Meyers, „*Recovering Objects, Re-Visioning Subjects: Archaeology and Feminist Biblical Study*“, str.270-284, in: A.Brenner, C.Fontaine, „*A Feminist Companion to Reading the Bible*“.

potřebě multidisciplinárního přístupu: zapojení ekologie, paleobotaniky, geologie, kulturní antropologie. Data však jsou sama o sobě bezcenná, dokud neřekneme co znamenají: pro lepší pochopení jsou důležité etnoarcheologické a komparativní interpretace.⁵³ Dalšími obory, jejichž výsledky feministická biblistika používá, jsou psychologie, etnografie, lingvistika, literární analýza, mytologie, některé směry filosofie (fenomenologie), sociologie a sociální antropologie, fyzika.

5. ŽIDOVSKÝ FEMINISMUS

V této kapitole si na příkladu dvou významných židovských feministek představíme dva přístupy usilující o změny uvnitř judaismu: **Blu Greenberg**, představitelka ortodoxního směru judaismu, usiluje o hledání alternativních řešení těch případů náboženského práva (halachy), kdy je žena diskriminována a posuzována nerovnoprávně s mužem, **Judith Plaskow**, představitelka reformního směru judaismu, usiluje nejen o změnu diskriminačního náboženského práva, ale i o transformaci „základních kategorií judaismu“, jeho základních pojmů a pilířů.⁵⁴

Blu Greenberg, učenka, manželka rabína a matka pěti dětí, poukazuje na dva extrémní přístupy k historii židovské ženy: první tvrdí, že žena nebyla víc než majetek muže, byla zvečněna a diskriminována, druhý tvrdí, že judaismus postavil ženu na piedestal, takže měla mnohem lepší postavení než ženy z okolních kultur. Podle Greenberg „pravda je někde uprostřed“.⁵⁵ „Je toho mnoho, co se můžeme naučit od ženského hnutí a co může zlepšit kvalitu našich životů jako Židů“. Představitelé ortodoxního (a do určité míry i konzervativního) judaismu chápou feminismus jako extrémistické hnutí, které vede k negování a rozpadu tradice. Avšak feminismus se dovolává hodnot, které sám judaismus ve svých dějinách prosazoval: rovnosti, spravedlivé právní společnosti, soucitu, empatie, sociální ochrany slabých členů komunity.

V historické perspektivě vidíme, že pozice ženy nebyla neměnná. V Bibli je žena označena za „pomocnici muže“. Zákony o ní hovoří jako o majetku otce, posléze manžela, který lze koupit a jehož „poškození“ je nutné zaplatit. Je ovšem rozdíl mezi biblickými zákony a biblickým vyprávěním: zákony předpokládají pasivní ženu, jejíž osud je kontrolován mužem, v příbězích však ženy často vystupují jako silné, aktivní, moudré a prozíravé bytosti.

Talmudické hledisko vůči ženám je těžké generalizovat: názory a postoje jsou velmi rozmanité, k většinovým rozhodnutím existují alternativní verze.⁵⁶ Talmudická rozhodnutí

⁵³ Tam, str.276-277. Praktickou ukázkou použití interpretace archeologických dat pro formulování „herstory“, ženské historie, viz. Tal Ilan, „Integrating Women into Second Temple History“, kapitola „„Bone of My Bones““ (Genesis 2:23): The Use of Skeletal Remains for the Study of Gender and Social History“, str.195-214.

⁵⁴ „Zatímco Blu Greenberg vidí halachu jako základní závazek a povinnost, která nemůže být obětována pro dosažení feministických cílů, Judith Plaskow tvrdí, že ženská podřízenost, zakořeněná v pojetí ženy jako „Jiné“ (Other), je natolik integrální součástí halachy, že postupná změna nikdy nevymýtí ženskou nerovnoprávnost. Proto žádá (změny) přesahující tradici: nové pochopení Tóry, které začíná uvědoměním si její pronikavé nespravedlnosti a jejího předpokladu méněcenného lidství žen.“ Ellen Umansky, „Feminism and the Reevaluation of Women's Roles...“, str. 491. in: Y.Azbeck Haddad, E.Banks Findly (eds.), „Women, Religion, and Social Change“.

⁵⁵ Blu Greenberg, „On Women and Judaism. A View from Tradition“, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, Jerusalem 1996. Citovat budeme eseje „Feminism: Is It Good for the Jews?“ (str.3-20), „The Theoretical Basis of Women's Equality in Judaism“ (str.39-55), „Jewish Women: Coming of Age“ (str.57-73).

⁵⁶ Viz. např. Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, nebo Judith Hauptman, „Rabbinic Interpretation of Scripture“, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible“ str.472-486, dále Judith Hauptman, „Images of Women in the Talmud“, in: R.Radford Ruether (ed.), „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions“ str.184-212, West Broadway USA 1998.

navazují na biblické zákony spíše volněji, v některých případech byla práva ženám ubrána, v jiných přidána. Talmud dále obsahuje různé soudy o ženách, které ovšem většinou odrážejí osobní pocity a názory jednotlivých rabínů, a nelze je tedy považovat za všeobecný konsensus (i když tak mohly být chápány a používány). V dalších staletích to byli stále rabíni sami, kdo činil rozhodnutí týkající se statutu, role a povinností žen: rabínská legislativa podporovala ostré rozdělení rolí, které mělo sklon být příznivější mužům. Zákony se proměňovaly, pozice ženy nebyla statická – byla ovlivněna především prostředím a společností, ve které ta která židovská komunita žila.

Greenberg odvozuje z obecných stanovisek feminismu tvrzení platná pro židovskou ženu:

- Věřící žena má ty samé vrozené vize a existenciální touhy po naplnění smlouvy a vykoupení jako má věřící muž. Má stejnou schopnost a potřebu být v přítomnosti samotného Boha a v kontextu komunity. Taková žena je zralá převzít odpovědnost. Jestliže jí tyto duchovní dary nejsou dány přirozeně, měla by v nich být vzdělávána a kultivována stejným způsobem jako židovští muži. (Tj. požadavek začlenění žen do komunity Izraele a do smlouvy s Bohem jako plnoprávných bytostí.)
- Židovské ženy mají stejně jako muži myšlenkovou i emocionální kapacitu studovat posvátné židovské texty a primární prameny. Židovské ženy jsou schopné interpretovat tradici založenou na těchto pramenech. Mohou se zúčastnit procesu rozhodování, který vyrůstá ze spojení zděděné tradice a současných potřeb.(Tj. požadavek studia žen a jejich účasti na formulování náboženského práva.)
- Některé ženy jsou stejně jako někteří muži schopné zastávat funkce na autoritativních pozicích a rozhodovat tak o náboženském a fyzickém přežití židovského lidu. (Tj. požadavek zapojení žen do veřejného a náboženského života, včetně vedoucích funkcí.)
- Ženy jako skupina by neměly být diskriminovány ve svých osobních záležitostech. Jak v manželství, tak při rozvodu by žena neměla mít menší kontrolu a osobní svobodu než má muž. (Tj. revize diskriminace žen v oblasti civilního práva: sňatek, rozvod, princip „*aguna*“, péče o děti, dále problematika menstruace, sexuality, antikoncepce, potratu, práva na sebeurčení a vlastní rozhodování o životě.)

Feminismus představuje novou výzvu: židovské ženy by měly začít studovat procesy právní interpretace a inovace, tak aby byly schopné vytvořit novou pozici žen – vzdělaných, autoritativních, spoléhajících na sebe. Někdo na to říká, že nelze nic změnit: to je ale nepochopení principu náboženského práva (halachy) jako živého systému a neustálého procesu. Halacha vždy reagovala na okolnosti a skutečné potřeby. Problémem není nedostatek alternativ, halachických řešení respektujících rovnoprávnost žen: problémem je nedostatek vůle mnoha rabínů a jejich strach a nechuť řešit situaci žen v ortodoxním judaismu.⁵⁷

Judith Plaskow označila své stěžejní dílo za pokus o vytvoření základů židovské feministické teologie.⁵⁸ My si povšimneme především jejího požadavku na transformaci chápání „základních kategorií judaismu“: Tóry, komunity Izraele a Boha.⁵⁹

TÓRA: V úvodu kapitoly cituje Plaskow **2M19:15** „(Mojžíš sestoupil z hory k lidu, posvětil lid a oni si vyprali pláště.) Řekl také **lidu**: „Bud’te připraveni na třetí den, **nepřistupujte k ženě.**““ Tj. termín „lid“ (*‘am*) označuje ve skutečnosti muže. Obrázka,

⁵⁷ Situace žen v různých směrech judaismu je řešena různě: záleží na vůli přizpůsobit tradici moderní společnosti. O současné situaci žen v ortodoxním judaismu viz. Sylvia Barack Fishman, „Changing Minds. Feminism in Contemporary Orthodox Jewish Life“, N.Y.2000.

⁵⁸ To se jí skutečně podařilo: kniha patří po zásluze k nejcitovanějším pramenům feministické teologie. J.Plaskow, „Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective.“, HarperSanFrancisco, N.Y.1990.

⁵⁹ Kap. 2 „Torah – Reshaping Jewish Memory“ str.25-74, kap. 3 „Israel“ str.75-120, kap. 4 „God – Reimagining the Unimaginable“ str.121-169.

znamení smlouvy „lidu“ Izraele a Boha, je znamením na těle muže. Tóra je dokumentem, který vystupuje jako Boží Zákon, ale přitom ignoruje ženy jako rovnoprávné bytosti. Bible se soustředí na válku, vládnutí a kult, což jsou mužské sféry bytí. Je jasné, že text prošel androcentrickým výběrem témat a hodnocení (*androcentric selection process*). Jestliže je potom vydáván za absolutně platný a opakovaným čtením upevňován každý rok znovu a znovu, svědčí to o „pronikavé nespravedlnosti samotné Tóry“ (*profound injustice of Torah itself*) a nutí nás klást si otázku: „*Are women Jews?*“ (Rachel Adler).

Rekonstrukce ženské historie nám ovšem ukazuje, že judaismus byl vždy bohatší, komplexnější a rozmanitější než tvrdí „normativní“ prameny a než by zastánci tradičního judaismu byli ochotni přijmout.⁶⁰ Není důvod, proč na tradice většího zapojení žen do náboženského života nenavázat. Prvotním nástrojem proměny – „pohybu židovské paměti“ – byla modlitba a rituál. Proto by se pozornost židovských žen měla soustředit na obnovování či vytváření nových rituálů, obřadů a modliteb, které by vyjadřovaly jejich specifickou ženskou zkušenost a zároveň zůstávaly uvnitř judaismu. Ženský rituál má jiné vlastnosti: je pro něho typická otevřenost struktury (oproti uzavřené, pevné až rigidní struktuře), pohyblivost (tj. schopnost improvizace, okamžité změny, přizpůsobení situaci), důraz na vztahy – nehierarchičnost, kdy každá žena může přispět a každá má právo být slyšena. Vývojová psychologie (např. Carol Gilligan) dokazuje, že pro ženy jsou vztahy a budování sítí vztahů důležitější než dodržování pravidel. Vytváření halachy – ústní Tóry – by mělo být sdíleným, společným procesem (*conception of rule-making as a shared communal process*).⁶¹

IZRAEL: „Projekt vytváření židovské feministické teologie začíná u paměti (*memory*), neboť židovská existence je zakořeněna v židovské paměti. Jak patriarchální charakter judaismu, tak nové zdroje pro proměnu tradice jsou zakotveny v židovské minulosti. Feministky nemohou porozumět odsouvání žen na okraj v judaismu, pokud neporozumí, odkud (tato diskriminace) pochází.“⁶² Slovo „Izrael“ označuje jednak lid vzešlý z praotce Jákoba, jednak národ-stát. Izrael je lid, tj. společenství, jedinec není izolovanou jednotkou. Ženy si ale uvědomily, že jejich sebeporozumění, životní volby a očekávání okolí nejsou výsledkem jejich vlastního růstu a rozvoje, ale mocných společenských sil, které je formují od narození. Jejich podřízenost byla předepsanou sociální rolí: chápání genderu je do značné míry sociální konstrukcí. Nyní je nutné v rámci komunity přijmout i vlastní autonomii – a to spolu s ostatními ženami.

Důležitým termínem v náboženském chápání lidu Izraele je „vyvolenost“ (*choseness*). Judaismus pracuje s oddělováním: ženské-mužské, kněz-levita-Izraelita, rituálně čistý-nečistý (*tahor-tame, košer-parve-trefe*), týden-šabat. Izrael sám sebe chápe jako normativní skupinu, „svatý lid“ (*goj qados*). Vyvolenost je spojena s odpovědností a povinnostmi: s úzkým vztahem k Bohu, ale zároveň i se zvýšeným utrpením. Avšak koncept nemusí být vždy spravedlivý. Plaskow cituje Michaela Wyschogroda: „Jestliže si Bůh vybere jedince nebo skupinu, zůstává někdo jiný, koho si nevybere, a tento jiný je ponechán, aby trpěl tímto vyloučením.“⁶³ Jestliže já jsem normativní, někdo druhý je nenormativní, „jiný“. Podle

⁶⁰ V knihách věnujících se postavení židovských žen v historii komunity je často citována studie Bernadette Brooten, „Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues“, *Brown Judaic Studies*, No.36, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1982. Autorka shromáždila 19 řeckých a latinských nápisů od roku 27 př.n.l. do 6.st.n.l., na kterých jsou ženy titulovány obraty „vůdce“, „starší“, „matka synagogy“, „stojící v čele synagogy“ (roš bejt kneset). Znamená to, že v některých obdobích byla práva žen větší než v jiných. Cituje např. Deborah Sawyer, „Women and Religion in the First Christian Centuries“, kap. 5 „Religion of Jewish Women“, str.73-90.

⁶¹ Příklady obnovovaných (např. oslava Roš Chodeš) i nových rituálů (bat micwa, rituály menarché, narození dítěte - zvl.divky, uzdravení z nemoci, rozchodu s partnerem, menopauzy) viz. např. www.ritualwell.org. Od 80.let 20.století vzniká k tématu také feministická židovská literatura.

⁶² J.Plaskow, „Standing...“, str.75.

⁶³ M.Wyschogrod, „The Body of Faith“, p.60, cituje J.Plaskow str.99, pozn. 44.

Plaskow se nositelem této „Jinakosti (*the Otherness*)“ staly v judaismu vedle cizích národů také židovské ženy.⁶⁴ Mnozí židovští myslitelé se i dnes bojí vzdát se konceptu vyvolenosti: prý by se ztratil důvod pro židovskou existenci. Ale Plaskow tvrdí, že jestliže je společenství tvořeno osobnostmi, potom nepotřebuje napdpřirozené volání: židovský život sám sebe dostatečně ospravedlňuje (*self-justifying nature of Jewish life*), Židé mají právo na existenci.⁶⁵ Smyslem feministické kritiky vyvolenosti a znovudefinování Izraele není narušit židovskou spiritualitu (spojení Izraele s Bohem), ale osvobodit ji ze spojení s hierarchickými dualismy, které posléze vedou k vyloučení žen, neučených, homosexuálů, proselytů, nemanželských dětí (*mamzerim*) aj. ze vztahu k Bohu. Koncept „vyvolenosti“ by měl nahradit koncept „rozmanitosti“ (*distinctness*): hierarchické rozlišování by mělo být nahrazeno rozlišováním „částí“ a „celku“ (*part, wholeness*), přičemž je nutné uznat, že části jednoho celku mohou být rozmanité.

BŮH: Je nutné pozměnit tradiční obrazy Boha. Jimi jsou:

1. Obraz Boha jako muže (*male*): Bůh válečník, pastýř, král, otec, Pán/Hospodin.

2. Obraz Boha jako dominantního (*Dominating Other*).

Ad. 1: Obraz Boha jako muže legitimizuje mužskou autoritu: odráží historické podmínky a okolnosti, ze kterých se vynořil (tj. patriarchální náboženství a sociální instituce ve starověkém Izraeli). „Náboženské symboly nejsou jen modely světa, ony tento svět tvarují, fungují jako modely lidského chování a společenského řádu.“⁶⁶

Ad. 2: Obraz Boha jako dominantní síly mimo nás vede k legitimizování nadvlády jakéhokoli druhu (tj. hierarchického uspořádání obrazu světa) a k ospravedlnění zla činěného v rámci této nadvlády (válka, znásilňování žen, vybití jiného národa). Vztah člověka a Boha není v tradičním judaismu symetrický a partnerský. Přitom mezi Bohem a Izraelem byla uzavřena smlouva, která předpokládá lidskou sílu a odpovědnost: jazyk dominance je potom v napětí s jazykem smlouvy. Boží všemohoucnost podporuje lidskou pasivitu. Proto je nutné studovat charakter jazyka o Bohu a usilovat o jeho revizi.

Podle Plaskow by se ženy neměly bát používat osobní jazyk (*personal language*) o Bohu.

Feministické autorky navrhují a již používají mnoho označení Božství. Některé z nich zájmeno „On“ prostě nahradily zájmenem „Ona“, jiné používají termín rozvinutý v židovské mystice pro ženskou Boží Přítomnost „Šechina“ (*the feminine presence/She-Who-Dwells-Within*), příp. jiné mystické termíny (*Maqom* – tj. dosl. Místo, nevěsta, královna, dcera, matka, *Levana* – tj. Luna, *Emuna* – tj. Víra, *Chochma* – tj. Moudrost, *Kehila* – tj. obec, komunita). Některé autorky používají neosobní označení převzaté z Přírody (moře, zřídlo, pramen, živá voda, strom života, světlo, temnota, ...), jiné používají slovesa v průběhovém tvaru (angl. „-ing words“: „*changing, creating, enabling, nurturing, pushing, calling into question, suffering, touching, breaking through*“).⁶⁷

Plaskow svoji prací vyzývá ženy, aby vstoupily do procesu definování důležitých termínů judaismu, aby pracovaly v synagogách, studijních skupinách (*chavurot*), ve skupinách ženského sdílení. Podle ní je „feminismus proces, kterým se máme potvrdit jako ženy-osobností a sledovat, jak se toto (sebe)potvrzení odráží v náboženských a společenských institucích“. Důležitá je jistě otázka hranice: kam až lze dojít, aby tradice nebyla zcela

⁶⁴ Zde se inspiruje pojetím Simone de Beauvoir a studiem o psychologickém jevu projekce.

⁶⁵ Připomeňme, že téma smyslu židovské existence je diskutováno od samých počátků. Z pohledu do historie poznáváme, že je to většinou antijudaismus a antisemitismus, co nutí Židy hledat opodstatnění pro svoji existenci. Plaskow zde přemýšlí jako americká Židovka, vyrostlá v podmínkách míru, demokracie a respektování lidských práv. Plaskow si je tohoto svého nutně subjektivního pohledu „aškenázské Židovky z N.Y.“ vědoma.

⁶⁶ J.Plaskow. „Standing...“ str.126. Plaskow cituje výzkum Clifforda Geertze.

⁶⁷ Tam. str.143-144. Zde také pusobivý citát křesťanské teoložky Mary Daly: „Ve skutečnosti Bůh není „Bytím“, tj. není vůbec (pasivním) podstatným jménem. Spíše je „Bytím“ – nejaktivnějším ze všech sloves, skutečností, ve které se podílíme na životě, pohybu, máme své bytí - žijeme...Bůh se vždy pohybuje dovnitř a skrze měnící se síť života, umožňuje a zajišťuje neustálý růst a změnu.“

zbořena? Plaskow tedy vyjmenovává aspekty judaismu, které považuje (i pro sebe) za samozřejmé:

1. Židovské ženy, minulé i přítomné, jsou součástí židovského lidu (tj. uznání své vlastní židovské identity).
2. Židovská historie je její historie, ať je jakákoliv.
3. Nemluví o šabatě a svátcích, neboť je považuje za samozřejmé, nicméně jsou nutné i nové rituály pro ženy.
4. Bůh je a je Jeden.
5. Plaskow je přesvědčena, že zkušenost otroctví v Egyptě opravňuje, ba přímo vyžaduje naplňování ideálu spravedlnosti ve světě.

6. PŘÍSTUP AUTORKY PRÁCE

Vzhledem k historickým a společenským okolnostem proniká téma feminismu a feministické vědy do České republiky pomalu a postupně. Při psaní práce jsme se proto potýkali s některými problémy. Specifická náplň práce způsobila, že nevycházíme z akademického směru ženských studií (Fakulta humanitních věd UK, Katedra genderových studií), spíše spojujeme svoji specializaci (kulturologie-hebraistika) s důrazem na feministickou interpretaci.⁶⁸ Výběr témat a úhel pohledu ovlivnila dostupnost literatury: nemohli jsme pracovat výlučně s židovskými feministickými odbornými studii, nýbrž jsme akceptovali i díla autorek křesťanského zázemí věnujících se problematice hebrejské Bible.⁶⁹ Blíže nespecifikujeme různé proudy feministické teologie a biblistiky a jejich proměny postupem doby, jak se projevují v knihách a pojetích citovaných autorek, nýbrž se soustředujeme na konkrétní interpretace biblických postav a příběhů.⁷⁰

Jsmo si plně vědomi skutečnosti, že výběr autorek a jejich interpretací je subjektivní: v souladu s feministickou metodologií nepovažujeme tento fakt za vědecky diskvalifikující, neboť souhlasíme s tezí, že objektivní pohled není možný. Jak bylo řečeno v úvodu, autorkou této práce je žena, manželka, matka dvou dcer a sama dcera žijící matky, ovlivněná jak intelektuálním volnomyšlenkářstvím prarodičů z matčiny strany, tak emocionální katolickou zbožností prarodičů z otcovy strany. Některé feministické autorky na úvod svých knih formulují východiska svého osobního přístupu k tématu, čímž naznačí, že jsou si subjektivitu vědomy, a nabízí tak čtenáři svůj (jistě poučený a o argumentaci opřený) pohled beze snahy označit jej za „jediný správný“.⁷¹ Proto i my nyní zformulujeme svá východiska (slovy Ann Belford Ulanov „badatelská hlediska“):

- Především si jsmo vědomi vyjimečně příznivé historické situace míru, demokracie, svobody a uspokojení základních životních potřeb. Tato situace ženám euroamerické kultury umožňuje věnovat se duchovní a intelektuální práci na pozměnění kulturního

⁶⁸ Vynikajícím úvodem – a první vlaštkou v oblasti křesťanské feministické teologie u nás – je publikace křesťanské teoložky Jany Opočenské „Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie“.

⁶⁹ Nakonec však množství důležitých knih, které se mi podařilo zpracovat, předčilo mé očekávání. Chtěla bych za jejich zprostředkování poděkovat především knihovně Gender Studies , dále knihovně ŽM v Praze, knihovně ETF UK a přítelkyni Mgr. Dítě Dlouhé za zprostředkování nákupu na (z Česka nedostupném) internetovém portálu Amazon.com.

⁷⁰ Na základě četby mohu potvrdit vývoj od silně kritických až odmítajících stanovisek feministické kritiky vůči biblické tradici v 70. a 80. letech po snahu hledat alternativy uvnitř ní , rozlišovat - provádět přesnější analýzu, vnímat ji v širším kontextu a nevnášet do starověkého prostředí moderní požadavky rovnoprávnosti. „Reaktivní animus vychládá“ (H.McKay), hněv byl uvolněn a zformulován, obrana a boření už není nutné: nastává období léčení a oddělování toho, co má pevné místo i v ženské spiritualitě současnosti.

⁷¹ Viz. H.McKay, „On the Future of Feminist Biblical Criticism“: předpokládá, že v dalším feministickém výzkumu budou méně používány termíny „right“ a „true“, ale spíše „right at that time“, „true for me“ („moje momentální pravda“).

paradigmatu a archetypu směrem od diskriminace k partnerství. Předpokladem této práce je přesvědčení, že **muži a ženy jsou si rovni jako lidské bytosti**, na rozdíl od radikálního feminismu ale dodáváme, že **nejsou stejní, a to nejen biologicky, ale i psychologicky**. Jejich společenské role připisované kulturou částečně vycházejí z této různorodosti a přirozeně by ji měly respektovat, částečně ale jsou sociálními konstrukty, které lze měnit a přizpůsobovat tak měnící se historické situaci. **Rozdíly mezi muži a ženami by neměly být překážkou partnerství, ale naopak jeho obohacením.**

- **Společenská a osobní úroveň** procesu přeměny kulturního paradigmatu od diskriminace k partnerství **je propojena**, individuuum nemůže být vyděleno z kolektivu a z proměny kolektivního vědomí. Psaní práce považujeme za **tvůrčí akt ovlivněný** oběma úrovněmi (osobní i společenskou) a zároveň je **ovlivňující**. „Kolektivní Anima (tj. představitelka kolektivního Ženství) silně utrpěla v průběhu věku Ryb a bude trvat dlouho, než se podaří ji vysvobodit z temnoty. A tento proces vysvobození není možné uskutečnit na kolektivní rovině změnami právních ustanovení nebo nějakými kolektivními akcemi. Ty jsou výsledkem vnitřních změn, nikoli jejich příčinou. Obnova plné hodnoty ženského principu nemůže být dílem násilí, protestních akcí nebo právních úprav. Může k ní dojít jen ve vnitřním životě jedince, který ji musí nejprve objevit v sobě samém, ať už je to muž nebo žena. Společnost se skládá z jedinců, a toto je individuální úkol.“⁷²
- V interpretacích biblických textů klademe důraz na práci s **originálním hebrejským jazykem, jeho symbolikou a mnohovýznamovostí**. Zároveň zohledňujeme tradiční přístup rabinů k textům, neboť bohatství židovské interpretační tradice je obrovské: dá se říci, že nedostižné a dodnes nezpracované ve své úplnosti. Šíře rabínských názorů je zarážející a inspirativní: mnohé komentáře jsou dnes přijatelné i z feministického hlediska.⁷³
- Ztotožňujeme se také s **mytologickým přístupem** k biblickým textům: zvláště nejstarší vrstvy texty jsou spojeny s mytologiemi soudobých okolních kultur a mohou nás proto spojit s hlubokou předintelektuální moudrostí intuice, smyslů a citů. Znehodnocení mýtického vědomí, rozštěp skutečnosti na posvátné a profánní, vzdálení člověka prožitku vlastního těla a duše považujeme „za vůbec nejtěžší ztrátu, jaká lidstvo kdy postihla...“⁷⁴ Mýty potom chápeme způsobem, který vystihuje tento citát: „Joseph Campbell například tvrdí, že v nás mýty prostřednictvím svých obrazů ožívují „síly, které byly lidské duši vždy vlastní a které skrývají vědomosti druhu, moudrost, jež pomáhala člověku kráčet staletími.“ Jung prohlásil, že mýty jsou v první řadě psychické jevy odhalující přirozenost duše: „Všechny mytizované přírodní procesy,

⁷² Liz Greene, „Duše a vesmír“, str.229-230, Sagittarius 1995. Zdůraznila T.D.

⁷³ Dnešní přístupné rabínské komentáře však často prošly redakcí, která je již jejich zpracováním, zvláště vydali-li je editoři ortodoxního směru judaismu. Viz. dále část II. – vynechávání tradičních hebrejských interpretací s explicitně sexuálním obsahem v angl.překlady v: „Chumash with Rashi“, ed.rabbi A.M.Silbermann, Jerusalem 1985, nebo série okomentovaných překladů ArtScrollTanachSeries (eds. současní ortodoxní američtí rabíni), kde jsou vybírány z celé židovské tradice interpretace etické, zdůrazňující zbožnost a dodržování oddělení židovského lidu od okolních národů. Inspirativní jsou komentáře mystické pro svoji psychologickou a spirituální hloubku.

⁷⁴ Philip Wheelwright, „Poezie, mýtus a realnost“, 1942, cituje Martin Rychlík, „Jak recyklovat staré mýty“, LN „Orientace“ 8.7.2006. Feministické autorky se k mytologii často obracejí jako ke zdroji (zavržené a zapomenuté) ženské spirituality: dokonce hovoří o nové metodě „archeomytologie“, jejíž náplní je „předpokládat obecnou shodu a význam uměleckých symbolů v čase a prostoru“ a na základě této shody rekonstruovat nalezené objekty. (Carole Fontaine o metodě feministické archeoložky Mariji Gimbutas). Český čtenář má k dispozici vynikající a inspirativní práci Ondřeje Stehlíka „Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové“, ze které budeme často citovat. Autor je mj. vzdělán v hebrejském jazyce a upozorňuje na paralely mezi ugarit. a bibl.texty.

jako léto a zima, změny měsíce, období dešťů atd., nejsou rozhodně pouhé alegorie právě těchto objektivních událostí, ale jsou spíše symbolické výrazy pro vnitřní a nevědomé drama duše, které může lidské vědomí pochopit cestou projekce, tedy zrcadlené v přírodních událostech.“ Mýty jsou pro společně sdílenou kulturu tím, čím jsou pro jedince sny. Psychické události rozpoznáváme v symbolismu jak mýtů, tak snů...Mýty mluví o živoucím psychologickém materiálu a slouží jako pokladnice pravd přiměřených vnitřnímu životu jednotlivce, stejně jako životu lidského společenství.“⁷⁵

- S výše řečeným souvisí další inspirace, kterou zohledňujeme ve své práci, a to je hlubinná psychologie, zvláště **analytická psychologie C.G.Junga** a jeho následovníků a následovnic. Konkrétně přijímáme tyto názory: teze o existenci vědomí a nevědomí, kolektivním nevědomí jako rezervoáru archetypů – pravzorů, principu komplementarity (vyrovnávání protikladů: „všechno má tendenci přejít dříve nebo později ve svůj opak“), principu synchronicity (sladění, souznění vnitřního – duševního a vnějšího – reálného světa, projevení myšlenek, vnitřních archetypů ve vnějším světě prostřednictvím událostí, lidí, zpráv a jiných tzv.“náhod“), existenci mužské duše (animus) u ženy a ženské duše (anima) u muže, o stínové složce osobnosti (části osobnosti, kterou si ve vědomí nechceme připustit a ona potom destruktivním způsobem z nevědomí ovlivňuje náš život, teze o ž(Z)eně jako nositelce projekcí kolektivního Stínu), směřování k celistvé Osobnosti jako cíli lidského života a duchovního růstu.⁷⁶ Domníváme se, že postavení C.G.Junga mezi evropskými vědci je naprosto ojedinělé, zvláště s ohledem na dobu, ve které žil a působil: ve století pyšného prohlašování vítězství člověka nad hmotou a Přírodou otevřeně hovořil o skrytých hrůzách duše, čekajících na příležitost se projevit, o slabé vrstvě vědomí a silném moři nevědomí. Zároveň se domníváme, že se tím přiblížil chápání světa v jeho hloubce a symbolických souvislostech podobným způsobem jako židovská mystika – kabala.⁷⁷
- Konečně posledním zdrojem inspirace, ze kterého čerpáme, je **ženská spiritualita Bohyně**. Dá se říci, že se znovuzrodila: s postupnou rekonstrukcí starověkého předexilního izraelského náboženství se feministické biblistiky stále více přibližují ženskému Božství ztělesněnému starověkými bohyněmi, v Bibli potom především bohyní Ašerou (pozdější redakcí redukovanou na „kúl“ či „háj“, přičemž právě strom – posvátný strom života - byl jejím symbolem), dále „královnou Nebes“ či Aštoretou.⁷⁸

⁷⁵ Nancy Qualls-Corbettová. „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství.“, str.59. Viz. také Joseph Campbell, „Mýty západu. Představy o bozích v dějinách civilizace“, Pragma Hodkovičky, nedatováno. V závěru uvádí funkce mytologie: vyvolávat a posilovat pocit posvátné bázně z tajemství bytí, vysvětlovat kosmologii, podporovat současný společenský řád a organicky integrovat jednotlivce ve skupinu, zasvětit jedince do řádu realit jeho vlastní duše, vést ho k duchovnímu obohacení a uvědomění.

O „židovských mýtech“, např. o úloze umělého příběhu oddané manželky Rachel rabbi Akivy coby vzoru chování pro židovské manželky, viz. Daniel Boyarin, „Carnal Israel“, str.150-156.

⁷⁶ Viz. seznam literatury: knihy C.G.Junga, knihy z Nakladatelství Tomáše Janečka, knihy jungiánské psycholožky a astroložky Liz Greene. Analytická psychologie je velmi častým zdrojem feministické vědy: viz. např. Ann Belford Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible“, Barbara Black Koltuv, „The Book of Lilith“, Joan Borysenko, „Cesta ženy k Bohu“, Esther Harding, „Woman's mysteries. Ancient and Modern“. Na Junga odkazuje také Freema Gottlieb, „The Lamp of God. The Jewish Book of Light“.

⁷⁷ Není jisté náhodou, že procento analytických psychologů židovského původu je nebývale vysoké. Tradiční rabínská interpretace obsahuje i metodu mystického výkladu (sod): analýza lidské duše v dílech rabinů je ohromující a bezkonkurenčně pronikavá. Jung se ovšem ve svých mystických interpretacích inspiroval především gnozí a alchymii.

⁷⁸ K tématu bohyně Ašery, archeologicky doložené partnerky boha JHWH, se vrátíme v části III. Ženská spiritualita nabývá nebývalých rozměrů, odpovídajících síle po staletí potlačené ženské energie. Pro úvod do problematiky v českých podmínkách viz. např. www.bohyne.com. O postupně rostoucí přitažlivosti této

Jde o nové duchovní hnutí, které jistě bude procházet nutným obdobím tříbení, formování a kritiky, přesto jej vítáme jako potřebnou cestu k léčení a obnovování respektujícího a úctyplného vztahu k našim duším-tělům, stvořenému hmotnému světu, k Přírodě. Nelze přehlédnout, že většina dnešních žen euroamerické kultury je psychicky vykořeněna, postrádá sebeúctu, je oddělena od svého ženství, tj. hluboké ženské spirituality těla, citů, intuice, hlubšího poznání a moudrosti. Judaismus a křesťanství mají za tuto situaci zásadní odpovědnost.⁷⁹ Přestože je dnes zcela zřejmé, že mnohá z východisek a tvrzení věrouk těchto náboženství se spolupodílela na fatální krizi, ve které se dnešní svět nachází, diskriminační patriarchální biblické texty jsou v náboženských komunitách stále znovu používány a opakovány bez patřičného osvětlení a reinterpretace. Stále tak dochází k opakování a upevňování nežádoucích myšlenkových vzorů. Na tuto situaci je nutné upozorňovat a podporovat nové přístupy.

Na závěr této kapitoly připusťme, že ačkoliv se jako příslušníci židokřesťanské kultury cítíme být spojeni s její náboženskou tradicí a nahlížíme s úctou na její dobré dědictví, nejsme věřícími v židovského ani v křesťanského Boha. Respektujeme však Sílu, která se za tímto pojmem skrývá, zakoušíme ji ve svém životě a žijeme v Ní s vděčností a pokorou. Používáme pro ni genderově neutrální název „Božství“.⁸⁰ Název používáme v této práci ve významu Univerzální Energie přesahující náboženské a kulturní rozdíly, jež může být zakoušena všemi lidmi bez rozdílu věku, pohlaví, etnické příslušnosti, sociálního zařazení či sexuální orientace.

7. TRANSKRIPCE HEBREJSKÝCH TEXTŮ:

Alef – samohláska, kterou konsonant alef nosí, bez apostrofu. Po uzavřené slabice uvozovky k oddělení samohlásky.

Bet – znělé: b, neznělé: v

Gimel – g

Dalet – d

He – h

Waw – w

Zajin – z

Chet – ch

Tet – t. V přepise nerozlišují mezi tet a taw.

Jod – j

Kaf – znělé: k, neznělé: ch

neinstitucionální, otevřené, nedogmatické, prožitkové, s tělem spojené a emocionální zranění léčící spirituality svědčí rostoucí počet (českých) žen navštěvujících kurzy s tematikou ženské spirituality.

⁷⁹ Spoluviníkem je racionální pozitivistická věda, která od doby tzv. „osvícenství“ strhla evropské myšlení ke druhému extrému: náboženská dogmatika byla nahrazena dogmatikou „vědeckého důkazu“. Žena a Příroda zůstaly v zajetí negativního pohledu. Viz. slova křesťanské feministické teoložky Dorothee Solle: „Všichni jsme vyrostli v patriarchálně-autoritářském náboženství nebo v odvratu od něj a náhradě za něj – ve víře ve vědu...“.(Cituje J.Opočenská, „Zpovzdálí se dívaly také ženy“, „Předmluva“ str.5).

Lze namítnout, že plodem osvícenství jsou také občanské svobody, a tedy právní rovnoprávnost žen: z úhlu pohledu počátku 21.století je však zřejmé, že tzv. „ženská emancipace“ na jedné straně znamenala právní osvobození ženy, na druhé straně vyvíjela tlak na ženy, aby se chovaly, pracovaly a myslely jako muži. Ke skutečné rehabilitaci ženského prvku dochází až ve 2.polovině 20.století s vynořením tématu duchovního ženského principu a tzv. ženských vlastností z kolektivního nevědomí a s jejich postupným, jistě bolestným a pomalým, začleňováním do mysli a duší jednotlivců/následně společnosti.

⁸⁰ Angl. „the Divinity“. Připomeňme, že židovská mystika používá genderově neutrální označení „Ejn Sof“, „nekonec“. Tetragram JHWH byl původně také jistě míněn jako genderově neutrální, v kabale však postupně získal mužskou polaritu (Bůh slitovný a milosrdný) na rozdíl od jména Elohim, kterému byla přičtena polarita ženská (Bůh přísného soudu).

Lamed – l
Mem – m
Nun – n
Samech – s. V přepise nerozlišuji mezi samech a sin.
Ajin – apostrof a samohláska, kterou konsonant ajin nosí.
Pe – znělé: p, neznělé: f
Cade – c
Kuf – q
Reš – r
Šin – š
Sin – s
Taw – t.
Patach, chatef patach, kamec – a
Cere, segol, chatef segol – e
Chirek, chirek gadol – i
Cholem, chatef kamec, kamec chatuf – o.
Kibbuc, šurek – u.

8. POUŽÍVANÉ ZKRATKY:

ek. – ekumenický překlad Bible. Není-li uvedeno jinak, je v práci používán tento překlad.⁸¹

rab. – rabínský překlad Bible.⁸²

kral. – kralický překlad Bible.⁸³

BT – Babylonský Talmud, **JT** – Jeruzalémský Talmud

hebr. – hebrejská Bible (Tanach)⁸⁴ nebo „hebrejsky“, **akkad.** – „akkadsky“, **aram.** – „aramejsky“, **lat.** – „latinsky“, **řec.** – „řecky“, **angl.** – „anglicky“

bibl. – „biblický“, **kap.** – „kapitola“

dosl. – „doslova“, **zvl.** – „zvláště“, **resp.** – „respektive“

sex. – „sexuální“

Pro mužské Božství v judaismu a křesťanství používáme termíny „bůh JHWH“ a „Bůh“ (s velkým písmenem ve smyslu „ten jediný“).

Texty, které výstižně formulují náš vlastní názor, zdůrazňujeme podtržením. Dále své vlastní názory a interpretace formulujeme v poznámkovém aparátu, přičemž používáme 1.osobu sg. Na výjimku, kdy uvádíme vlastní interpretaci (chování Míchal, část II. kap. 15) v hlavním textu, upozorňujeme.

⁸¹ „Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona“, podle ekumenického vydání z r. 1985, Česká biblická společnost 1991.

⁸² „Pět knih Mojžíšových“, překlad Isidor Hirsch, Gustav Sicher, reprodukce původních vydání PNOŽ z let 1932, 1935, 1938, 1939, 1950, Nadace Výzva svědomí, New York USA 1985.

⁸³ „Bible Svatá aneb všecka Svatá Písma Starého i Nového Zákona“, podle vydání z roku 1613, Česká biblická společnost 1991.

⁸⁴ „Biblia Hebraica Stuttgartensia“, ed. K.Elliger, W.Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1990.

ČÁST II. : INTERPRETACE BIBLICKÝCH POSTAV A PŘÍBĚHŮ

1. ADAM A LILIT – CHAWA RIŠONA

ÚVOD:

Dá se bez nadsázky říci, že největší znovuzrození či přesněji návrat ze zavržení prožívá postava Adamovy domnělé první ženy Lilit. Budeme jí věnovat velkou pozornost, neboť její vynoření vypovídá mnoho o proměně archetypu ženy jako milanky, partnerky a samostatné svobodné bytosti nejen v judaismu, ale v celé židokřesťanské kultuře.

HISTORICKÉ POZADÍ:

Po stopách Lilit se musíme vydat hluboko do historie. V „Eposu o Gilgamešovi“ (3.tisíciletí př.n.l.), v příběhu vědci označeném „Gilgameš a vrba“¹, čteme mýtus o stromu – vrbě, který nalezla a znovu zasadila bohyně Inanna na březích Eufratu. U kořenů vrby se usadil had, v koruně se usadil mytický pták Imdugud (Zu, dnešní čtení Anzu), v kmeni stromu se usadila „divoženka Lilit“². Inanna si přeje udělat ze dřeva vrby svůj trůn a lože, a proto poprosí Gilgameše, aby strom porazil. Ten tak učiní: „**Svou bronzovou sekeru, sekeru na cestu, svou sekeru, vážící sedm talentů a sedm min, uchopil do své ruky. U jeho kořene hada zabil, proti němuž kouzla jsou bezmocná, v koruně jeho ptáku Imdugudovi mlád'ata vybral a odnesl do hor. Obydlí divé žínky v jeho kmeni rozkotal, ona do pustiny prchla. Strom odřízl u kořene a očistil korunu jeho.**“³ Gilgameš však poté nesplnil přání bohyně: místo požadovaného trůnu a lože si zhotovil buben a paličky.⁴

Jméno „Lilit“ pochází ze sumerského znaku pro „vítr“ – „*lil*“: ženská bytost takto označená byla spojena s chaotickým silami přírody. Její přítomnost se projevovala náhlými bouřemi.⁵ V sumerských a babylonských mýtech představovala ducha větru, „větrnou dívku“⁶ – démonku, nezkratnou přírodní bytost. (Slovo „*daimon*“ znamená řecky „duch“.) To je pro pozdější pojetí Lilit v židovském kontextu důležité. Dále se již v mýtu o Gilgamešovi objevuje motiv jejího útěku

¹ „Epos o Gilgamešovi“. Přeložil Lubor Matouš. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1958. „Gilgameš a vrba“ str.181-185.

² Tam, str.182. Všechny bytosti obývající strom (=symbol života a spojení nebe a země) mají svoji symboliku. O hadu jako starověkém posvátném zvířeti budeme ještě hovořit. Pták orel (zobrazován se lví hlavou) je transformovaným štírem, variantou či předchůdcem legendárního Fénixe. (V židovské tradici pták Chol nebo Milcham, umírající v ohni a znovu se obnovující ze svého vejce,viz. „Midrash Bereshit Rabba“, Theodor and Albeck, Jerusalem 1996, str.174-175). Jak had, tak štír-orel jsou symboly smrti a znovuzrození. O Lilit Matouš hovoří jako o „divožence“, „divé žínce“ či „nymfě“ – str.204. „Texty o ní mluví jako o krásné dívce démonického vzezření, která ničí muže, jež si vyvolila za milence. Na reliefech...je zobrazována se zvířecími drápy, jak stojí na lvu mezi dvěma sovami.“ Tam, str.205.

³ Tam, str.185.

⁴ Feministické kritičky by poukázaly na fakt, že Gilgameš si již – jako představitel nastupující patriarchální moci – neváží bohyně, její přání neplní, a naopak používá hrubou sílu na splnění vlastních cílů bez ohledu na blaho jiných živých bytostí (had, orel, přírodní bytost Lilit). Viz. např. Carol Fontaine, „Smooth Words...“, str.127. David Leeming, „Jealous Gods and Chosen People. The Mythology of the Middle East.“, Oxford University Press 2004, se mýtem více zabývá a tvrdí: „Je možné, že tato příhoda nějak odráží demytologizaci božských králů, stejně jako odklon od (uctívání) bohyně, což byl silný aspekt (dosavadního) náboženství a kultury,k patriarchátu, jak se projevuje i v eposu Enuma Eliš.“ (str.58-59).

⁵ Carol Fontaine, „Smooth Words“, kapitoly „The She-Demon at the Crossroad: Lilith and Woman Stranger“, str.124-127, a „Lilith, Attacker of the Sumerian „Tree of Life““, str.127-131.

⁶ „Encyklopedie starověkého Předního Východu“. Kolektiv autorů. Libri Praha 1999.Hesla „Lilit“, str.209, a „Démoni“, str.69-70: Kisikil-lilla, sumersky „větrná dívka“, Lilítu nebo Ardat-lilí, akkadsky totéž.

do pustiny, do pouště neobydlené lidmi. A dále, již v sumerských a babylonských mýtech se objevuje motiv její smyslné ženské krásy (dlouhé vlasy, nahé, štíhlé, pohyblivé tělo se zvířecími atributy), vášnivosti a sexuální náruživosti. (Ardat-lilí měla být „dospívající démonka, která nemá stabilního partnera, a proto vyhledává hloupé mladé muže na rozcestích v poušti a opuštěné krajině a doufá, že s nimi počne lidsko-démonické děti.“⁷) V dalším vývoji démonka Lilit přijala a vstřebala vlastnosti babylónské bohyně-démonky Lamaštu. Lamaštu byla jednoznačně zlou démonkou: ubližovala těhotným ženám a rodičkám a kradla novorozence či způsobovala jejich smrt. Mohla být odehnána amulety či jinými demony vyvolanými v magickém rituálu: ti ji zaženou do podsvětí, kde putuje po temném moři ve své loďce.⁸

Zde už máme Lilit se všemi vlastnostmi, jak ji znala – a jak se jí obávala – židovská tradice. Budeme se tedy nyní věnovat biblické a pobiblické tradici o Lilit.

BIBLE:

Bezesporu nejdiskutovanějším tématem Bible je obsah prvních tří kapitol první knihy Mojžíšova (1M, Berešit). Popisuje se v nich stvoření světa a stvoření člověka, stvoření muže a ženy, jejich život v Gan Eden – Rajské zahradě v harmonii s Bohem, jejich přestoupení božího zákazu, prokletí a následné vyhnání ze zahrady do nehostinného stvořeného světa. Pro naše téma mají tyto mýtické příběhy zásadní důležitost, budeme se jim tedy věnovat více. Nyní ale hovoříme o Lilit, a proto se soustředíme na text, který byl interpretován jako zpráva o stvoření první ženy – Lilit.

O stvoření člověka jsou v Bibli podány dvě zprávy: první **1M1:26-28**, druhá **1M2:4-25**. Biblistika podává vědecké vysvětlení: jde o dva různé textové celky pocházející z různých dob od různých autorů, spojených do jednoho celku vyprávění.⁹ Tradiční židovská interpretace ovšem s pramennými teoriemi nepočítá: pro ni je vše v Písmu posvátné, platné, smysluplné.

Připomeňme, že první zpráva říká: ek. „**Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem božím, jako muže a ženu (zachar u-nqeva) je stvořil.**“ (**1M1:27**) Druhá zpráva říká, že Bůh stvořil z prachu země (*'afar min-haadama*) nejprve člověka (*Adam*), oživil ho, a teprve později ho uspal, aby: ek. „**Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu (išša) a přivedl ji k němu.**“ (**1M2:21b-22**). Zprávy hovoří nejen o odlišném způsobu stvoření, ale používají i jiná označení pro muže a ženu.

Některé pobiblické rabínské komentáře proto – jako jednu z možností vysvětlení tohoto rozporu – zastávají názor, že první zpráva hovoří o první stvořené ženě, druhá zpráva hovoří o druhé ženě, a teprve tou je Chawa – Eva. První ženou, dosl. „první Evou“, je právě Lilit.

Než se budeme věnovat této pobiblické tradici, zmíníme ještě jedinou biblickou pasáž, kde je Lilit výslovně zmíněna – ovšem způsobem, který může vést k nepochopení či ke zkreslení překladem.

Jde o verše z **Izajáše 34:14**:

„*U-fagšu cijjim et-ijjim we-sa'ir 'al-re'ehu jiqra ach-šam hirgi'a lilit u-maca lah manoach:*“ Ek. „**Bude se tam setkávat divá sběh s hyenami a běsové budou na sebe pokřikovat. Bude si tam hovět upír a najde si odpočinek.**“ (Kral. „Tam se budou potkávati spolu zvěř s ptactvem, a příšera jedna druhé se ozývati, tam toliko noční přeluda se usadí, a odpočinutí sobě nalezne.“,

⁷ Carole Fontaine, „Smooth Words“, str.128-129.

⁸ Tam. Viz. také Barbara Black Koltuv, „The Book of Lilit“, Introduction. Jako dobu spojení postav Lamaštu a Lilit uvádí 8.století př.n.l.

⁹ Např. Ursula Struppe a Walter Kirchsclager, „Jak porozumět Bibli. Úvod do Starého a Nového Zákona“, Vyšehrad 2000, str.29-30. Zpráva řazená jako druhá (1M2) je starší, jejím autorem je pramen označovaný J, „předexilní vypravěčské dílo kolem 700 př.Kr.“. Zpráva řazená jako první (1M1) je časově mladší, pochází od kolektivu autorů z kněžského prostředí označovaných P, „kněžský kodex (P) exilní/poexilní kolem 550-500 př.Kr.“. Dohromady byly oba celky spojeny „konečnou redakcí Pentateuchu 500-400 př.Kr.“. Dle Struppe se liší „slovníkem, stylem, sledem úkonů díla stvoření i kulturními předpoklady.“ Je nutné dodat, že pramenné teorie biblických textů a jejich časové zařazení jsou předmětem stálé diskuse biblistů a nelze je brát jako neměnná fakta.

angl.¹⁰ „Wild cats will meet hyenas there, The satyrs will call to each other, There Lilith shall repose And find her a place of rest.“)

Jak vidno, překlad není jednoduchý.¹¹ Dlužno dodat, že české překlady jsou již ovlivněny negativním obrazem Lilit, jak se postupně v židovské tradici vytvořil a upevnil. Tomu se nyní budeme věnovat.

POBIBLICKÁ TRADICE:

Současně s pozvolným procesem kanonizace biblických textů se postava Lilit objevuje v nálezech **svitků z Kumránu**, tj. v textech připisovaných esejské sektě žijící na březích Mrtvého moře. Ve svitku 4Q „Mudrcova píseň“¹² autor zjevně reaguje na výše citované verše Izajáš 34:14 a píše:

„And I, the Sage,

declare the grandeur of his radiance

in order to frighten and terrify

all the spirits of the ravaging angels

and the bastard spirits, demons, Liliths, owls, and (jackals)...

and those who strike unexpectedly to lead astray the spirit of knowledge...“¹³

Vzhledem k plurálu slova jde patrně o ženské démonky, partnerky démonů: je zmíněno jejich spojení s divokými, obávanými a tajemnými zvířaty a jejich nebezpečnost pro síly dobra. (Připomeňme, že učení sekty od Mrtvého moře bylo silně dualistické, tj. ostře rozlišující mezi silami dobra a zla - tyto byly chápány jako síly protikladné.)

Talmudické zmínky jsou tyto:

BT Eruvin 18b: „Rabbi Jeremia ben Eleazar řekl: „V těch letech (po jejich vyhnání ze Zahrady), když byl Adam, první muž, oddělen od Evy, stal se otcem duchů a démonů a lilitů...“ (*...ruchin we-šedin we-lilin*)¹⁴

BT Eruvin 100b: „Rostou jí dlouhé vlasy jako (má) Lilit.“ (*Megaddelet sear ke-Lilit.*)¹⁵

BT Nidda 24b: „Lilit je démonka lidského vzezření, až na to, že má křídla.“

BT Shab.151b: „Rabbi Chanina řekl: Žádný muž nesmí spát v domě sám, neboť by se ho zmocnila Lilit.“

BT Baba Batra 73a-b: „Rabba bar bar Channa řekl: Jednou jsem viděl Hormina, syna Lilit, jak vede bitvy v Machoze...Když se to dozvěděli vládci démonů, zabili ho (neboť se ukázal).“¹⁶

¹⁰ Barbara Black Koltuv, „The Book of Lilith“, str.26.

¹¹ Avraham Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.597: „Lilit, z akkadského „lilitu“. 1. sova, 2.v Tanachu a Talmudu: démonka ženského vzezření , s křídly a dlouhými vlasy. **Iz 34:14**, Eruvin 100b, Eruvin 18b.“ Tj. Even-Šošan také překládá biblické „lilit“ v Izajáši 34:14 jako „démonku Lilit“.

¹² Celá citace v angl.: 4QSongs of the Sage/4Qshir. 4Q510 frag.11.4-6a//frag.10.1f. Překlad do angl.Florentino Garcia Martinez. www.ccat.sas.upenn.edu/~humn/Topics/Lilith

¹³ Tam. Český překlad by byl patrně: „Já, Mudrc, prohlašuji velkolepost jeho vznešeného záření, které má vystrašit a vyděsit všechny duchy škodících andělů, duchy zplozené mimo manželství, demony, Lility, sovy a (šakaly).... a ty, kteří udeří neočekávaně a svedou na scestí ducha (moudrého) poznání...“

¹⁴ Tam, s poznámkou „Talmud citations are informed by the translations of I.Epstein, The Babylonian Talmud, London:Soncino Press. 1978, and Raphael Patai.“ Viz. také „Ha-millon he-chadaš“. A. Even-Šošan, str.597. Midraš o stotřicetiletém sexuálním odloučení Adama a Evy po vyhnání z Gan Eden se nachází také v „Mídrash Bereshit Rabba“, Theodor and Albeck, str.195-196: „...Kol mea we-šlošim šana še-pireš Adam me-Chawa, haju ruchot hazchirim mitchammim mimenna we-hi joledet, ruchot neqivot mitchamot me-Adam we-molidot.“ Tj. „Po sto třicet let, kdy byli Adam a Eva odděleni, mužští duchové vzrušeně toužili po ní a ona s nimi počala, ženští duchové vzrušeně toužili po Adamovi a počaly s ním.“ Viz. také Daniel Boyarin, „Carnal Israel“, str.96.

¹⁵ www.ccat.sas.upenn.edu/~humn/Topics/Lilith „Ha-millon he-chadaš“, A.Even-Šošan, str.597.

¹⁶ Všechny citace pocházejí z www.ccat.sas.upenn.edu/~humn/Topics/Lilith. Viz. také Deborah F.Sawyer, „Women and Religion in the First Christian Centuries“, N.Y.1996, str.130-145 .

V souboru midrašů **Berešit Rabba** se objevuje příběh o první ženě, kterou Bůh Adamovi stvořil, ale jemu se nelíbila, a proto mu Bůh stvořil ženu novou:

„Na začátku mu (Adamovi) ji stvořil, (Adam) se na ni podíval a viděl, že je plná tělesných šťáv a krve. Ona od něho utekla. Znovu (Bůh) tvořil a stvořil mu druhou (ženu).“¹⁷

Zde se nám objevují další důležité motivy spojené s příběhem Lilit:

- byla stvořena jako první žena, pro Adama (hebr.dativ „Jo“, „jemu k dobru“)
- Adam ji však viděl, když byla tvořena, nespal (jak tomu bylo ve druhé zprávě o stvoření, kdy byla tvořena Eva), neviděl až výslednou krásnou ženu, nýbrž viděl lidské tělo v jeho tělesnosti: vnitřnosti, krev, to, co se skrývá pod hebkou ženskou pokožkou...Proto k ženě nebyl přitahován, nechtěl ji. Žena – není zde nijak jmenována – z nějakého důvodu uprchla. Bůh tedy Adamovi stvořil ženu druhou.¹⁸

Konečně za zásadní zformulování příběhu Lilit jako Adamovy první manželky je považován příběh zachycený v **apokryfním spise Alef-Bet de-Ben Sira 23a-b**¹⁹ Pochází pravděpodobně z 8.-10.století n.l. Protože je v něm obsaženo vše, co je dále v židovské mystické tradici i v současné ženské spiritualitě, zdůrazňováno, ocitují pasáž celou v angl.překladu:

„Soon afterward the young son of the king took ill. Said Nebuchadnezzar, „Heal my son. If you don't, I will kill you.“ Ben Sira immediately sat down and wrote an amulet with the Holy Name, and he inscribed on it the angels in charge of medicine by their names, forms and images, and by their wings, hands, and feet. Nebuchadnezzar looked at the amulet. „Who are these?“

„The angels who are in charge of medicine: Snyi, Snsyi, and Smnglof.“²⁰ After God created Adam, who was alone, He said, „It is not good for man to be alone“ (Gen.2:18). He then created a woman for Adam, from the earth, as He had created Adam himself, and called her Lilith, Adam and Lilith began to fight. She said, „I will not lie below“, and he said, „I will not lie beneath you, but only on top. For you are fit only to be in the bottom position, while am to be in the superior one.“ Lilith responded, „We are equal to each other inasmuch as we were both created from the earth.“ But they would not listen to one another. When Lilith saw this, she pronounced the Ineffable Name and flew away into the air. Adam stood in prayer before his Creator: „Sovereign of the Universe!“ he said, „The woman you gave me has run away.“ At once, the Holy One, blessed be He, sent these three angels to bring her back. „Said the Holy One to Adam, „If she agrees to come back, fine. If not she must permit one hundred of her children to die every day.“ The angels left God and pursued Lilith, whom they overtook in the midst of the sea, in the mighty waters wherein the Egyptians were destined to drown. They told her God's word, but she did not wish to return. The angels said, „We shall drown you in the sea.“ „Leave me“ she said. „I was created only to cause sickness to infants. If the infant is male, I have dominion over him for eight days after his birth, and if female, for twenty days.“ When the angels heard Lilith's words, they insisted she go back. But she swore to them by the name of the living and eternal God: „Whenever I see you or your

¹⁷ „Midrash Bereshit Rabba“, Theodor and Albeck, str.158: „Be-tchila barah lo we-raa otah mlea ririm we-dam we-hifliga mimenno chazar u-varah lo pa'am šnijja.“ Viz. také www.cca1.com, citace z knihy Raphaela Pataie „Hebrew Myths“, NY 1964, pp.65-69.

¹⁸ Žena možná uprchla právě proto, že nebyla milována a chtěna taková, jaká byla. Evu už Adam při tvoření neviděl: viděl jenom výsledek, a omámen -VEDEN OČIMA- jí byl uchvácen. O významu mužského POHLEDU na ženu hraničícím s voajérstvím a o síle smyslu zraku budeme více hovořit v interpretaci příběhu Davida a Batšeby. O krásě Evy, kterou ozdobil sám Hospodin, a potom ji jako nevěstu vedl Adamovi pod svatební baldachýn, budeme hovořit v kap.2 „Adam a Eva“. Feministické interpretace zdůrazňují ošidnost zraku jako smyslu, který vnímá pouze povrch člověka – ženy, a nikoliv kvalitu její duše, jejího nitra. Motiv krásy ženy ale hrál a stále hraje velikou roli v jejím životě, především v jejím sebevědomí a v jejích vztazích k mužům. S tímto komplikovaným motivem se budeme setkávat v celé této práci.

¹⁹ www.cca1.com, „tr.Norman Bronznick (with David Stern and Mark Jay Mirsky)“.Angl.překlad originálu cituje také B.Black Koltuv. „The Book of Lilith“, str.19-20 a 103-104. Oba čerpají z: J.D.Eisenstein (ed.), „Otzar Midrashim“, two volumes,N.Y.1915.

²⁰ Přepis hebr.konsonantů. Přibližné čtení: Senoi, Sansenoi, Semangelof.

names or your forms in an amulet, I will have no power over that infant.“ She also agreed to have one hundred of her children die every day. Accordingly, every day one hundred demons perish, and for the same reason, we write the angels’ names on the amulets of young children. When Lilith sees their names, she remembers her oath, and the child recovers.“

V této podobě je příběh převyprávěn také v „**The Legends of the Jews**“ **Louise Ginzberga**²¹, odkud se dostal do širokého povědomí veřejnosti laické i odborné (z vědních oborů jiných než je judaistika, především z oblasti ženských studií, psychologie a psychologické astrologie).

Konečně toto podání bylo podle Gershoma Scholema patrně hlavním podkladem pro široké rozpracování postavy a symboliky Lilith v mystické knize Zohar, o kterém se ještě zmíníme.²²

Zatím si řekněme, které motivy jsou z hlediska feministické kritiky v příběhu důležité:

- Lilith byla stvořena stejným způsobem jako Adam, tj. z hlíny, „z prachu země“. Po strážce stvoření si tedy byli rovni.
- Adam a Lilith od začátku svého partnerského života „bojovali“. Tj. Lilith nebyla submisivní, poddajnou partnerkou, nýbrž měla přirozené sebevědomí se Adamovi postavit.
- Tuto rovnocennost se snažila prosadit v intimní oblasti partnerského vztahu – v sexualitě. Nechtěla se milovat v pro ženu pasivní a nevýhodné „misionářské“ pozici.²³ Adam naopak tuto pozici vyžadoval, cítil se být tím, kdo by měl být „nahore“.²⁴
- Lilith znala Boží Jméno, tj. měla tajné, hluboké vědění. Jak jej získala? Ženskou cestou, tj. intuicí, spojením s tělem, se zemí, se životodárnými tajemnými silami?
- Adam si na ni u Boha stěžuje, Bůh mu vyhoví a stvoří pro něho novou, poddajnou ženu.²⁵
- Lilith uprchne do hlubokých vod Rudého moře. Vody moře ve starověku ztělesňovaly nezkrotné přírodní síly chaosu, sídlo temných sil. (Rudé moře pohltí Egyptany, sám Egypt je v biblické i pobiblické literatuře symbolem království temných sil.) Variantou vod moře jsou pustiny, poušť v okolí Rudého moře. Jejich symbolický význam je stejný.
- Boží poslové, tři andělé, neuspějí a nepřivedou Lilith zpět, nicméně alespoň zmírní její hněv a pomstychtivost: bude sice stále škodit novorozeným dětem, „pro to byla stvořena“ (dle

²¹ Louis Ginzberg, „The Legends of the Jews“, vol. I, str. 65-68. The Jewish Publication Society of America, 1947. Cituje také S. Young, „An Anthology of Sacred Texts by and about Women“, str. 5-6, Pandora Press 1993.

²² Gershom Scholem, „The Major Trends in Jewish Mysticism“, str. 174: „It is only in very rare cases that these references do actually refer to an existing book, and whenever that happens the document in question is the very reverse of a text of hoary antiquity. The „Alphabet of Ben Sira“, a very late text (tenth century) from which the author has obviously taken the myth of Lilith as Adam’s first wife, is a case in point.“

²³ Nechtěla „pod-lehnout“ (R. Starý, „Podobnosti. Astrologická hermeneutika“, str. 78.) T. Dubinová, „Biblické hrdinky – plnokrevné ženy v podmínkách patriarchy“, přednáška pro Gender Studies, 19.4.2005: „V příběhu je mnoho zajímavých momentů, já zmíním tyto: konflikt vypukl v intimní sexuální oblasti, což je podle mého názoru skutečně pole vztahu, kdy se ukáže pravda, kdy nelze nic předstírat“.

V judaismu je „misionářská“ pozice povolenou a žádoucí pozicí při manželském sexu. Odpovídá rabínskému pohledu na ženu jako pasivního příjemce mužského semene. Výjimky jsou ale povoleny: rabíni dospěli k názoru, že je důležité, aby žena byla při sexu spokojená a cítila rozkoš. Odtud „micwat ona“, příkaz muži působit ženě rozkoš. Avšak pozice „žena nahore“ byla odsuzována právě pro svoji domnělou „démoničnost“: mělo jít o pozici, kterou má ráda Lilith při svém nočním milování s osamělými muži.

²⁴ Zajímavá a ilustrativní je reakce Adama na Lilithin požadavek, že nechce být „dole“: pro Adama to automaticky znamená, že „dole“ by měl být on a Lilith chce být „nahore“. Co když ale toto Lilith neměla vůbec na mysli? Jako kdyby byly jen tyto dva způsoby milování! Adamova reakce je ukázkou psychologicky mužského myšlení v kategoriích „bud’ /a nebo“. Toto myšlení (angl. „either/or“) je častým terčem feministické kritiky (např. Judith Plaskow, „Standing Again at Sinai“). Proti němu je stavěno myšlení psychologicky ženské, jednotlivci, spojující, „jak-tak i“. Viz. např. H. Traugott, „Lilith. Temná žena v našem nitru“, str. 16.

²⁵ T. Dubinová, „Ženská spiritualita I.“, přednáška pro kruh žen na seminářích orientálního tance, 5.12.2004: „V určité chvíli s tím muž ztratil trpělivost (a tady už se nám objevuje fakt, že jsme v patriarchálním náboženství, Bůh je mužského rodu a muž Adam nemá zájem na budování rovnocenného partnerství, neboť to, co by musel získávat pomalu a cestou vyjednávání a kompromisů, může na ženě získat ihned, a to silou).“

svých hořkých slov), ale lze ji zastavit a děti ochránit amulety s napsanými jmény těchto andělů a samotného Boha.

V této podobě příběh Lilit rezonuje dodnes.

Sledujme nicméně jeho další vývoj: Jak už bylo naznačeno, tématem se široce zabývá židovská mystika (kabala) především ve svém hlavním díle, v **Knize Záře (Sefer Zohar)** ze 13.-14.století. Zde je o Lilit řečeno mnoho, často různých podání. Zohar Vayiqra 19a²⁶ uvádí (v souladu s dřívějšími rabínskými komentáři), že původní „Adam“ byl oboupohlavní bytostí obsahující jak muže, tak ženu. Zároveň v hlubinách Velké Propasti vznikl ohnivý ženský duch jménem Lilit. Lilit žila s mužskou částí Adama sexuálně do té doby, než mu Bůh vdechl do chřípí duši (*nešama*, resp. *nišmat chajim*, 1M2:7). Bůh potom mužskou a ženskou stranu bytosti oddělil, stvořil muže a ženu, ženu ozdobil jako nevěstu a přivedl ji Adamovi – muži pod svatební baldachýn, aby s ní žil. Když to Lilit viděla, uprchla. Žije na mořském pobřeží v rozvalinách měst a snaží se škodit lidstvu. Obrana proti ní je tato: když manžel ulehne do postele se svojí manželkou, měl by své myšlenky namířit k Bohu a pronést tuto magickou formuli: „Zahalena v měkkém sametu – jsi zde? Odejdi, odejdi! Nevcházej a nepřicházej! Nic od tebe a nic z tebe! Obrat' se, obrat', moře bouří, jeho vlny tě volají. Já se však chápu posvátna, jsem zahalen svatostí krále.“²⁷ Potom by měl na chvíli zahalit hlavu svoji i své manželky pokrývkou a poté pokropit čistou vodou okolí postele. Teprve tehdy se mohou oddat milování: Lilit jim neublíží. Muž by měl ženě vládnout, neboť to byla žena, kdo přivedl hřích na svět. Kdykoliv ale muž zhřeší před Bohem, ženy ze strany přísného soudu Din – tj. démonky – jsou posílány, aby nad ním vládly. Někdy na sebe berou mužskou, někdy ženskou podobu. Právě o nich je psáno, že jsou „*lahat ha-cherav ha-mithapechet*“, hořící meče komíhající se sem a tam, které hříšným mužům neumožní vstup do Gan Eden a přístup ke Stromu Života. Na jiných místech Zohar jsou podány jiné verze vzniku Lilit: nám již známý názor, že byla stvořena spolu s mužem ze země jako jemu rovná, či naopak že byla stvořena až po Adamovi z nečistoty a prachu jako bytost méněcenná.²⁸

Dle Gershoma Scholema došlo v Zohar k upevnění staré víry, že démoni, mužští i ženští, toužící po hmotném, fyzickém těle, sexuálně ohrožují muže i ženy a chtějí s nimi počít napůl lidské, napůl démonické děti.²⁹ Lilit se stala jejich „královnou“. Je zvláště nebezpečná pro osamělé muže, v noci čeká na jejich noční poluce či – chraň Bůh – masturbaci. Lilit byla přiřazena „levé straně“, straně přísného Soudu (*Din*), který se může při přebujení zla a hříchu mezi lidmi oddělit od vlastnosti božího Milosrdenství (*Chesed*) a člověka nelítostně trestat.³⁰

Zajímavé je, že v Zohar je Lilit a její démonická síla spojována s Měsícem.³¹ V rabínských komentářích je téma Slunce a Měsíce velice časté. Komentáře reagují zvláště na zprávu o stvoření „světla“ a „světel“ v 1M1. Mj. řeší rozdílnost obou těles, jejich charakteru a působení. Kniha Zohar se také rozsáhle zabývá oběma tělesy a jejich vzájemným „bojem o moc a velikost“. Vpodstatě jde o kosmickou paralelu pozemského boje- nebo formování vztahu- muže a ženy,

²⁶ „The Zohar“. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon. Five Volumes. London . The Soncino Press 1931. Vol.IV, str.359-360. Originální jazyk knihy Zohar je nesmírně těžký a složitý, každý překlad je pokusem o interpretaci. Navíc mystické myšlení a vhléd autora či autorů knihy je pro běžného čtenáře i překladatele těžko pochopitelné. Proto nebudu doslova uvádět anglické překlady, nýbrž shrnu to podstatné pro téma Lilit.

²⁷ Český překlad formule přebírám z: Gershom Scholem. „Kabala a její symbolika“, Vovox Globator 1999, str.142.

²⁸ C.Fontaine. „Smooth Words...“, str.131. Rozsáhlé citace angl.překladů knihy Zohar uvádí B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“.

²⁹ Viz. výše citace z Berešit Rabba. Podle talmudické tradice byli démoni stvořeni v pátek večer za soumraku pouze jako duchové, bez fyzického těla, neboť mezitím nastal šabat a Bůh nepokračoval v práci tvoření. G.Scholem, „Kabala a její symbolika“, str.140.

³⁰ Vladimír Sadek, „Židovská mystika v Praze“, Společnost židovské kultury 1992, str.47.

³¹ Měsíc jako symbol ženství, ženských psychologických vlastností a sil, bude naším tématem ve III.části práce. Judaismus je náboženstvím se silným lunárním aspektem. Vzhledem k ženské povaze symbolu Měsíce by bylo lepší používat latinské slovo „Luna“, neboť to je v českém jazyce ženského rodu. Mužský rod slova Měsíc se mi jeví být zavádějící. Přesto jej budu používat, neboť je v jazyce ustálenější, zvláště jako protipól „Slunce“.

Adama a Lilit. Poté, co byl Měsíc Bohem zmenšen a jeho význam snížen, zhrzená Lilit uprchla do své ohnivé propasti. S Měsícem zůstává spojena, její vliv je silný v době jeho ubývání a novu.³² Jejím manželem se stává démon Samael. Spolu s ním tvoří jakousi „temnou“, stínovou dvojici zrcadlově postavenou Adamovi a Evě či dokonce Bohu JHWH a Šechíně – Boží Přítomnosti. Vládou světu „druhé strany“ (*sitra achara*), světu zlých a temných sil. Jak již bylo řečeno, na ochranu před nimi je nutné používat magické formule a amulety. Zohar dále rozšiřuje počet démonů a démonek a při mystické interpretaci Tanachu jim přisuzuje role některých biblických postav: Lilit se stává královnou ze Sáby svádějící krále Šalamouna (1Kr10:1-13) či jednou ze dvou prostitutek usilujících o dítě, které Šalamoun rozsoudí (1Kr3:16-28).³³

V další, pozoharické židovské tradici demonologie skutečně kvetla. Pod vlivem spisů židovských mystiků se příběhy o Lilit a ochranné rituály stávaly součástí lidové víry a životního stylu. Přitažlivost tématu byla zjevně veliká.³⁴ Lilit podle těchto představ nejen ohrožovala muže, ale i těhotné ženy, rodičky a novorozence. Zvláštní nebezpečí hrozilo novorozencům do 8.dne života, tj. do dne, kdy byli obřezáni a tak připojeni ke svatě smlouvě s Bohem, kterou s ním „*am Jisrael*“ uzavřel. Nebezpečí hrozilo v noci, která je Lilitiným časem. Významný představitel chasidismu, **rabi Nachman z Braclav**, říká: „Radost má moc chránit tvé děti před smrtí. Temná síla, která je obklopuje, má jméno Lilith. Radost je opakem Lilith. Slovo Lilith bývá spojováno s hebrejským výrazem Lailah, které znamená noc a je spjato s temnou náladou a depresí.“³⁵

Ochrannou funkci proti Lilit a jiným démonům měly zvláštní předměty. Ze 6.st.n.l. se zachovaly zařikávací hliněné misky s sramejským nápisem a zobrazením dlouhovlasé Lilit uprostřed. Pocházejí ze židovské kolonie Nippur v Babylonii.³⁶ Pokud měli manžel či manželka pocit, že jejich manželství ohrožuje Lilit, neboť touží po tom odlákat muže od jeho ženy a „provdat se“ za něho sama, byl sepsán rozlukový list (*sefer keritut*), kterým se muž s Lilit „rozděl“.³⁷ Zachovalo se mnoho amuletů – zařikání napsaných na pergamenu či později v novověku na papíru, vyrytých na kovových, většinou stříbrných destičkách, nožích, přívěscích apod. Některé obsahují pouze nápis, jiné i zobrazení Lilit, případně tří ochranných andělů (Senoi, Sansenoi, Semangelof). Nápis obsahují boží Jméno, jež má samo o sobě ochranný charakter, jméno Adama a Evy, formule odhánějící Lilit („*chuc Lilit Chawa Rišona*“), jména ochranných andělů a citace částí či celých žalmů považovaných tradicí za „ochranné“ (např. žalm 121).³⁸ Ochranou bylo také nakreslení

³² B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“, zvláště kap.1, „Origins“, str.1-17, dále str.22, 41, 111, 112. S Měsícem je spojena i ženská postava Boží Přítomnosti – Šechíny. Viz. také Freema Gottlieb, „The Lamp of God. A Jewish Book of Light“, New Jersey 1996, kapitola 2 „The Lights of Creation: Legends of Sun and Moon“.

³³ Carol Fontaine, „Smooth Words“, B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“.

³⁴ G.Scholem, „Kabala a její symbolika“, str.140-142. Scholem mj.zmiňuje dodnes v některých sefardských kabalistických skupinách zachovávaný rituál spojený s pohřbem významného muže: jeho děti, resp.synové, neměli na hřbitov přístup, neboť se předpokládalo, že pohřbu jsou přítomni „démonické děti“ zemřelého, nevědomky a nechtěně zplozené s Lilit: ty se zde hlásí o svá dědická práva a mohli by lidským potomkům uškodit. Pro vyrovnání dědických nároků s těmito duchy je prováděn obřad, kdy jsou nad hrobem do čtyř stran hozeny mince a je pronesen verš z IM25:6 „Synům svých ženin, které měl, dal dary a ještě za svého života je poslal od svého syna Izáka pryč na východ, do země východní.“ Tak byly tyto „děti“ usmířeny a odeslány pryč, aby neškodily dětem živým. Viz. také „Encyclopaedia Judaica“, heslo „Burial“, str.1515-1523.

D. Boyarin, „Carnal Israel“, str.94-97, píše: „V rabínském období tyto legendy, obavy a hrůza z ženské sexuality zřejmě přebývaly pod vědomou vrstvou textuality a kultury.“(str.96) Podle Boyarina, vývoj demonizovaných představ žen a demonizace menstruace je souběžně doprovázeno rostoucím strachem ze ženské sexuality v židovském středověku.

³⁵ „Slova rabího Nachmana. Chasidské příběhy“, str. 52, Vyšehrad 2002. Populární, leč nesprávnou etymologii jména Lilit od hebr. „lajil“, „lajla“, zmiňuje také „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, str.209.

³⁶ C.Fontaine, „Smooth Words“, str.130, B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“, str.92.

³⁷ B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“, cituje takový list, str.93. Citaci přebírá z knihy R.Pataie, „The Hebrew Goddess“, str.213.

³⁸ Takové amulety se v Čechách psaly ještě do 19.století. Autorka této práce byla přítomna nálezů psaného amuletu pro rodičku a novorozence při třídění nálezů z genízy synagogy v Luži u Chrudimi v pol.90.let

kruhu kolem postele rodičky či kolébky novorozence, příp. na zeď: kruh jako starý magický symbol tvoří hranici, odděluje prostor, kam zlé síly nemají přístup. Jména ochranných andělů mohla být napsána na veřeje dveří.³⁹

Lilit uprchla do moře. Sama židovská tradice je však jako hluboké moře, větvící se do nesčetných variant jednoho tématu. Snad jsme řekli to nejdůležitější o naší hlavní hrdince. Nyní přistoupíme k jejímu současnému životu, ke způsobu, jakým je přijímána a interpretována dnes především ve feministických židovských kruzích. Síla jejího archetypu je však taková, že proniká i za hranice judaismu. I o tom se zmíníme.

LILIT DNES: ŽIDOVSKÝ FEMINISMUS

V roce 1974 vyšla kniha „*Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.*“, soubor esejů různých autorek na téma postavení ženy v judaismu a křesťanství. V jejím závěru se nachází krátký „midraš“ od **Judith Plaskow**, nově převyprávěný příběh Lilit, Evy a Adama.⁴⁰

Midraš začíná nám již známým příběhem o stvoření Adama a jeho první ženy Lilit z prachu země jako sobě rovných. Po konfliktech Lilit Adama opustí a odmítne se k němu vrátit. Bůh proto Adama uspí a stvoří mu druhou ženu, Evu. Život Adama a Evy byl šťastný, i když Eva občas cítila, že některé její schopnosti zůstávají nerozvinuté, nicméně v podstatě byla spokojena s rolí Adamovy manželky a pomocnice. Jediné, co Evě skutečně vadilo, byl vyjímečný, intimní a výlučný vztah mezi Adamem a Bohem. Oba byli muži. Adam se stále více s Bohem ztotožňoval. Mezitím Lilit usilovala o návrat k lidem v Zahradě. Adam však Zahradu opevnil, aby se nedostala dovnitř, a Evě namluvil hrůzostrašné historky o démonce Lilit, která škodí rodičkám a krade novorozence. Když se zase jednou Lilit pokusila proniknout do Zahrady, byla Adamem zcela poražena. Ale...Eva ji zahlédla a ke svému úžasu zjistila, že Lilit je stejná žena jako ona sama. Začalo jí to vrtat hlavou, začala být zvědavá. Adam jí sice říkal, že Lilit je démonka, ale Eva jasně viděla, že je to žena... se kterou by si třeba mohla i povídat! A jak byla krásná a silná! Jak statečně bojovala! Pomalu si Eva začala uvědomovat svůj omezený život, uzavřený uvnitř Zahrady. Jednoho dne, po mnoha měsících podivných myšlenek, se Eva toulala po okraji zahrady a všimla si jabloně, kterou s Adamem kdysi zasadila. Jedna z jejích větví sahala za zeď zahrady. Spontánně se větve chytla, vyšvihla se přes zeď a přeskočila ji. Nemusela jít daleko, aby potkala tu, kterou hledala – nebot' Lilit na ni čekala.⁴¹ Eva, přece jen ovlivněna Adamovými slovy, se nejprve lekla, ale Lilit na ni mluvila klidně a mile: Kdo jsi? Jaký je tvůj příběh?...Sedly si a povídaly si, o své minulosti i o své budoucnosti, mnoho hodin a mnoho dní. Učily jedna druhou, smály se spolu, plakaly, znovu a znovu, dokud mezi nimi nevyrostlo pouto sesterství.

Adamovi bylo divné, kam Eva stále chodí. Také mu začalo vadit, že se k němu jinak chová. Řekl o tom Bohu, ale Bůh měl s Adamem své vlastní problémy a navíc tomu také moc nerozuměl. Něco v jeho plánu se nezdařilo...Stejně jako za dnů Abrahama Bůh potřeboval radu svých dětí. „A tak

společně s Olgoú Sixtovou, kurátorkou rukopisů a tisků Židovského muzea v Praze. V sefardských zemích a v Izraeli se ve zbožných komunitách takové amulety vytvářejí a používají dodnes.

³⁹ www.ccat.sas.upenn.edu/humw/Topics/Lilith; R.Patai, citace z knihy „Hebrew Myths“, str.65-69.

⁴⁰ „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.“ Edited by Rosemary Radford Ruether. 1st printed 1974, reprinted 1998. Midraš o Lilit: str. 341-343 – Judith Plaskow Goldenberg, „Epilogue: The Coming of Lilith“.

⁴¹ Zdůraznila T.D. Důležitá zpráva pro všechny ženy (i muže a jejich ženskou duši): Lilit na každého z nás čeká. Viz. např. závěr básně „Liturgy for Lilith“, Cosi Fabian: „*I am Lilith, Mother to the motherless. I am Lilith, whose sexual fire was too hot for God. I am Lilith, living in the Shadow. Waiting. For you.*“ (Deborah Grenn-Scott, „Lilith's Fire. Reclaiming our Sacred Life-force“, Universal Publishers 2000, str.71-72). Analytická psychologie a psychologická astrologie však poukazují na skutečnost, že to není zase až tak příjemná životní zkušenost. Viz. např. Lionella Livaldi-Launova, „Lilit-setkání s bolestí. Astrologie Černé Luny“, Sagittarius 1999.

Bůh a Adam čekají a bojí se dne, kdy se do Zahrady vrátí Eva společně s Lilit, neboť tím se otevrou nové možnosti a vše se začne měnit.⁴²

Tento midraš výstižně formuluje pohled židovského feminismu na Lilit. Především zbavuje Lilit jejího negativního charakteru a démonické zloby. Zdůrazňuje se, že přirozeným a spravedlivým vztahem muže a ženy je vztah rovnoprávný. Lilit byla takovou rovnoprávnou manželkou, Adam však na nároky rovnoprávného partnerství nebyl připraven. V mužském Bohu našel spojence. Po Lilitině útěku (jak jinak mohla řešit situaci, když na své straně neměla takovou oporu – ženské archetypy Božství již byly zbaveny své moci...) je Adamovi stvořena druhá žena, poddajná, mateřsky bezpečná Eva. Lilit je chápána jako symbol ženských sil a vlastností, které byly judaismem odsouzeny jako hříšné a systematicky v ženách potlačovány: otevřeného vyjadřování, odvahy, sebevědomí, vědomí vlastní síly, spojení s tělem a odtud smyslnosti, vášnivého prožívání života, svobodné sexuality, sebekráslení pro svoji vlastní radost, volného pohybu a formování vlastního života dle svého přání a rozhodnutí na svoji vlastní zodpovědnost. V diskuzi s rabíny, do jaké míry je Lilit „dobrá“ nebo „zlá“, poukazují židovské feministky na zálužnost etického hodnocení přírodní ženské přirozenosti, jejímž ztělesněním Lilit je: tak jako Přírodu nelze hodnotit jako „dobrou“ či „zlou“, nelze tak hodnotit ani Lilit a její životní styl, především sexualitu.⁴³

Psychologicky důležitým momentem, rezonujícím s kolektivním osudem všech žen v patriarchální či (dnes řekneme) postpatriarchální době, je fakt, že Lilit byla emocionálně zraněna, zrazena, a z této bolesti, křivdy a nespravedlnosti vyrostl její hněv, se kterým se mstila rodičkám a novorozencům.⁴⁴

Konzervativní rabínka **Lynn Gottlieb**, průkopnice na poli biblického dramatu a zapojení těla pro prožití a zvnitřnění poselství biblických příběhů, chápe Lilit takto: „...Lilith je stvořena z hvězdného prachu. Gottlieb ji nazývá Ohnivou noční ženou a hovoří o ní v souvislosti s tím, jak ženy užívají své síly. Lilith je podle ní „stinnou stránkou naší síly, síly, která je ještě neztkrocená a nevyužitá k tomu, aby sloužila našim největším osobním darům, ať už jsou jakékoli. Lilith je onou stránkou ženské síly, kterou teprve musíme poznat. Je-li pronásledována či utiskována, propadá zoufalství, vzteku a šílenství. Když je pro svůj oheň milována a uznávána, stává se tvůrčím a dobrým zdrojem. Vystopujeme-li povahu své vnitřní Lilith, najdeme i klíč ke svému duchovnímu probuzení.“⁴⁵

⁴² Judith Plaskow se sama k midraši vrátila po dvaceti čtyřech letech ve stati „Lilith Revisited“. Stat' začíná slovy: „Psaní „Příchodu Lilit“ bylo jednou z mála příležitostí, kdy jsem sloužila jako prostředník (medium) slov a obrazů, aniž bych cokoliv vědomě ovlivňovala.“ Plaskow midraš zařazuje do kontextu: vznikl jako snaha o revizi MÝTU po týdnu diskuzí mezi feministickými biblistkami na první významné konferenci rodící se feministické teologie „Women Exploring Theology“, 1972 Grailville. Ohlas na midraš byl okamžitý a ohromující. Pro Plaskow zůstává hlavním poselstvím příběhu důraz na sesterství (sisterhood) žen, nyní přidává také důraz na „tiqqun ha-olam“, „léčení světa“. K.E.Kvam, L.S.Schearing, V.H.Ziegler (eds.), „Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender“, str.421-430.

⁴³ K rozdílu mezi psychologicky ženským a psychologicky mužským chápáním morálky více např. Prokop Remeš, Alena Halamová, „Nahá žena na střeše“, Portál 2004; str.63-64 – „morálka péče“ versus „morálka spravedlnosti“.

⁴⁴ V ženské psychologii je tento moment velice důležitý. Ve 4.st.n.l. Jeroným při práci na latinském překladu Bible ztotožnil Lilit s Lamíí, řeckou démonkou. Podle řecké mytologie Lamia byla původně libyjskou královnou, kterou násilím svedl Zeus. Žárlivá Hera způsobila, že její děti umíraly. Z bolesti, hněvu, uražené hrdosti a zášti vůči mužům se stala zlou, nelibostnou zlodějkou dětí. Podobně Hydra, ženské monstrum, byla původně kráskou: zlou příšerou se stala po svém znásilnění za blahosklonného dohledu Dia. Viz. www.ccat.com, R.Patai, „The Hebrew Myth“, str.65-69, B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“, str.4, str.6. Tam také na str.21: „Hořkost a pocit odmítnutého ženství v básni („Lilitina vášeň“ od Pámely Hadas) odráží příběh zmenšení Měsíce a nekončící nárek zraněného ženského hněvu a bolesti. Na lidské úrovni lze tento pocit cítit jako nenapravitelnou ztrátu a zradu v nejhlubších úrovních ženské psychiky.“ Vynikající psychologická charakteristika takové zraněné ženy viz. Liz Greene, „Srovnávání horoskopů a dynamika vztahů“, str.34, in: „Nový pohled na astrologii“, Fontána, bez datace.

⁴⁵ Joan Borysenko, „Cesta ženy k Bohu“, DharmaGaia 2005, str.189-190. Lynn Gottlieb založila divadelní skupinu „Bat Kol“, která prostřednictvím hudby, pantomimy a tance reinterpretuje biblická témata. Představuje

Americká židovská feministická autorka a komentátorka **Ellen Frankel**, Ph.D., ve své knize „*The Five Books of Miriam: A Woman's Commentary on the Torah*“ nechává mluvit – interpretovat texty Tóry samotné biblické hrdinky: Sáru, Hagar, Rebeku, Rachel, Chuldu..., a Lilit. Každá z těchto hrdinek má přízvisko, které ji charakterizuje. Lilit je „rebelka“. Ve své první promluvě říká: „Já jsem první žena, stvořená v tu samou chvíli jako první muž. Společně jsme byli bytostí zvanou Adam, prvním člověčenstvím stvořeným z červené hlíny. Ale Adam nesl nelibě naše rovnoprávné postavení v Zahradě, a proto jsem opustila Ráj, abych žila sama pro sebe ve svém prostoru. Jsem hlasem protestu. Vyzývám získanou, naučenou moudrost, zvláště „pravdu“, které učí muži, aniž se poradili se svými matkami, dcerami, manželkami a sestrami. Mým cílem je udělat jim čáru přes rozpočet, kousnout hada, ohlédnout se a vidět oheň, aniž bych se proměnila v solný sloup, podělit se s rabíny o svůj názor. Hledám pravdu pohřbenou pod horou tradice. Svým ostrým a vtipným jazykem nazývám věci pravými jmény.“⁴⁶

Zde Frankel formuluje další kritiku z řad židovského feminismu vůči tradičnímu judaismu: tvůrci náboženského zákona, tj. zároveň životního stylu, byli muži. Pouze muži v judaismu studují, tudíž mají oprávnění tyto zákony formulovat. Zákony se však týkají jak mužů, tak žen. Tvořeny muži, mužským pohledem na svět a mužským způsobem myšlení, nerespektují ženský pohled na svět jako odlišný, svébytný a rovnocenný. Ženy měly minimální možnost do tvorby zákonů zasahovat, i když se týkaly výlučně ženských oblastí, např. menstruace či ženské sexuality.⁴⁷

Proti tomu se současné židovské ženy ohrazují. Na protest často opouštějí dědice tradičního judaismu - ortodoxní judaismus a vstupují do komunit jiných směrů uvnitř judaismu nebo rovnou židovství zcela opouštějí.⁴⁸

A jak jinak by se měl jmenovat **časopis** věnovaný židovskému feminismu, než „**Lilith**“? První číslo vyšlo na podzim roku 1976 a časopis vychází dodnes, přestože dnes již má vydatnou konkurenci v tištěných i internetových časopisech věnujících se této tematice.⁴⁹

Carol Fontaine hovoří o Lilit jako o úplně první „bludné Židovce“, vyhnané ze světa lidí, paradigmatu okrajového, zavrženého ženství, které nenajde spočinutí v žádném společenství. Ona má být viníkem hříšné sexuality, muž ubohou obětí. Jde o mechanismus přenosu viny, hledání obětního beránka. Všechny ženy – nejen Židovky – by ji měly pozvat zpět do své duše, do svého vědomí, a vyléčit tak její bolest a zavržení.⁵⁰

Joan Borysenko⁵¹ píše: „Archetypálně jsou Eva a Lilith dvěma stránkami vyvíjející se ženské osobnosti. Archetyp Evy je tvořivý a plný možností, ač podvědomě sužován tušením, že v životě je ještě cosi víc než jen to, co vidí. Chce to sílu, aby se Eva odhodlala prozkoumat tvůrčí možnosti vně své obvyklé zkušenosti. Lilith, archetyp nezávislosti a odvahy, zase za onen závoj, který visí mezi naším vědomím a nevědomím, mezi tím, co vnímáme, a tím, co

tak „jiné, osobnější odpovědi na rostoucí sebeuvědomování židovských žen“. Viz. Ellen M. Umansky, „Women in Judaism: From the Reform Movement to Contemporary Jewish Religious Feminism“, in: „Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions“, ed. by R. Ruether and E. McLaughlin, N.Y. 1979, str. 348.

⁴⁶ E. Frankel, „The Five Books of Miriam: A Woman's Commentary on the Torah“, Introduction str. xviii. HarperSanFrancisco 1996.

⁴⁷ Příklady výjimek, kdy se rabini radili se svými ženami, uvedeme ve III. části v kapitole o menstruaci.

⁴⁸ O „Lilitim“ hněvu, křivdě a bolesti, který vede k opuštění vlastních kořenů a vlastní tradice, viz. např. kniha americké židovské lékařky a publicistky Joan Borysenko, „Cesta ženy k Bohu“, nebo Deborah Grenn-Scott, „Lilith's Fire. Reclaiming our Sacred Lifeforce“.

⁴⁹ Ellen M. Umansky, „Women in Judaism: From the Reform Movement to Contemporary Jewish Religious Feminism“, str. 348: „Lilith, a new magazine devoted to Jewish feminism, presents articles that explore „the world of the Jewish woman“ and offers a listing of resources that include bibliographical references, local Jewish feminist organizations, religious services for women, and information on the development of new rituals and life-cycle ceremonies.“

⁵⁰ Carol Fontaine, „Smooth Words“, str. 124-125 a str. 132.

⁵¹ J. Borysenko, „Cesta ženy k Bohu“, kapitola „Hlasy našich předků: návrat k náboženským příběhům o ženách“, str. 184-213.

nám zůstává skryto, stále tahá a snaží se nás dostat ven z té krabičky, ve které žijeme. Když se tyto dvě vnitřní ženy sejdou, uděláme velký krok vpřed, ale riskujeme, že se věci kolem nás začnou hýbat a že také o leccos přijdeme.“ Borysenko dále přidává své chápání příběhu Lilit, Evy a Adama: nejde jen o navázání ženského přátelství, ale i o snahu znovunavázat nový vztah s Adamem. S Adamem, který už by si měl uvědomit, že situace se změnila a on se stane buď rovnocenným partnerem, nebo o svoji ženu / své ženy přijde. Lilit se o své poznání s Adamem podělí: díky svým ženám se muži v životě učí vybočit z vyčpělých, vyprázdněných stereotypů chování.⁵²

Zájmem židovských feministek bylo a je vytvořit ženskou spiritualitu uvnitř judaismu, novou tradici, která akceptuje rovné postavení muže a ženy, jejich rovná práva i rovnou odpovědnost. Důležité je, že toto hledání nových duchovních a náboženských cest není bez kořenů: návratem k biblické a pobiblické postavě Lilit je postaveno na základ, který tu již kdysi byl, ale který byl odmítnut a potlačen. V interpretacích, které berou vedle mýtů ohled také na historický kontext nejstarších dob formování lidu Izraele a jeho náboženství, se ve feministických diskusích vrací také ženské božství, kult Bohyně, se kterou byla Lilit kdysi v Babylonii spojena, a která byla podle biblických zpráv i archeologických důkazů v Izraeli uctívána nejméně do poloviny 1.tisíciletí př.n.l.⁵³

LILIT DNES: ANALYTICKÁ PSYCHOLOGIE A PSYCHOLOGICKÁ ASTROLOGIE

Pro dokreslení obrazu Lilit, jak je chápána v dnešním ženském hnutí, se zmíníme o její interpretaci psychologii vycházející z analytické psychologie Carla Gustava Junga.⁵⁴ Troufáme si tvrdit, že její pojetí je velice blízké chápání židovské mystiky (kabaly): oběma je vlastní symbolické chápání světa a jeho jevů, synchronicita dějů ve světě „nižším“ a „vyšším“, prvotní chápání veškeré skutečnosti jako nerozlišené Jednoty, ze které vzniká stvořením dvojnost jevů a vlastností: země a nebe, muž a ženy, ducha a těla (komplementarita), aj. .

Již zmíněné interpretace židovského feminismu jsou v podstatě psychologické. Označují Lilit za symbol té části ženské duše, těch vlastností a schopností, které nemohly být po tři tisíce let svobodně projevovány. Pustina – poušť a hluboké mořské vody jsou v židovské tradici sídlem temných, nebezpečných sil chaosu a s ním spojeného zla. Jsou symbolem míst nepřátelských řádu, lidské kultuře a civilizaci. Psychologicky představují opuštěnost, ponoření do vod nevědomí, balancování na hranici šílenství, osamělost a oddělenost.⁵⁵

Židovská autorka **Barbara Black Koltuv**, psycholožka a psychoanalytička, se ve své knize „*The Book of Lilith*“ podrobně věnuje návratu Lilit do vědomí současných žen. Zpracovává jejich životní příběhy a zvláště sny jako projevy nevědomí, ze kterého se Lilit noří většinou v ne příliš příjemné podobě a usiluje o vstup do vědomí ženy, tak aby se stala součástí jejího Svěbytí, její

⁵² Tam, str.192.

⁵³ B.Black Koltuv. „The Book of Lilith“, str.54, R.Stary, „Černá Luna-Lilita“, in: „Podobnosti. Astropsychologická hermeneutika“, str.81: Lilit byla v Babylonii nazývána „rukou Inanny“, neboť chodila po ulicích, krásná a svůdná, a přiváděla muže do Chrámu, kde byla Bohyně uctívána posvátnou prostitucí. Více o kultu Bohyně ve III.části práce.

⁵⁴ Viz. např. Carl Gustav Jung. „Duše moderního člověka“, Atlantis 1994, „Člověk a duše“, Academia 1995, Aniela Jaffé, „Vzpomínky, sny, myšlenky C.G.Junga“, Atlantis 1998.

⁵⁵ Biblická symbolika pouště a moří jako sídel zla a chaosu se nachází především v poezii: Žalmy, Izajáš, Jeremijáš, Ezechiel a další proroci. O jejich psychologickém významu viz. R.Stary, „Podobnosti“, str.81 a jinde, B.Black Koltuv. „The Book of Lilith“, str.27. Rachel Pollack, „The Body of the Goddess“, str.88 ad., upozorňuje, že „pustina“ (wilderness) jako území nedotčené civilizací, je vyjádřením duality, podvojného myšlení a chápání skutečnosti. Protiklad míst kulturních, obydlých řádnými civilizovanými lidmi, a míst obydlých zvířat a divochy, mnoho neevropských, tj. nežidokřesťanských kultur nemá: vnímají celý svět jako tělo a tím se celý svět stává posvátným. (Psychologicky je tedy nutné přijmout nejen Lilit samotnou, ale i její pustinu, do našeho vnitřního, zdánlivě civilizovaného světa.)

celistvé osobnosti.⁵⁶ Podle Koltuv (a podle analytické psychologie) byla celá situace způsobena tím, že v patriarchálním společenském uspořádání byla ženě přidělena určitá role, která sice vyhovovala požadavkům tohoto uspořádání, konkrétně požadavkům patriarchálního manželství, ve kterém dominantní postavou byl muž a žena byla podřízena buď otci nebo manželovi, ale zároveň byla společenskými zákony potlačena určitá přirozená část ženské duše, která se nyní – ve zraněné, zdeformované podobě a za cenu veliké bolesti - vrací do životů žen i mužů. Ženy, tisíciletým podřízeným postavením naučené nést odpovědnost za svůj život, pouze plnit předepsané role a svoji energii předat manželovi a dětem, se nyní těžko učí žít svůj vlastní život, poznávat svoji sílu, své tělo, své touhy, nést odpovědnost za své chování, jednat přímo, být odvážné a – to především – léčit a „ustát“ svůj hněv a pocit křivdy.⁵⁷ Projevem Lilitina průniku do psychiky jedince je většinou krize v oblasti partnerství a vztahů, sexuality, svobody (nechť se vázat, vzdát se volného pohybu a svobodného životního stylu). V psychice muže se Lilit vynořuje jako strach z negativních stránek ženství, obavy z ovládnutí ženami, z jejich klíčků a mocenských her. Tyto obavy jsou umocněny touhou, většinou sexuální, po ženě. Objevuje se tu rozpor (typický i pro formulování rabínských zákonů sexuálního chování, např. zákonů *nidda*): na jedné straně se muž ženství a ženské síly bojí a chce ji kontrolovat, na druhé straně po ženě touží. Tento rozpor však lze uspokojivě vyřešit pouze vyrovnáním do opozice vychýlených rolí v patriarchálním manželství: tj. tehdy, když muž psychicky přijme- integruje do své osobnosti svoji vnitřní ženskou duši („animu“ – city, intuici, nelineární myšlení, soucit, péči, apod.), a naopak když žena integruje, probudí ve své osobnosti vlastnosti své mužské duše („anima“- odvahu, odpovědnost, čestnost, přímé jednání, apod.), která potom bude jako vnitřní hrdina, vnitřní „princ na bílém koni“, strážit a chránit její hluboké ženské kvality.⁵⁸

V psychologické astrologii je symbolem Lilit Černá Luna.⁵⁹ Tak se nám opět vrací symbolika Měsíce a jeho temných sil. V židovské mystice jde o velmi diskutované téma: doba novu Měsíce, temná noc beze světla, je považována za nejnebezpečnější období pro člověka i lid Izraele, neboť temné síly mají největší moc.⁶⁰ Lilit si zachovává onu přírodní přirozenost, nezkratnost a chaotičnost divoženky z babylonských mýtů. V psychice jedince se tento rys Lilit projevuje jako odpor k civilizaci a jejímu řádu, snaha ochránit Přírodu a její nedotčenost, pomsta za její ničení a znásilňování. Souhrnem lze říci, že po psychologické stránce se Lilit projevuje jako drsná, nekultivovaná, neovladatelná síla, která vtrhne do našich životů (vnější dění tak odráží dění vnitřní, totiž výron nekultivovaných archaických sil do našeho vědomí) a prostřednictvím neovladatelných, bolestných krizí a událostí nás nutí skepticky nahlédnout na sluneční hodnoty lineárního pokroku, vývoje, dobývání a rozšiřování, logického a racionálního myšlení a jednoznačných řešení, a znovu uvést do svého vědomí a do svého života hodnoty lunární: respektování cyklů, Přírody, těla, intuice, citů, pocitů a tajemství.⁶¹

⁵⁶ Liz Greene, „Duše a vesmír“, Sagittarius 1995, str.230: „...jestliže něco zůstává po dobu půldruhého tisíciletí uzavřeno ve sklepních prostorách a pak se náhle vynoří na povrchu, stěží můžeme očekávat, že to bude příjemné na pohled a prostě agresivní“.

⁵⁷ PhDr. Helena Šalátová, „Na krok od čarování“, Dotek, září 1999, str.7-8.

⁵⁸ H.Traugott, „Lilit. Temná žena v našem nitru“, R.Stary: „Podobnosti“, B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“, Lenka Adamová, „Luna versus Černá Luna/Lilita – Vliv Lility na integrační proces“, Astrologický sborník 2002 str. 50-55. Sagittarius 2002. Problematikou se také zabývají semináře Heleny Šalátové, např. „Cesta ženy“.

⁵⁹ L.Adamová, „Luna versus Černá Luna/Lilita...“, str.50: „Černá Luna je významový bod horoskopu odpovídající druhému ohnisku elipsové dráhy Luny kolem Země, přičemž Země se nachází v prvním ohnisku.“

⁶⁰ O symbolice novu a exilu Izraele ve spojení se Sečínou - Boží přítomností – budeme mluvit ve III.části.

⁶¹ Lilit jako představitelka chaosu je hrozbou pro uspořádání náboženské, sociální, politické i psychické. Židovská mystika však ve svých interpretacích poukazuje na fakt, že v chaosu je zárodek řádu, v prázdnotě je zárodek tvoření. V 1M1:2 stojí: „We-haarec hajta tohu wa-vohu we-chošech al-pnej tehom, we-ruach Elohim merachefet al-pnej majim“. Slova „tohu, bohu, chošech, tehom“ popisují chaos, pustinu, prázdnotu, temnotu. Nad nimi se vznáší duch Boží. „Tohu nemá žádné záchytné body – je to stav zbavený smyslu, a tedy i významu. V tohu nelze uvažovat, vylučuje čin. Hmota v prvotním, syrovém stavu si je všude podobná: dezorientuje, člověk nemá nic, čím by ji mohl poznat, anebo čím by mohl v jejím nitru poznat sama sebe....Tohu se vzpírá

O vztahu Lilit a druhé ženy, Evy, budeme mluvit na konci následující kapitoly.

logice, nemá strukturu ani systém. Co je však důležité, již ve stavu toho byla podle biblické zprávy přítomna voda. „Nachází se uvnitř toho jako jeho součást a v ní je obsažena i možnost života.“ J.Eisenberg, A.Abecassis: Sidra na tento měsíc, Roš Chodeš – věstník židovských náboženských obcí 10/53, str.13-14. Psychologicky jde o přesný popis krize člověka, jeho rozkladu na prvotní (temně-lunární) chaos, a znovuzrození z (plodové) vody. Vody jsou zároveň symbolem nevědomí i nového života , obnovení, očištění (mikwe). Lilit v těchto vodách přebývá.

Viz. také Arje Wineman, „Mystické příběhy Zoharu“, Volvox Globator 1999, str.17: Dle Zohar 3:19a Lilit uprchla „do měst na pobřeží, kde přebývá podnes. Odtud, z mořského pobřeží – míněna hranice mezi řádem a chaosem – se Lilith snaží vábit Adamovy potomky. Doba vábení a pádů je totožná s rozsahem lidské historie.“

2. ADAM A EVA

ÚVOD

Biblickým příběhem, který měl největší dopad na duchovní, sociální, kulturní i politický život příslušníků židokřesťanské kultury, je nepochybně příběh stvoření světa, především stvoření muže a ženy – Adama a Evy, jejich překročení božího zákazu, následného potrestání a vyhnání ze zahrady. Příběhem a jeho interpretacemi se budeme zabývat podrobněji než jinými tématy, protože má pro chápání a postavení ženy a ženského prvku v judaismu (a následně v křesťanství) zásadní význam.

BIBLICKÝ HEBREJSKÝ TEXT A JEHO PŘEKLAD:

Jak už bylo řečeno v kapitole o Lilit, v 1M se nacházejí dvě podání příběhu o stvoření muže a ženy. První podání, časově mladší pramen P¹, uvádí známé verše:

ek. „**I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby. ...Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad ...“**“ atd., vyjmenování živí tvorové. **1M1:26 a, 27-28a.**

Hebr. „*Wa-jomer Elohim na'ase adam be-calmenu kidmutenu, ...Wa-jivra elohim et-haadam be-calmo be-celem elohim bara oto, zachar u-nqeva bara otam. Wa-jevarech otam elohim wa-jomer lahem elohim: Pru u-rvu u-mil'u et haarec we-chivšuha...*“

Druhé podání, časově starší pramen J, popisuje stvoření země a nebe a ihned potom člověka: ek. **1M2:7 „I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.“** Teprve poté stvořil Bůh rostliny, včetně stromu poznání dobrého a zlého, ze kterého zakázal člověku jíst (v.17). Dále stvořil zvířata, která člověk pojmenoval. Příběh pokračuje: **1M2:20b-25 ek. „Ale pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná. I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“ Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem. Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se.“**

Hebr. „*...u-le-adam lo maca 'ezer k-negdo: Wa-jappel Adonaj Elohim tardema al-haadam wa-jišan, wa-jiqqach achat mi-ccal'otaw wa-jisgor basar tachtena: Wa-jiven Adonaj Elohim et-haaccela' ašer-laqach min-haadam le-išša, wa-jevieha el-haadam: Wa-jomer haadam zot ha-pa'am 'ecem me-'acamai u-vasar mi-bbsari, le-zot jiqqare išša, ki me-iš luqocho-zot: Al-ken ja'azov-iš et-aviv we-et immo, we-davak be-išto, we-haju le-vasar echad: Wa-jihju šnehem 'arummim haadam we-išto we-lo jitbošašu:“*

První podání mluví o muži a o ženě jako o „*zachar u-nqeva*“, mužský a ženský rod, mužské a ženské pohlaví. Druhé podání mluví o muži a ženě jako o „*iš we-išša*“.² Způsob stvoření není stejný.

¹ Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach“, Harvard University Press 1992, charakterizuje pramen P jako „řádny, konzervativní, střídavý, právnícký. Bůh z P je vzdálený a formální.“ Pramen J je živější, bližší životu – v souladu s osobnějším pojetím Boha JHWH: „...používá soubojů mezi pohlavími k dramatickému zdůraznění příběhů, jako předobraz konfliktů člověka a Boha JHWH.“ Kapitola „Beyond Genesis 3: The Politics of Maternal Naming“, str.39-59.

² A.Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.42, 86, 344 a 875: **Zachar**, z akkad.zikaru, zikru: člověk nebo zvíře mužského rodu s vychlípeným pohlavním ústrojím. V pobibl. hebr. také označení mužského údu (Tosefta Bechorot 4:6). **Nqeva**, z akkad. naqbu = hloubka, zdroj-pramen: člověk nebo zvíře ženského rodu (ale také

Pramen J rozvíjí příběh dále: nejchytřejší ze všech zvířat, had, Evu přemluví, aby okusila plod ze stromu poznání. Eva tak učiní a dá jíst i Adamovi. Hospodin se na ně rozzlobí a tvrdými slovy je prokleje. Pro naše téma jsou osudově důležitá slova, která řekne Evě:

1M3:16 ek. „**Ženě řekl: „Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout.“**“

Hebr. „*El-haišša amar harba arbe 'iccvonech we-heronech , be-'ecev teldi vanim, we-el-išech tešugatech, we-hu jimšol-bach.*“

Poté Adam ženu pojmenuje „*Chawa*“ (ek.“Eva“). Oba jsou ze Zahrady Eden vyhnáni, neboť Bůh se bojí, že by pojedli i ze stromu života. Tím končí první tři kapitoly Bible.³

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

V židovské tradici zaujímá příběh přední místo. Problémů k interpretaci je skutečně hodně. Nejprve dejme prostor klasickému midraši **Berešit Rabba**.⁴ K verši **1M1:26** je řečeno:

„Řekl rabi Jeremja ben Lezer: V hodině, kdy Svätý Budiž Požehnán stvořil prvního člověka (*adam rišon*), stvořil ho jako oboupohlavního (*androgynos*), jak je řečeno „**muže a ženu je stvořil**“. Řekl rabi Šmuel bar Nachman: V hodině, kdy Svätý Budiž Požehnán stvořil prvního člověka, stvořil ho se dvěma tvářemi (*diprosopon*)“.⁵ Byli stvořeni zády k sobě, každý tvořil jednu stranu bytosti. Jiný názor je: „Stvořil ho jako golema (hebr. *golem* - „zárodek, ještě nezformovaná, zárodečná hmota“) a rozkládal se od jednoho konce světa na druhý, jak je řečeno „**Tvé oči mě viděly v zárodku...**“ (Ž139:16).⁶

Paraša 8 říká mj.: „Adam je stvořen z hlíny (*adama*) a Chawa je stvořena z Adama, z toho vyplývá „*be-calmenu ki-dmutenu*“ (ek.“**naším obrazem podle naší podoby**“): Muž nemůže existovat bez ženy a žena nemůže existovat bez muže a oba nemohou existovat bez Šechíny“.⁷

K verši **1M1:28**, kde se nachází pro judaismus a jeho životní styl zásadní příkaz, totiž „**Plodte se a množte se a naplňte zemi**“, midraš říká: „Muži prikazuje plození a množení, nikoliv ženě.“ A pokračuje výkladem slovesa „*chivšuha*“, podmaňte ji. Sloveso je psáno defektivně, místo *šurek* je *qibbuc*, tj. souhláskové znění umožňuje čtení „*we-chabbešha*“, ty, muži, si podmaň ji, ženu: „Muž si má podmanit svoji ženu, aby nechodila na trh, neboť každá žena, která chodí na trh, nakonec mravně klopýtne. Odkud to víme? Z příběhu Diny, neboť je řečeno: *Wa-tece Dina*...“⁸

Paraša 17 říká k verši **1M2:18**: „Uč se: Každý muž, který nemá ženu, žije bez dobra, bez pomoci, bez radosti, bez požehnání, bez smíření. Bez dobra- „*lo tov hejot haadam*

předmět nebo nádoba s vnitřní dutinou, prostorem). Slova „iš“ a „išša“, muž a žena, přestože vypadají etymologicky podobně (a na této podobnosti jsou založeny i interpretace a překlady), NEJSOU stejného jazykového původu: slovo „iš“ pochází z kořene alef-waw/jod- šin, slovo „išša“ pochází z kořene alef-nun-šin.

³ Připomeňme, že dělení Bible do veršů a kapitol je pozdní (evropský středověk) a křesťanského původu.

⁴ „Midraš Bereshit Rabba“, Critical Edition by J.Theodor and Ch.Albeck, Shalem books, Jerusalem 1996 (pouze hebr. text). Více o tomto zajímavém midraše viz. Gunter Stemberger, „Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury“, Vyšehrad 1999, str. 333-341.

⁵ Slova „androgynos“ a „diprosopon“ jsou řeckého původu. Jejich výskyt používají badatelé jako důkaz vlivu řecké teorie o původním oboupohlavním člověku na rabínské myšlení (viz. Platón, „Symposion“, . 189e, 190b, c. 191d, str.31-33; muži, včetně filosofa Sokrata, na hostině diskutují o podstatě lásky zosobněné bohem Erótem. Zmiňují názor, že původní člověk byl androgynní bytost, tedy byl složen jak z mužské, tak z ženské části. Tyto části tvořily původně jednotu. Nejvyšší bůh Zeus je však rozdělil na dvě části, muže a ženu.) Slovo „diprosopon“, v hebraizované podobě „du-parcufin“, je používáno v kabalistických interpretacích, viz. dále.

⁶ „Midraš Bereshit Rabba“, Theodor and Albeck, paraša 5, str.54-55. Odkaz také na BT Berachot 61a, str.226: „De-amar rabi Jeremja ben El'azar: Du parcufin bara Haqadoš Baruch Hu be-adam harišon, še-neemar: „Achor we-qodem caratni“.“ Tj. „Řekl ...: Svätý Budiž Požehnán stvořil prvního člověka se dvěma tvářemi, jak je řečeno (Ž 139:5) „Sevřel jsi mě zezadu i zpredu...“

⁷ „Lo iš belo išša we-lo išša belo iš, we-lo šnehem belo Šchina“. Tam, str.63. Zdůraznila T.D.

⁸ Paraša 8, str.66-67. Objevuje se téma rezonující všemi zákony halachy týkajícími se žen: ctnostná židovská žena je doma, nepohybuje se ve veřejném prostoru. Viz. také paraša 18, str.160. K Dině jako velmi často zmiňovanému odstrašujícímu příkladu více kapitola 4.

levaddo“ (ek. „Není dobré, aby člověk byl sám.“ 1M2:18a). Bez pomoci – „e'ese lo 'ezer k-negdo“. Bez radosti – „we-samachta ata we-betecha“ (ek. „...a budeš...radovat se i se svým domem“ 5M14:26, tj. symbol žena=dům). Bez požehnání – „le-haniach beracha al-betecha“ (ek. „...aby spočinulo na vašem domě požehnání“ Ezech 44:30). Bez smíření „we-chapper ba'ado u-va'ad beto“ (ek. „...aby za sebe a svůj dům vykonal smířící obřady“ 3M16:11). Rabi Simon jménem rabi Jehošuy ben Levi řekl: A také bez míru, neboť je řečeno „u-vetecha šalom“ (ek. „...pokoj tvému domu“ 1Sam 25:6). Rabi Jehošua de-Saknin jménem rabiho Lewi: A také bez života, neboť je psáno „ree chajim im išša ašer ahavta“ (ek. „Užívej života se ženou, kterou sis zamiloval.“ Kohelet 9:9). Rabi Chaje bar Gomdi řekl: Muž není úplný, jak je psáno „wa-jevarech otam wa-jiqra et šmam adam“ (ek. „Jako muže a ženu je stvořil, požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam“ 1M5:2). A říká se také, že svobodný muž zmenšuje boží obraz, neboť „člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“. (1M9:6). A co je psáno potom? „Vy pak se plod'te a množte, (hemžete se na zemi a množte se na ní.“ 1M9:7).⁹

V paraša 17 se objevuje již zmíněné téma tvoření (druhé) ženy potajmu, aniž ji Adam vidí, proto, aby se mu nezošklivila jako žena první, kterou při stvoření viděl. Vliv ženy na muže je ilustrován na příběhu dvou zbožných lidí, manželů, kteří spolu neměli děti (syny). Dohodli se, že se rozvedou, aby Hospodinu byli k užítku: po rozvodu si každý našel jiného partnera, aby mohli mít děti. Muž si našel hříšnou ženu, a ta ho svedla ke hříchu. Žena si našla hříšného muže, a „učinila ho spravedlivým“. „Z toho vyplývá, že vše záleží na ženě (*hakol min haišša*).“¹⁰ Následují podobenství o rozdílech mezi mužem a ženou odvozených ze skutečnosti, že muž je stvořen ze země a žena z kosti, např. „Proč se žena musí vonět a muž nikoliv? Řekl jim: Adam byl stvořen ze země, a země se nikdy nezkaží. Kdežto Eva byla stvořena z kosti. Jestliže ponecháš maso po tři dny bez soli, zkaží se a zapáchá.“ Dále je to muž, kdo něco ztratil (žebro, svoji část), a nyní tuto věc hledá, proto je to muž, kdo se uchází o ženu a nikoliv žena o muže – ztracená věc nemůže hledat toho, kdo ji ztratil. „Proč muž vkládá semeno do ženy a nikoliv žena do muže? Je to podobné, jako když má člověk věc, kterou potřebuje uschovat, a hledá důvěryhodného člověka, u kterého by to mohl uložit.“¹¹ Zatímco dosud výroky v paraša 17 byly spíše ženě nakloněné, na jejím konci se objevují výroky vůči ženám jako „dcerám Evy“ nepřátelské. Tyto výroky označují Eviny skutky v Gan Eden za špatné, „hříšné“, a jejich důsledky přenášejí dle principu kolektivní viny na všechny ženy. Ačkoliv – na rozdíl od křesťanství – nejde v judaismu o pojetí jediné (a předcházející uctivé interpretace o ženách jsou toho důkazem), bylo živé a mělo značný sociální dopad. Zde jsou:

„Proč muž chodí na veřejnost s odkrytou hlavou a žena se zakrytou hlavou? Je to jako když někdo udělá nějaký přestupek a stydí se před lidmi. Proto chodí (žena) zahalená.“ (Tj. z hanby za Evin hřích, neboť ten podle některých výkladů přivedl smrt na svět a způsobil vyhnání ze Zahrady Eden.) „A proč krácejí ženy na hřbitově hned na začátku průvodu vedle mrtvého? Protože způsobil, že byla smrt přivedena na svět, proto kráčí hned vedle mrtvého v čele průvodu, „a za nimi následují všichni ostatní“.“ (ek. „...Hroudy v jámě budou mu lehké,

⁹ Tam, paraša 17, str.151. Označení ženy „dům“ je v rabínské literatuře běžné. Uvědomme si, že jde o slovo, které má v hebr. hlubší významové zabarvení než v českém jazyce: znamená nejen konkrétní dům, stavbu, ale především rodinu, rod, rozsáhlou sociální jednotku zajišťující přežití jedince, jeho zakotvení, zaopatření v době dětství a stáří, kontinuitu života zajištěnou potomky, pomoc při společné práci a obživě.

Termín „úplný muž“ (iš šalem) pro ženatého muže se používá také v židovské mystice, viz. Vladimír Sadek, „Židovská mystika v Praze“, str.41.

Již v interpretacích prvních veršů Bible týkajících se člověka se tak objevuje zásadní židovské téma plození a rození potomků.

¹⁰ Tam, str.158.

¹¹ Jak je řečeno výše, je to muž, komu je přikázána micwa „pru u-rvu“, nikoliv žena. Proto muž hledá ženu, aby se oženil a mohl tuto micwu splnit. Úkolem ženy je pomoci muži micwu splnit. Tam, str.159.

potáhnou se za ním všichni lidé...“ **Job 21:33**). „Proč je ženě dán příkaz menstruační čistoty? Protože prolila krev prvního člověka (muže), proto je jí dán příkaz menstruační čistoty (*micwat nidda*). Proč je jí dán příkaz oddělení kousku těsta při pečení pátečního chleba (*micwat challa*)? Protože promarnila prvního člověka, který byl takovým kouskem (challou, obětí, poděkováním a pozhánáním) světa. A proč je jí dán příkaz rozsvěcení světel šabatu? Řekl jim: Protože uhasila světlo duše prvního člověka, proto je jí dán příkaz rozsvěcení šabatového světla (*micwat ner šabbat*).“¹²

Paraša 18 se věnuje důležitému verši **1M2:22**. Zde interpretace staví na faktu, že v hebr. originálním textu je pro stvoření ženy použito sloveso „postavit“ (kořen *bet-nun-he*). Bůh tedy ženu doslova „postavil“. (Český překlad ek. i rab. „**utvořil**“, kral. „**vzdělal**“.) Odtud také ono výše zmíněné označení ženy jako „domu“. „...je široká dole a úzká nahoře, aby mohla přijímat (lidské) plody.“¹³ Jiná interpretace využívá podobnosti sloves „postavit“ a „porozumět“ (kořen *bet-jod-nun*) a říká: „Bůh do ní vložil více porozumění než do muže. (*Nittan bah bina joter min haiš.*)“ „Žena má sedět v domě, muž má chodit na trh a učit se porozumění od lidí. Rabi Aibo...řekl: (Bůh) ji ozdobil jako nevěstu a přivedl ji (Adamovi)...Rabi Chama jménem rabi Chaniny řekl: Copak si myslíš, že by ji posadil pod karobovým stromem či pod sykamorou? Nikoliv. Ozdobil ji dvaceti čtyřmi ozdobami a přivedl ji k němu, jak je psáno...(následuje citace Ezech 28:13 a diskuse, kolik drahých kamenů tam bylo). Rabi Acha bar Chanina řekl: (Bůh) udělal zdi ze zlata, drahých kamenů a perel. Rabi El'azar ...řekl: Dokonce i kroužky, na kterých visely závěsy, udělal ze zlata.“¹⁴

Velmi citovaná je promluva rabi Jehošuy de-Saknin, jménem rabi Leviho ke slovům „**A postavil...**“: „Je psáno: Přemýšlel, z jaké části jeho těla by ji měl stvořit. Řekl: Nestvořím ji z hlavy, aby nenosila hlavu pyšně vysoko, ani z oka, aby nebyla koketa, ani z ucha, aby neposlouchala tajně za dveřmi, ani z úst, aby nebyla klepna, ani ze srdce, aby nebyla žárlivá, ani z ruky, aby nebyla všetečná, ani z nohy, aby se netoulala, ale stvořím ji z místa, které je cudně skryto dokonce i když je člověk nahý. A nad každým údem, který tvořil, pronášel slova: **Bud' ctnostná žena! Bud' ctnostná žena!** Ale přesto „**Každé mé radě jste se vyhýbali, nedali jste na mé domlouvání**“ (ek. Př 1:25). Nestvořil jsem ji z hlavy, a přesto pyšně vypíná hlavu, jak je řečeno „**...Dcery sijónské se vypínají, chodí s pozdviženou šíjí**“ (**Iz 3:16**). Nestvořil jsem ji z oka, a přesto je koketa, jak je řečeno „**svůdně hledí**“ (tam). Nestvořil jsem ji z ucha, a přesto je zvědavá, jak je řečeno „**Sára naslouchala za ním ve dveřích stanu**.“ (**1M18:10**). Nestvořil jsem ji ze srdce, aby nebyla žárlivá, a přesto „**Ráchel...žárlila**“ (**1M30:1**). Nestvořil jsem ji z ruky, a přesto je všetečná - „**ukradla Ráchel otcovy domácí bužky**“ (**1M31:19**). Nestvořil jsem ji z nohy, a přesto se toulá, jak je řečeno „**Dina...si vyšla**“ (**1M34:1**).“¹⁵

Tato interpretace pracuje s významem „žebro“ pro slovo „**cela**“, jiné následují překlad a chápání stvoření ženy jako rozdělení jedné oboupohlavní bytosti na dvě, muže a ženu,

¹² Tam, str.159-160. Počáteční písmena slov označujících příkazy, Challa- Nidda – Hadlakat nerot, tvoří slovo – zkratku CHN' H. „Chana“. „Hí nizheret be-micwot chana“ je oslavný nápis, který můžeme občas číst na hebrejských náhrobkách židovských hřbitovů na hrobech řádných žen. (Zkušenost autorky ze hřbitovů v Jičíně a Hořicích.) D.Boyarin. „Carnal Israel“, str.90-91 uvádí výrok BT Šabat 2:6 „Pro tři hříchy ženy umírají při porodu: když nejsou dost horlivé v dodržování příkazů chana.“

¹³ Tam, str.163.

¹⁴ Tam, str.160-162. Na pasáž upozorňuje D.Boyarin, „Carnal Israel“, str. 101-103, jako na důkaz, že pro rabíny nebylo zdobení ženy hříchem, neboť sloužilo dobrému účelu: totiž povzbuzení touhy a náklonnosti jejího manžela. „Bůh nezdobí ženy, aby lapila muže do pastí, ale spíše aby posílil krásu první svatební noci, prvního erotického setkání manžela a manželky.“ (str. 102). To je dle Boyarina v příkrém rozporu s helenisticko-židovským a křesťanským pojetím zdobení ženy jako prostopáší marnosti, jejímž cílem je muže polapit. Pozdější středověká židovská interpretace často tento pohled přebírala, původní rabínské učení je však jiné.

¹⁵ Tam, str.162.

v souladu s dalším významem slova „strana“ (odkaz na použití v tomto významu např. v 2M26:20).

Ke slově „**a přilne ke své ženě**“ rabíni říkají: „Odkud víme, že v Izraeli dodržovali zákaz sexuálních přestupků? Protože je řečeno: „a přilne ke své ženě“, a nikoliv „přilne k ženě svého bližního, přilne muž k muži, přilne muž ke zvířeti“.¹⁶ To je ohlasem vytrvalé diskuse rabínů na téma „Od kdy začaly platit zákony, boží příkazy a zákazy, regulující chování člověka?“ Rabíni již v prvních kapitolách Bible hledají verše, které by se daly interpretovat jako vyslovení těchto zákonů, neboť v případě, že by vysloveny nebyly (a byly například přijaty až na hoře Sinaj), bylo by chování Adama a Evy či zabití Abela Kainem chováním z nevědomosti a nebylo by možné nic vytknout, neboť dotyční nevěděli, že jde o chování hříšné. Tato interpretace verše tedy říká, že již prohlášením „a přilne muž ke své ženě“ bylo zakázáno cizoložství, homosexualita a sodomie.

V paraš 18 se objevuje ještě jeden důležitý moment: Je zde vyřčen názor, že Adam a Eva spolu žili sexuálně již před utržením a pojezením plodu. Tj. lidská sexualita není důsledkem přestoupení božského zákazu, je přirozenou součástí života, kterou by Adam a Eva žili, i kdyby nebyli ze Zahrady vyhnáni („*nit'aseqim be-derech haarec*“, „milovali se tak, jak je to obvyklé, jak se to dělá“). Právě při milování je viděl had a zatoužil po Evě: chtěl se s ní také milovat, chtěl ji svest. To je jedna z interpretací odůvodňující hadovo chování : totiž svedení člověka k přestoupení božského příkazu.¹⁷

Had je důležitou postavou celého příběhu. Je o něm řečeno, že byl velmi chytrý. Právě proto, že byl tak chytrý, bude tím více potrestán, neboť dobře věděl, co zlého dělá. A protože Adam byl moudrý, o to větší bude jeho smutek a bolest (**paraš 19** cituje **Koheleta 1:18** „...**kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti.**“) Had měl stát a chodit vzpřímeně jako člověk, měl nohy, a byl veliký jako velbloud.

Rabíni se liší v názoru na to, kde byl Adam, když had hovořil s Evou. Některé interpretace říkají, že Adam byl rozmluvě přítomen – a mlčel.¹⁸ Každopádně v biblickém textu stojí „*watitten gam le-išah immah wa-jochať*“ **1M3:6b ek. „dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl“**. Jiná interpretace říká, že byl s ní, ale spal: „Aba Talfon bar Qorija řekl: Milovali se, a on (potom) usnul“.¹⁹ Každopádně na Adama padá veliký díl odpovědnosti za Evino chování.

Dále si **paraš 19** všímá faktu, že Eva ve svém rozhovoru s hadem přidala k božskému zákonu „jedení ze stromu poznání dobrého a zlého“ ještě zákaz stromu se dotknout, který ovšem Bůh nezmiňuje. A dále přidává k charakteristice stromu důležitý fakt, že strom je nejen „**žádoucí na pohled, s plody dobrými k jídlu**“ (**1M2:9**, ek. přidává „plody“, což je již interpretace s ohledem na další děj), ale je také „*nechmad...le-haskil*“. (**1M3:6 ek. „strom slibující vševědoucnost“**, kral. „a k nabytí rozumnosti strom žádostivý“, rab. „strom jest žádoucí pro zmoudření“). V paraš 19 se píše: „Rabi Elazar jménem rabi Josi ben Zimra: Tři věci byly řečeny o stromu: byl dobrý k jídlu, krásný pro oči a přidával moudrost (*mosif chochma*). A všechny tři byly řečeny v jednom verši...(následuje citace v.6). Jak víme, že „*le-haskil*“ znamená „poznání“ (*daat*)? Je řečeno „*maskil le-Ejtan ha-Ezrachť*“.(**Ž 89:1 ek. „Poučující pro Ětana Ezrachejského.**“)“²⁰

¹⁶ Tam, str.167.

¹⁷ Tam, str.168. Na tuto pasáž upozorňuje D.Boyarin, „Carnal Israel“, str.83. Uvádí ji jako jeden z příkladů odlišného pojetí těla a sexuality v judaismu a křesťanství: sexualita není ve většině rabínských interpretací z 1.tisíciletí n.l.chápána jako hříšná. Naopak, byla součástí ideálního života v Zahradě Eden.

¹⁸ Tam, str.171. Tuto interpretaci zmiňuje také D.Boyarin, „Carnal Israel“, str.83.

¹⁹ Tam, str.171.

²⁰ Tam, str.174. Problémy s překladem a interpretací slovesného tvaru „*le-haskil*“ zmiňuje Reuven Kimelman, „The Seduction of Eve and Feminist Readings of the Garden of Eden“, Women in Judaism, Vol I, No 2 (1998), www.women-in-judaism.com, str.7 a pozn.18: Targumim, Septuaginta, Vulgáta i Pešita překládají „vidět, rozjímat“ (to see, contemplate). „Starověké překlady jsou všechny příliš nejasné...Slova, která používají, mohou

Midraš také řeší, o jaký plod šlo. To v Bibli není řečeno. (V křesťanství je tradiční chápání plodu jako „jablka“ silně tendenční interpretací využívající podobnost latinských slov pro „hřích“ a „jablko“.) Názorů je mnoho, např. fik (Raši dle Sanhedrin 70b) nebo vinné hrozny. „Vymáčkala hrozny a dala Adamovi také napít. Rabi Šmuli řekl: V místě, kde přebývali (*be-jišuv*) se objevila jiná žena. Řekla (Eva Adamovi): „Jestliže zemřu, ty (se jistě oženíš) s touto jinou ženou (dosl. hebr. „*chawa acheret*“, „jinou Evou“), která byla pro tebe stvořena. „**Pod sluncem není nic nového**“ (Kohélet 1:9). Neboť jestliže zemřu, nebudeš nečinně sedět, vždyť (Bůh zemi) „**nestvořil ji, aby byla pustá, vytvořil ji k obývání**“ (Iz. 45:18). „*Wa-titten gam le-išah immah wa-jochal*“. *Gam* je *ribbuj* (slovo vykládané jako zmnožení významu), znamená to, že pila všechna zvířata, šelmy i ptáci, všichni ji poslechli a jedli (tj. stali se smrtelní), až na jednoho ptáka jménem Chol. ...“ (následuje příběh nesmrtelného ptáka Chola, včetně odkazu na **Joba 29:18**, kde je jméno přeloženo „Fénix“).²¹

Při interpretaci verše **1M3:8** ek. „**Tu uslyšeli hlas Hospodina Boha procházejícího se po zahradě za denního vánku....**“ se objevuje koncept důležitý pro chápání skutečné podstaty činu Adama a Evy: „Řekl rabi Aba bar Kahana: Není zde psáno „*mehalech*“ (kmen *pi'el*), ale „*mithalech*“ (kmen *hitpa'el*), tj. „skáče a vystupuje“. Původně byla Šechína – Boží Přítomnost v dolním stvořeném světě. Protože první člověk zhřešil, vystoupila do prvního nebe, protože Kajin zhřešil, vystoupila do druhého nebe, protože generace člověka (*dor enoš*) zhřešila, vytoupila do třetího nebe, protože generace potopy (*dor mabbul*) zhřešila, vystoupila do čtvrtého nebe, protože generace rozčlenění (*dor haflaga*) zhřešila, vystoupila do pátého nebe, protože Sodomští zhřešili, vystoupila do šestého nebe, protože Egypťští zhřešili ve dnech Abrahama, vystoupila do sedmého nebe. A před ní stálo sedm spravedlivých: Abraham, Jicchak, Jakov, Levi, Kehat, Amram, Moše. A ti ji opět přitáhli na zem....“²² Zaprvé, jako důsledek činu Adama a Evy se Šechína, Boží Přítomnost, vzdálila od božího stvoření dole na zemi. Tj. člověk už nemohl žít s Bohem v takové naprosté Jednotě jako předtím.²³ Zadruhé, čin Adama a Evy je zařazen mezi přestupky jiných lidí, jiných generací. Nemá tedy absolutní závažnost a výlučnost (jak je tomu v křesťanství). „V knize Genesis není žádná myšlenka o prvotním hříchu. Postavy v těchto nejstarších příbězích hřeší znovu a znovu: zabití bratra, sex se syny božími, incest, stavba babylonské věže – to jsou přestupky stejně příkladné jako pojezení plodu. Navíc i Stvoření je pokračujícím procesem: po potopě je svět zničen a znovustvořen...“²⁴

A konečně jak je v **Berešit Rabba** interpretováno finále příběhu – prokletí Adama a Evy? Nás zajímá interpretace prokletí Evy **1M3:16**: „V hodině, kdy žena sedí na porodní stoličce, říká: Od této chvíle už nikdy rozhodně nepotřebuji svůj dům (= děti, tj. zapřisahá se, že už nikdy nebude mít s mužem sex.vztahy, ze kterých by otěhotněla a musela by znovu родit). Svátý Budiž Požehnan jí proto poté říká: Vrať se ke své touze, vrať se ke své touze po muži. Rabi

znamenat prostě „dívat se na...“, ale často mají vedlejší významy „porozumění“ či „uvědomění“. Komentáře jako Berešit Rabba, které chápou toto sloveso jako „nabýt moudrost, rozumnost, poznání“, jsou již interpretací spojující slovo „*da'at*“ a „*haskala*“.

Každopádně toto je tradiční židovské chápání. O chápání Evina přestupku jako touze po moudrosti a poznání viz. dále.

²¹ Tam, str.174-175. Evina úvaha o jiné manželce Adama vyjadřuje skeptický pohled na ženskou povahu autora výroku (rabi Šlomo), možná i trpké osobní zkušenosti. O úskalích zobecnujících charakteristik žen založených na osobních zkušenostech různých rabinů více D.Boyarin, „Carnal Israel“, a Avraham Grossman, „Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe“. Brandeis University Press 2004. Judith Hauptmann přímo píše: „Není nijak překvapivé, že osobní frustrace (rabinů) vedla k obecným pomluvám...“ („Images of Women in the Talmud“, str.207, in: „Religion and Sexism“, ed.Rosemary Radford Ruether.)

²² Tam, str.176.

²³ Viz. dále interpretace příběhu Adama a Evy v židovské mystice. O Šechině jako ženském pólu Boha budeme více hovořit ve III.části práce.

²⁴ I.Pardes, „Countertraditions in the Bible“, str.39.

Berachja, rabi Simon jménem rabi Šimona ben Jochaj: Protože zakolísala ve svém srdci, proto přinese za sebe oběť za tuto pochybnost...“ (odkazuje na **3M12:8**).²⁵

A konečně se rabíni věnují Evinu jménu: „*Wa-jiqra haadam šem išto Chawa*...“ Řekl rabi Acha: (Adam jí tím říká:) Tento had byl tvým hadem a ty jsi byla mým hadem (*chawja chawjeh we-at chawja de-Adam*).“²⁶

Interpretacemi midraše **Berešit Rabba** jsme se zabývali dlouho, protože často tvoří základ interpretací jiných komentátorů a sbírek midrašů.

Daniel Boyarin uvádí talmudický výrok BT **Nedarim 20b** a dále: „...rav Avdimi řekl, že Eva byla prokleta deseti kletbami, jak je řečeno: „**Ženě řekl: Velice rozmnožím...**“ (**1M3:16**). To jsou dva krvotoky, jednak menstruace, a jednak panenská krev. „...**tvé trápení**“: To je námaha výchovy dětí. „...**i bolesti těhotenství**“: To je námaha těhotenství. „...**syny budeš rodit v utrpení**“: Tak jak je to výslovně řečeno. „...**budeš dychtit po svém muži**“: To nás učí, že žena touží po svém muži, když ten jezdí po (obchodních) cestách. „...**ale on nad tebou bude vládnout**“: To je, že žena si může sex přát pouze v duchu, kdežto muž si o něj může říci. Proto je ctnostné pouze když nějakým způsobem žena vzbudí jeho zájem.“²⁷

Talmudické interpretace používaly příběh Adama a Evy k upevnění náboženského práva týkajícího se dvou důležitých témat: monogamie a studia žen. Zastánci monogamie poukazovali na fakt, že Adam měl pouze jednu ženu, a v biblickém verši **1M2:24** je řečeno „**a přilne ke své ženě**“, nikoliv „ženám“. ²⁸ Studium žen bylo většinou rabínů odmítáno. V BT **Sota 21b** je zachycena diskuse na toto téma: rabi Abahu do ní přispěl tvrzením, že studium nejen zvýší moudrost ženy, ale zároveň i posílí její zlý pud, který potom může používat pro zlé účely, jako například pro podvádění svého manžela. V pozadí je odsouzení Evy, která toužila po poznání dobrého a zlého, pojedla plod – a způsobila vyhnání prvních lidí z Ráje. Tj. její „poznání“, nabytí moudrosti, mělo negativní důsledky nejen pro ni, ale i pro muže.²⁹

Jedním z komentátorů, který se midraši z Berešit Rabba i Talmudu inspiroval, byl i nejčtenější komentátor Bible a Talmudu, **rabi Šlomo Jicchak zvaný Raši** (Francie 11./12.století).³⁰

K první zprávě o stvoření **Raši** říká: „Bůh se při stvoření člověka radil s anděly, aby ti později nežárlili, což nás učí, že mocnější a silnější by se neměl povyšovat a říkat „Já stvořím, udělám“, ale sklonit se k menšímu a radit se s ním a žádat o svolení. Bůh stvořil člověka podle podoby Boha a andělů, aby rozuměl věcem a byl moudrý. Vše Bůh stvořil výrokem kromě člověka – toho stvořil vlastníma rukama (**Ž 139:5** „**Svou dlaň jsi položil na mně.**“).“ Člověk – Adam je obtisk Boha: Bůh je pečetidlo, člověk mince jím vytlačena. **Raši** také zmiňuje oboupohlavnost prvního člověka: cituje BT Eruvin 18a – „stvořil ho se dvěma

²⁵ Tam, paraša 20, str.191.

²⁶ Tam, str.195. Interpretace využívá příbuznosti aramejského slova pro „hada“ – „chiwia“. Na interpretaci upozorňuje D.Boyarin. „Carnal Israel“, str. 88 a 95-96. Původ jména „Chawa“ není znám, biblická etymologie poukazující na příbuznost se slovem „chaj, chajim“, „živý, život“, je gramaticky nesprávná. A.Even-Šošan. „Hamillon he-chadaš“, str.372, uvádí pro slovo „chawa“ jiné významy, nesouvisející s významem „život“. Viz. také „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, str.99.

²⁷ D.Boyarin. „Carnal Israel“, str.130.

²⁸ A.Grossman. „Pious and Rebellious“, str.68.

²⁹ Tam, str.154. Jak upozorňuje D.Boyarin. „Carnal Israel“, str.178, výrok je založen na verši Přísloví 8:12. Ek.překlad je zavádějící, uvedu angl.“I am Wisdom, I dwelt with guile...” Guile, angl.“podvod, zrada“, hebr.“mezimot“překládají rabíni jako „sexuální přestupky“.

³⁰ Prameny komentářů Rašihovo jsou tyto: „Chumash with Rashi's Commentary“, Vol.I., edited by rabbi A.M.Silbermann, Jerusalem 1985, str.6-17 – hebrejský originál s anglickým překladem. Alternativní český překlad Rašihovo komentáře k 1M1-2 lze najít na www.mogen.org, což jsou stránky, které provozuje Jicchak Seifert, český Žid žijící v Izraeli, představitel ortodoxního judaismu. On je také autorem překladu.

tvářemi (*šnej parcuřin*) a poté ho rozdělil“. On sám ale, věrný svému střízlivému přístupu³¹ dává přednost výkladu *peřat*: první zpráva nám oznamuje, že muž a žena byli stvořeni, ale neřiká nám, jakým způsobem, druhá zpráva popisuje podrobně, jak byli stvořeni. Přebírá interpretaci defektivního psaní slovesného tvaru „*chivřuha*“: „*zachar koveř et-hanqeva*“, muž má nad ženou vládnout. Dále **Raři** komentuje výraz z **1M2:18**, který není jednoznačný. „*Neged*“ znamená hebr. „proti, naproti“. (Jicchak Seifert překládá „udělám mu pomoc proti němu.“) **Raři** říká: „Jestliže si to (muž) zaslouží (*zacha*), bude mu (žena) pomoci. Jestliže si to nezaslouží bude proti němu bojovat.“ A proč není dobré, aby člověk byl sám? „Aby někdo neřekl, že jsou dva bohové. Svatý, buď požehnan on, je jediný v nebeském světě a nemá ženu, a tento je mezi pozemskými bytostmi a též nemá ženu.“ (překlad J.Seifert). Při stvoření ženy ze „žebra“ se **Raři** opět odvolává na Eruvin 18a „*cela*“ znamená „strana, bok“, a dále cituje Bereřit Rabba, „postavil ji jako stavbu...takže je stejná jako sýpka na obilí, široká dole a úzká nahoře, aby váha obilí nepobořila zdi“. (Stejně tak musí být žena pevně postavena, aby unesla dítě.)

Ve verři 23 ek. „**Člověk zvolal: Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.**“ „*Wa-jomer haadam zot hapa'am 'ecem me-'acamař u-vasar mibhsari le-zot jiqqare iřřa ki me-iř luqacha-zot.*“ **Raři** nejprve reaguje na výraz „*zot hapaam*“, který ek. opomíjí (kral. také nepřekládá, rab. „ted“): „Tentokrát...“ To nás učí, že Adam měl sexuální styk se všemi zvířaty, ale ta ho neuspokojila (dosl. „nezechladila jeho poznání“). Jevamot 63a.“³² A dále **Raři** říká: „Název pro muže a ženu „*iř we-iřřa*“ je slovní hříčkou. Odtud se učíme, že svět byl stvořen svatým (tj. hebrejským jazykem).“ **K verři 24 „Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem“** **Raři** mj. říká: „jedním tělem, tj. tělem dítěte, které z jejich spojení vznikne“. „**Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se.**“ – „Protože neznali pravidla slušnosti, aby rozlišili mezi dobrem a zlem: přestože mu byl dán rozum, aby mohl pojmenovávat, nebyl mu dán zlý pud až do chvíle, kdy jedl z onoho stromu a vstoupil do něj zlý pud a poznal, co je rozdíl mezi dobrem a zlem.“ (překlad J. Seifert)

K Evině iniciativnímu rozšíření zákazu **Raři** cituje **Př 30:6 „K jeho slovům nic nepřidávej, jinak tě potrestá a budeš shledán lhářem.**“ Had toho využil a říká: „Stejně jako nezemře člověk, když se dotkne stromu, tak nezemře, když pojí jeho plod!“ (...a v podtextu jeho slov zní: Jen si to vyzkoušej!) Když tak Eva učinila, „**oběma se otevřely oči, poznali, že jsou nazí....**“: „Jedná se o duchovní zrak – o moudrost, nikoliv o skutečný zrak. Potvrzuje to pokračování verře. Člověk přece pozná, že je nahý, i když nevidí. Poznali, že jim byl dán jediný příkaz, a oni ho nedodrželi.“

³¹ Na téma Rařiho střízlivého, opatrného přístupu k výkladu Písma a upřednostňování metody výkladu *peřat*, viz. Terezie Hanzlíková, „Interpretace vybraných starozákonních pasáží magického charakteru v komentáři rabi Šelomo Jicchaka zv.Raři“, diplomová práce. FF UK Praha 1996. Sám Raři tento svůj přístup popisuje např. v interpretaci k 1M3:8, „Chumash...“, Vol.1, str.14.

³² „Poznání“ ve smyslu 1M4:1 naplňujícího sexuálního vztahu. Je zajímavé, že anglický překlad tuto Rařiho interpretaci překládá odlišně, značně oslabuje její otevřený sexuální náboj: „This teaches that Adam endeavoured to find a companion among all cattle and beasts, but found no satisfaction except in Eve.“ „Chumash...“ str.12. Není to naposled: rabbi Silbermann některé Rařiho otevřené sexuální interpretace zcela v překladu vynechává – čtenář odkázaný na anglický překlad se je tedy vůbec nedozví. Vypovídá to o postoji dnešního ortodoxního judaismu k sexualitě a o přehnané, od života odtržené pietě vůči biblickým postavám. Hebr.slovo „nitqarer“ „zchladit se“ zde tvoří protipól slovesa „nitchamem“ „rozpálit se sexuální touhou, vzrušením“, Bereřit Rabba str.195-196, viz. touha, kterou toužili démoni a démonky po Adamovi a Evě po jejich vyhnání ze Zahrady. Z této sex. touhy se rodily démonické děti.

O sodomii – sexu se zvířaty, konkrétně dobytkem, jako rozšířeném jevu v každé pastevecké společnosti pojednává mnoho studií zabývajících se historií a reáliemi Předního Východu. Mj. právě proto pastýři patřili mezi opovrhované vrstvy – v křesťanství jsou prvními, komu je řečena zpráva o narození Spasitele, v souladu s Ježišovou sociální politikou „vyzdvížení opovrhovaných“. Za toto upozornění děkuji páteru Josefu Kordíkovi.

Ještě si všimneme Rašiho komentáře Evina prokletí: **1M3:16** „*Iccvonech*“ (ek. „**tvé trápení**“, rab. „obtíže tvé“): „To jsou starosti při výchově synů. Eruvin 100b. „*Heronech*“ (ek. „**bolesti těhotenství**“, rab. „těhotnost tvou“): To jsou strasti těhotenství (*ca'ar ha-ibbur*). „*Be-eceev teldi vanim*“: To jsou bolesti porodu. „*We-el išech tešūqatech*“: K sexu („*le-tašmiš*“, tj. budeš po něm toužit a chtít s ním sex), ale přesto ho nebudeš moci o sex slovy požádat, nýbrž on nad tebou bude vládnout. Všechno bude od něho a nikoliv od tebe. „*Tešūqa*“ je „touha“ (*taawa*), jak je řečeno „**jeho duše prahne**“ (hebr. „*šoqeqa*“, **Iz 29:8**).“³³ A konečně jméno Evy „*Chawa*“ interpretuje Raši již zmíněným způsobem: „Od slova „chajja“, živá, neboť dává život svým dětem.“, a odkazuje na **Koheleta 2:22**, který ovšem spíše problematičnost spojení kořenů ch-w-h a ch-j-h potvrzuje.

Zajímavou interpretaci **Midraše Tanchuma** uvádí izraelský učenec Ješajahu Leibowitz.³⁴ Říká: „Bůh tedy vyvolává události ve světě a v životě lidí a vinu za ně pak přisuzuje člověku. Midraš uvádí tři příklady, o nichž zpravuje Tóra – ten, o kterém zde pojednáváme, a krátce i dva další. Ještě před stvořením světa, před prvním dnem, Bůh stvořil anděla smrti. Odkud to víme? „Rabi Perachja řekl: Protože je psáno (**1M1:2**): **Tma byla nad propastí** (takto počíná stvoření). To anděl smrti způsobil, že tvář všech stvoření potemněla. Člověk, který byl stvořen šestého dne, byl neprávem obviněn, že uvedl do světa smrt.“

Anděl smrti byl tedy stvořen dříve než člověk. Ten měl být proto od počátku smrtelný. A přeci vyprávění o Adamovi a Evě nám je představuje jako viníky, kteří způsobili, že lidstvo bylo odsouzeno k smrti...Člověk mohl vůči Bohu vznést tuto námitku: Pane světa! ...Dva tisíce let předtím, než jsi stvořil svět, jsi tedy v Tóře hovořil o smrti člověka. A nyní mě chceš ze smrti obvinít?“

Tj. jde o jednu z interpretací, které odmítají vinu člověka (Adama i Evy) za vnesení smrti na svět.

Významnou sbírkou midrašů, která byla určena především židovským ženám naší geografické oblasti (Aškenaz), byla kompilace bibl.textů a komentářů v jidiš „**Ceena u-reena**“³⁵. Kromě již zmíněných interpretací, jejichž zdrojem je Berešit Rabba a Talmud, se zde objevují i jiné zajímavé intepretace:³⁶ „Proč Bůh Adama uspal? Aby ho naučil, že muž by neměl stále bojovat se svojí manželkou. Jestliže vidí, že dělá něco, co ho rozčiluje, měl by předstírat, že to nevidí, jako kdyby spal, a „zaspat to“.“ „Eva přidala k božímu zákazu pojezení i zákaz doteku. Had však vzal její ruku a přitlačil ji ke stromu, aby viděla, že nezemře, když se stromu dotkne. Řekl jí: „Tak jako se dotýkáš stromu a nezemřeš, tak můžeš jíst plod bez obav ze smrti. Bůh ví, že když plod pojíte, budete jako andělé (!), a proto vám zakázal ze stromu jíst.“ Eva si myslela, že mluví pravdu, a pomyslela si: „Bylo by pro nás s Adamem dobré mít

³³ Tato Rašiho interpretace je z angl.překladu zcela vynechána. „Chumash...“, str. 15. O skutečnosti, že židovská žena, aby byla považována za ctnostnou, nesmí slovy požádat svého muže o sexuální styk, píše mj. D.Boyarin. „Carnal Israel“, str. 129-131: „Ženská touha v talmudické kultuře musí být tichá.“ (str. 129).

Slovy „všechno bude od něho a nikoliv od tebe“ patrně Raši naráží na rabínský koncept, že dítě je celé obsaženo v mužově semeni. Žena poskytuje pouze „prostředí“ pro jeho růst a porodí ho, tj. nic „vlastního“ nepřidá.

³⁴ „Sidra na tento měsíc“, str. 4-5. Roš chodeš – věstník židovských náboženských obcí v Českých zemích a na Slovensku, 11/2002. z franc.překladu přeložil Leo Pavlát.

³⁵ Autorem kompilace byl Jakob ben Jicchak Aškenazi, konec 16.st. Cituje Písmo, rabínské midraše, z učenců Rašiho, Bachju ben Ašer, Nachmanida, Chizkuniho, středověké sbírky (Jalqut Šim'oni, Toledot Jicchaq,...) Nejstarší existující edice knihy pochází z roku 1622, vytištěna v Basileji, ale předtím již vyšly nejméně tři edice v Lublině a Krakově. Kniha byla nesmírně populární (o čemž svědčí četné nálezy jejích fragmentů v genizách i českých synagog.) Viz. „Encyclopaedia Judaica“, str.967-968.

³⁶ „The Weekly Midrash, vol. I-II. Tz'enah ur'enah the Classic Anthology of Torah Lore and Midrashic Commentary“. Art Scroll Judaica Classics. Mesorah Publications 2001. Komentáře k Zahradě Eden a Adamovi a Evě na str. 32-44.

otevřené oči jako andělé“.³⁷ Plodem byl buď fík, nebo vinný hrozen, nebo etrog (citrusový plod), neboť šlo o etrogový strom. Proto je zvykem některých žen o slavnosti Hošana Rabba vzít etrog a ukousnout jeho špičku, věnovat peníze na dobročinné účely a prosit Boha, aby je uchránil porodních bolestí. Neboť kdyby Eva nepojedla ze Stromu, každá žena by rodila snadno, tak jako slepice, která bez bolesti snáší vejce. Když žena ukousne špičku etrogu, měla by se modlit: „Pane světa, protože Eva pojedla ze Stromu poznání, musíme my, všechny ženy, родit v bolestech? Kdybych já tam byla, neměla bych z plodu žádné potěšení. Nechtěla jsem udělat etrog neplatným, nevhodným pro svátek Sukot, (tím, že bych mu ukousla špičku), protože je to součást příkazu. Ale dnes je Hošana Rabba (závěr Sukkot) a příkaz etrogu už dále není nutné dodržovat. Proto jsem učinila etrog neplatným, ale nepospíchám, abych ho snědla. Tak jako jsem neměla žádné potěšení ze špičky etrogu, tak bych neměla žádné potěšení ze Stromu, který jsi nám zakázal.“³⁸

Adam a Eva si mysleli, že Bůh jim zakázal jíst ze Stromu poznání pouze proto, že Strom stál na svatém místě, kde spočíval boží duch, totiž ve středu zahrady. Tak jako je zvykem krále, že jeho královský palác stojí uprostřed království, tak boží duch spočíval ve středu Zahrady. Mysleli si, že skutečným zákazem bylo dotknout se Stromu, a Bůh se bál, že kdyby trhali jeho plody, mohli by se ho nechtě dotknout. Ale doufali, že kdyby plod spadl ze stromu a odkutálel se z toho svatého místa, mohli by ho sníst, protože Bůh by přece neodepřel tak vzácný dar svému stvoření. Tak Adam chybně zákaz pochopil. To vysvětluje, proč žena řekla hadovi „...o plodech ze stromu, který je uprostřed zahrady...(Bůh řekl: „Nejezte z něho, ani se ho nedotkněte.“ 1M3:3). Mínila tím: je to zakázáno, protože je ve středu Zahrady. A proto také žena hadovi řekla, že je zakázáno se stromu dotknout. Ve skutečnosti nelhala, jenom to prostě špatně pochopila. „Toledot Jicchak dává ještě další vysvětlení: Adam si stěžoval Bohu: Zakázal jsi mi plody Stromu předtím, než jsem měl ženu, neboť by ve mně vzbudily (sexuální) touhu. Ale nyní jsi mi dal manželku a příkázání mít děti. Proto mi manželka dala plod, abych po ní toužil, a proto jsem ho jedl. A jiné vysvětlení: Adam se bránil slovy: Dal jsi mi manželku, aby mi pomáhala. Umožnila mi, abych se učil Tóru, tím, že vaří a peče a stará se o náš dům. Nemohu se jí stále ptát, zda dodržuje zákony kašrutu – musím jí prostě důvěřovat. A ona mi dala plod, a já přece nebyl povinnen se jí ptát, co to je za plod. Věřil jsem, že je to povolený (košer) plod.“³⁹

Dále je řečeno, že původně se žena a muž jmenovali *iš* a *išša*, ale poté, co Eva zhřešila, Adam s ní nechtěl nic mít společného, nechtěl zdůrazňovat, že k sobě patří, a proto ji přejmenoval na Evu, Chawa. To znamená nejen, že je zdrojem života celého světa, ale také že je velmi upovídána⁴⁰, neboť ženy mají devět měř řeči (z deseti). Protože příliš mnoho mluvila s hadem, nakonec zhřešila.

Konečně zmíníme nejmladší sbírku midrašů, tentokrát již nikoliv z pera ortodoxního rabína či rabínů: populární antologii „**The Legends of the Jews**“ Louise Ginzberga. Tato kniha, srozumitelné převyprávění vybraných tradičních rabínských midrašů v angl.jazyce, měla velký vliv na nežidovské badatele, kterým neznalost hebr.jazyka znemožňovala studovat původní interpretace. To je případ i některých feministických autorek, které knihu používají a

³⁷ Tj. mít jejich hluboké poznání. Interpretace v tomto duchu vysvětlující Evin přestupek jako touhu po nabytí moudrosti jsou důležité pro feministickou interpretaci.

³⁸ Tam, str.37.Zvyk kousat špičku etrogu má ženám zaručit plodnost a snadný porod. Jde o pěkný příklad pozdní interpretace . kdy lidový „krajový“ zvyk je včleněn do biblického kontextu. Svoji modlitbou se žena vyvazuje z kolektivní odpovědnosti žen za Evin přestupek. Středověký rabínský pohled stavěl spíše na interpretacích hovořících o Evině vině, která ulpívá na všech ženách. Následující interpretace v Ceena u-reena však usilují o zmírnění této viny, viz. dále.

³⁹ Tam, str.39.

⁴⁰ To už je reálná etymologie: kořen ch-w-h znamená „mluvit, oznámit, vyprávět“. A. Even-Šošan, „Ha-milon he-chadaš“, str.372.

často citují. Zmíníme pouze několik zajímavých interpretací, které jsme neměli možnost vyhledat v originálním podání:

Adam nazval svoji ženu „išša“ a sebe „iš“. Přestal tak používat jméno „adam“ (pro sebe jako „muže“), neboť to bylo jméno, které měl před stvořením Evy. Bůh totiž přidal své vlastní jméno JH do jmen muže a ženy: J muži a H ženě (iš- hebr. alef-jod-šin, išša – hebr.alef-šin-he, tj. alef a šin obsahují obě jména, liší se písmeny jod a he, J-H).

Znamená to, že tak dlouho, jak budou kráčet po božích cestách (žít řádným životem) a dodržovat Jeho příkázání, Jeho Jméno je bude chránit, takže jim nikdo neublíží. Ale jestliže sejdou na scestí, Jeho jméno se od nich vzdálí a zůstane EŠ (alef-šin), totiž oheň, vycházející z každého z nich a pohlcující druhého člověka.

Byl to Adam, kdo Evě namluvil, že ze Stromu poznání nejen nemohou jíst, ale ani se ho dotknout, neboť jí chtěl příliš horlivě zabránit překročení příkazu jíst. (Jinými slovy, „postavil plot kolem Tóry“, *sjag la-Tora*, plnění jednoho příkazu zabezpečil jiným příkazem.)

Před pojetím plodu nebyli Adam a Eva nazí: jejich těla byla pokryta šupinatou, ztvrdlou kůží, a byla obklopena oblakem slávy. Ale po překročení zákazu od nich rohovinová kůže odpadla a oblak slávy se vzdálil – a oni stáli nazí a zahanbení.⁴¹

Tolik prozatím z tradičních rabínských interpretací. Delší rozsah této části je na místě: na interpretace příběhu Adama a Evy se budeme často odvolávat, stejně jako to činili a činí autoři všech publikací týkajících se našeho tématu „žena v judaismu“.

EXKURS: ŽIDOKŘEŠŤANSKÁ POBIBLICKÁ TRADICE

Daniel Boyarin, který se ve své knize „*Carnal Israel*“ zabývá chápáním ženy a sexuality v rabínském judaismu období Talmudu, tvrdí, že **helenistický judaismus** s jeho hlavními představiteli **Filónem a Josefem Flaviem** byl zcela odlišný od judaismu rabínského. Jeho postoj k ženě a sexualitě byl mnohem bližší postoji křesťanskému. Přesněji řečeno, křesťanství se při svém formování záhy oddělilo od rabínského judaismu a bylo zásadně ovlivněno řeckým myšlením, jehož představiteli byli i helenističtí Židé. Hlavní Boyarinovou tezí je, že rabínský judaismus tělu udělil takový význam, jaký jiné náboženské celky – helenistický judaismus a křesťanství – dávaly duši. Pro rabínský judaismus byla lidská bytost definována jako tělo (oživené duší), zatímco pro helenistické Židy a křesťany byla podstatou lidské bytosti duše sídlící v těle.⁴² Boyarin rozsáhle cituje Filóna a poukazuje na to, že pro něho byla Eva sama o sobě neštěstím, zdrojem smrti a zla, a to ještě před tzv. „Pádem“ (křesťanský termín), tj. před pojetím plodu. Filón totiž interpretuje první a druhou zprávu o stvoření jinak než rabínský judaismus: první zpráva hovoří o stvoření androgynní duchovní, nikoliv tělesné bytosti. Druhá zpráva hovoří o stvoření tělesné mužské bytosti. Z něho potom byla stvořena žena, a to z toho důvodu, aby muž nebyl sám a aby byl zachován rod člověka. Podle Boyarina Filón na základě platonského myšlení, jež posloupnost v čase spojovalo s ontologickým statutem, považuje Evu za druhotnou, méně významnou. Podle tohoto názoru je tělesná žena dvakrát méněcenná: jednou je stvořena z duchovního prvního Adama jako hmotná, a navíc byla stvořena z muže, který představuje mysl, rozum. Tak už samotný vznik ženy je „Pádem“. ⁴³ Tělesné potěšení je potom zdrojem a počátkem všeho zla a porušování práva. Bohužel je žena nutná pro zachování rodu, a proto ji muž potřebuje, ač ho vede do záhuby.⁴⁴

⁴¹ Tam, str.64-75.

⁴² D.Boyarin, „*Carnal Israel*“, str.34. Řecko křesťanský „ontologický dualismus“ je feministickou kritikou považován za jednu z hlavních příčin znevážení těla, hmoty, přírody a ženy židokřesťanskou kulturou. Viz. část I.

⁴³ Tam, str.79.

⁴⁴ Tam, str.80

Podle Boyarina tento pohled v Bibli chybí a také v rabínských interpretacích nepřevažuje. Boyarin upozorňuje na interpretace, kdy Eva je spíše obětí hada či Adamovy horlivosti. Podle midraše Pesikta de rav Kahana byla důvodem vyhnání ze Zahrady nevděčnost Adama za boží dar, totiž Evu: svádí přestupek na ni, nedokáže se postavit sám za sebe a odpovědně se přiznat. Sexuálně Adam a Eva žili již před utržením plodu: manželské vztahy nepatří do „démonické říše hada“, ale do „říše nevinnosti Gan Eden“. Podle některých interpretací měla Eva s hadem sexuální styk, ze kterého se narodil Kain (odtud jeho zlá povaha). Toto znečištění, „hadovo semeno“, bylo z lidu Izraele vyňato na hoře Sinaj přijetím Tóry. (Záhy ovšem o svůj „rajský“ stav bývalé čistoty přišli – stvořením zlatého telete zhřešili a vrátili se na úroveň lidí oddělených od Boží Přítomnosti.) Eviným hříchem ale nebyl sex samotný, nýbrž cizoložství s hadem, tj. sex zakázaný.⁴⁵

Je-li nějaký motiv midrašů napadnutelný z feministických pozic, je to podle Boyarina androcentrická perspektiva: dle rabínů byl rozhodující okamžik, kdy plod pojedl Adam, nikoliv Eva. Tj. sice (až na citované výjimky) interpretace nebyly misogynické, ale automaticky chápaly činy ženy jako méně důležité než činy muže.

Boyarin poukazuje na to, že dualita – rozštěp duše a těla a hodnocení těla jako méněcenného – se do judaismu vrátila Maimonidovou interpretací Evy: vyslovil filosofickou, Filónovi podobnou alegorickou interpretaci. Stvoření není chápáno doslovně jako stvoření těla, které je potom fyzicky rozděleno do dvou těl (rabínská interpretace), ale je alegorizováno. Žena tu představuje hmotu, muž formu. Žena je tedy něco, co potřebuje být spojeno s něčím jiným, aby existovalo – sama o sobě nemá plnoprávnou existenci. Dle Boyarina bylo náboženství a kultura středověkých učenců v čele s Maimonidem zcela odlišné od náboženství a kultury rabínů 1.tisíciletí n.l.⁴⁶

Dokladem řeckokřesťanské interpretace příběhu Adama a Evy v duchu „Pádu“ do hříchu a Eviný viny je také „**Život Adama a Evy**“, **pseudepigraf z 1.-2.st.n.l.**⁴⁷ Barvitě je zde popisován Evin nárek i opětovné selhání (v.9-10: nechá se opět „d'áblem“ svést a vyjde z vody, kde měla po krk ponořena činit pokání), pocity viny i silné porodní bolesti – důsledek i důkaz závažnosti jejího přestupku (v.19). Ve verši 18 Eva říká Adamovi: „Ty žij, můj pane. Tobě je dovoleno žít, poněvadž tys nespáchal ani první, ani druhou zradu, zato já jsem zradila a dala jsem se svést, že jsem nezachovala přikázání Boží. A teď mě odluč od světla tohohle života, a já půjdu k západu slunce a budu tam, dokud nezemřu. A vykročila směrem západním a s velkým zármutkem se dala do vzlykotu a hořkého pláče. A udělala si příbytek, protože měla v sobě tříměsíční plod.“⁴⁸ Celý text je silně ovlivněn asketickým a misogynickým duchem řecko-křesťanského náboženského myšlení.

O křesťanské interpretaci příběhu Adama a Evy, uchopení postavy Evy a formování archetypu Evy jako pramatky všech žen zatížené vinou, tělesností a mnoha špatnými

⁴⁵ Tam, str.88

⁴⁶ Tam, str.57-60. Maimonides byl jinak ovlivněn především Aristotelem, jehož misogynické názory jsou dostatečně známé. viz.např. „Politika“ 1.1260a, 2.1269b, 5.1313b. Dále na něho mělo vliv islámské prostředí, ve kterém žil (např. jeho souhlas s tělesnými tresty žen).

Filosofické výkladové metody často vedly k oddělení, zvěcnění živých bytostí, zvláště žen, a k neuctě vůči nim. V místech, kde převládá pohled židovské mystiky, bylo postavení ženy a její hodnocení lepší (např. chasidismus). Viz. např. A.Grossman, „Pious and Rebellious“.

⁴⁷ „Život Adama a Evy“ v: „Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy“. , díl II. Uspořádal ThDr. Zdeněk Soušek. Praha, Vyšehrad 1998, str. 343-363. Český překlad vychází z latinského překladu ze 3.-4.st.n.l. i z původního řeckého spisu „Zjevení Mojžíšovo“. Angl.rozsáhlé citace v: S.Young, „An Anthology of Sacred Texts by and about Women“, str. 6-7.

⁴⁸ „Život Adama a Evy“, str.348.

vlastnostmi, podrobně píše Deborah F.Sawyer.⁴⁹ Na závěr své práce shrnuje tři typy argumentace **křesťanské teologie** vycházející z interpretace příběhu Adama a Evy:

- ustavení hierarchie mezi pohlavími: Ženy jako druhé pohlaví: Eva je stvořena po Adamovi a pro Adamovy potřeby. Proto její místo v rodině i společnosti je podřadné. Viz. např. 1 Korintským 11:7 „Vždyť muž není z ženy, ale žena z muže. Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže...“ Církev na tomto verši založila své učení, že ženy nejsou nositelkami obrazu Boha ve stejné míře a způsobu jako muži. Dle Jana Zlatoústého (4.st.n.l.) ženy ztratily svůj boží obraz jako důsledek „Pádu“. Dále např. 1 Timoteovi 2:13.

- odpovědnost Evy za přivedení hříchu na tento svět: viz. např. 2 Korintským 11:3 nebo 1 Timoteovi 2:14 „A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení...“ Vypadá to, že kvůli Evě ženy natolik upadly do hříchu, že se na ně ani nevztahuje vykupitelská moc Krista. Spása pro ně přichází prostřednictvím rození dětí, ctností, pokory, řádného oblečení a chování.

- spojení postavy Evy s Marií, matkou Ježíše: Eva způsobila hříšnost a smrtelnost lidí, proto bylo nutné, aby byla povolána Marie a skrz ni (početím neposkvrněným touhou a smyslností, tj. hříchem) aby se narodil Ježíš. Marie je „novou Evou“. Marie však byla jediná, kdežto všechny smrtelné pozemské ženy byly „dcery Eviny“. Čím více byla Marie vyvyšována a produchovňována, tím více musela být v kontrastu k ní Eva ponižována a očerňována.⁵⁰

Ještě zmíníme jeden silný duchovní proud vzešlý ze židovských kořenů, jehož interpretace stvoření Adama a Evy byla také odlišná od rabínského židovství: **gnose**.⁵¹ Informací o životě a učení gnostiků nemáme mnoho, často jsou zprostředkované, interpretace jejich zachované literatury je náročná. Pokorný uvádí názory gnostické skupiny Ofitů (zprostředkované církevním otcem Ireneem): „Adam je podle nich záměrně držen v zajetí hmoty a nevědomosti, protože stvořitel hmotného světa, jenž je ve skutečnosti nižším bohem, nechce, aby člověk poznal pravého boha a aby se tak osvobodil z područí. Zakazuje mu jíst ze stromu vědění dobrého a zlého a nebýt hada, jenž přinesl poselství z božského světa („Budete jako bohové“), zůstal by člověk v područí hmoty. Hada chápou Ofité jako vtělení božské Moudrosti, jako Prométhea nového lidství a hadovitě stočená střeva v nitru každého člověka jsou v jejich výkladu znamením božské síly, drímající v lidech a schopné udusit vliv Stvořitele-Démiurga...“⁵²

Mezi překlady originálních textů Pokorný uvádí úryvek z díla „**Podstata archontů**“. Ocítujeme ho z většiny, neboť lze stěží shrnout a vytržení citací z kontextu by bylo ještě méně srozumitelné než celý text : „Potom Duch uviděl na zemi psychického člověka...vyšel z ocelové země, sestoupil shůry a usídlil se v něm. Člověk se tak stal živou duší. Duch jej nazval Adamem, protože byl nalezen, jak se pohyboval po zemi. Z Neporušitelnosti přišel hlas, aby Adamovi pomohl. Archonti shromáždili všechnu zvěř země i všechno ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jakým jménem je zavolá, aby tak pojmenoval každého ptáka a všechna zvířata. Vzali Adama a umístili ho v ráji, aby na něm pracoval a střežil jej. Archonti mu přikázali: Z každého stromu v ráji můžeš jíst, jen ze stromu poznání dobrého a zlého nejz a ani se jej nedotýkej, neboť v den, kdy z něho budeš jíst, zemřeš. Toto řekli, aniž si uvědomovali, co řekli, ale řekli to tak z vůle Otce, aby Adam jedl a aby je viděl a (aby viděl sebe) jako hmotnou bytost. Archonti se spolu radili a řekli: Sešleme na Adama zapomenutí. A on usnul. Zapomenutí je nevědomost, kterou na něj poslali, a spal. Odhalili jeho žebro, které bylo podobou živé ženy, a na tom místě zaplnili jeho bok masem. Adam se (znovu) stal bytostí jen psychickou. Duchovní žena k němu přišla a řekl: Povstaň, Adame! A

⁴⁹ D.F.Sawyer. „Women and Religion in the First Christian Centuries.“ Routledge, London and New York, 1996.

⁵⁰ Tam, kapitola „Sestry v Kristu nebo dcery Eviny?“, str.146-157.

⁵¹ Petr Pokorný, „Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků.“ Vyšehrad 1998.

⁵² Tam, str.61.

jak ji užíval, řekl: Ty jsi to, která jsi mi dala život, ty budeš zvána matkou živých, protože ona je moje matka a lékařka a žena i ta, která porodila. Mocnosti však přišly ke svému Adamovi, a když viděly, že s ním rozmovává jeho (duchovní) podoba, velice je to rozrušilo a zamilovaly se do ní. Umluvily se mezi sebou: Pojďme, vrhněme na ni svoje semeno. Pronásledovaly ji, ale ona se jim vysmívala pro jejich hloupost a slepotu. Proměnila se před nimi ve strom a nechala za sebou u nich svůj stín, svou podobu, kterou mocnosti poskvrnily svou nečistotou. Poskvrnily i pečeť jejího hlasu a odsoudily se tak skrze svůj výtvar i jeho předobraz. Duchovní žena však přišla jako had-učitel, a ten jim řekl: Co vám to pověděl? Z každého stromu můžeš jíst, ale ze stromu poznání dobrého a zlého nejez? Tělesná žena odpověděla: Řekl nejen „Nejez“, ale také „ani se nedotýkej, neboť v ten den, kdy budete z něho jíst, zemřete.“ A had-učitel řekl: Nezemřete, řekl to ze závidění. Spíše se vaše oči otevrou a budete jako bohové, neboť poznáte dobro a zlo. Potom byla z hada vzata učitelka a zanechala po sobě jen pozemského hada. Tělesná žena vzala ze stromu a jedla. Dala také svému muži a oba psychici se najedli. Tak se jim zjevila jejich špatnost, která je v nevědomosti. Uvědomili si, že jsou oloupení o to, co je z Ducha. Vzalí tedy fíkové listí a ovázali jím svá bedra. ...Ona řekla: Byl to had, který mne oklamal, takže jsem jedla. Archonti se tedy obrátili k hadovi a prokleli jeho bezmocný stín, nevědouce, že je to jejich výtvar. Od toho dne byl had od mocností prokletý... Archonti se potom obrátili ke svému Adamovi, chytili ho a vyhnali i s jeho ženou, neboť nemohou udělit žádné požehnání. Jsou totiž prokletí. Uvrhli potom lidi do velkých zkoušek a utrpení života. Chtěli, aby se lidé starali jen o pozemský život a nestarali se o to, jak setrávat v Duchu svatém.“⁵³

Shrňme to nejzajímavější v této „interpretaci“ příběhu stvoření:

- had je považován za „vtělení Moudrosti“, duchovnímu člověku pomáhá. Poskytne své fyzické tělo duchovnímu učitelce. Každopádně je spíše pozitivní postavou.⁵⁴
- není přímo řečeno, že by byl Adam stvořen z hlíny: jeho podstata je duchovní, nikoliv tělesná, „zemská“. Stvořený svět je chápán za dílo zlého, nižšího boha a jako takový drží duchovního člověka v zajetí. Tj. negativní hodnocení hmoty a stvoření – ostrý dualismus duše a těla (*soma séma* – „tělo vězení“).
- spánek je nevědomostí, zapomněním. V té chvíli se člověk stává fyzickým (tj. méněcenným) a může být z jeho těla stvořena fyzická Eva. Po jejím stvoření se člověk probudí, tj. prozře a poznává, a tím se opět stává bytostí duchovní.
- žena je dvojí – tělesná a duchovní. Duchovní ženě chtějí zlé mocnosti ublížit.
- zlo je v nevědomosti, skutečným trestem člověka je zajetí ve stvořeném světě, zapomenutí na duchovní podstatu člověka a přesvědčení, že hmotná, tělesná existence je jediná, která existuje.

Tuto gnostickou interpretaci jsme uvedli jednak pro doplnění kontextu doby kanonizace biblických knih a jejich prvních interpretací v židovském prostředí, pro rozšíření hodnotové a názorové škály interpretace příběhu, pro zdůraznění spíše pozitivního přístupu k tělu a hmotě v rabínském judaismu a jako důkaz, že značně volná, účelová interpretace příběhu stvoření není rozhodně žádnou novinkou hermeneutiky 19.-20. století.⁵⁵

⁵³ Tam, str. 247-249.

⁵⁴ Viz. dále mytologické interpretace. Také se zmíníme o častém zobrazení Lilit jako hada svádějícího Evu – tj. první ženu, mající Poznání Božího Jména, svádí druhou: říká jí, že má možnost získat také toto Poznání. Viz. dále interpretace židovské mystiky.

⁵⁵ Rabínskému judaismu je často feministickými autorkami vyčítáno negativní hodnocení těla a hmoty. Jak dokazují D. Boyarin. „Carnal Israel“, a jimi, i četné originální rabínské komentáře, není to úplně pravda. Jak bylo výše naznačeno, k negativnímu pohledu na tělesnost a tedy i sexualitu a ženu dochází až ve středověku, často pod vlivem křesťanství či řecké filosofie Platóna a Aristotela. Naopak feministickým badatelkám je vyčítáno svévolné zacházení s původními texty a jejich volná interpretace. Ani tato výtka není příliš oprávněná – totéž dělají ve větší či menší míře vykladači Bible po celé dva tisíce let.

ŽIDOVSKÁ FILOSOFIE:

Židovští filosofové 12.-14.století byli silně ovlivněni řeckou filosofií a jejím misogynickým přístupem. Na základě biblické zprávy o stvoření **Levi ben Geršom** tvrdí, žena byla stvořena proto, aby byla mužovou pomocnicí. Stará se o jeho potřeby a potřeby domu, aby muž mohl studovat Tóru. Je intelektuálně podřazená, ale mohou na ní spočívat odlesky mužova intelektu. Tj. žena je „nástrojem muže pro jeho dosahování duchovních výšin“. ⁵⁶ **Rabi Bachja ben Ašer** tvrdí: Ačkoliv byla žena z něho vzata, tj. původně byli jedním, není považována za rovnocennou část stvoření, nýbrž představuje druhotnou, odvozenou věc. Žena je symbolizována hmotou a jako taková je a má být pasivní. (Tento názor zastává i Maimonides.) Manžel je jejím pánem. Protože každý otrok touží uprchnout svému pánovi, Bůh přikázal, aby žena po muži toužila, a proto neuteče. **Rabi Jicchak Aboab** říká: I když je žena družkou muže, neměla by svého manžela považovat za svého přítele, ale za svého pána. Žena by měla svého manžela milovat a on by nad ní měl vládnout. Její oči by měly být k němu zvednuty tak jako oči služebné se zvedají ke své paní. Potom ji bude oceňovat a vážit si jí. ⁵⁷ Sexuální přitažlivost k ženám chápali filosofové negativně: podle nich se neslučuje s moudrostí a náboženskou dokonalostí. **Rabi Moše ben Maimon (Maimonides)** interpretuje verš **1M3:16** : Příkaz je předpisem: muži je přikázáno vládnout své manželce, taková je vůle Boha. (**Rabi David Kimchi** k tomuto verši říká: „Bude ti přikazovat dle svého přání jako pán otroku“.)⁵⁸

ŽIDOVSKÁ MYSTIKA:

Jak ví každý, kdo se zabývá originálními texty židovské mystiky, zůstává věrná svému esoternímu, nejednoznačnému charakteru a nelze ji proto shrnout, kategorizovat, vysvětlit a uzavřít. Mnoho textů bylo zničeno, je dosud ztraceno, či zůstává nepřečteno a nepřeloženo. Kabalistické myšlení představuje pro logicky, racionálně a kauzálně uvažujícího moderního člověka neznámou a nepochopitelnou oblast. Zůstává tak územím, kam mají přístup jen někteří – tak jako tomu ostatně bylo vždy. ⁵⁹

Dosud nejvýznamnější znalec židovské mystiky byl bezesporu **Gershom Scholem**. Ve svých vědeckých pracích zprostředkoval učení kabaly židovským i nežidovským čtenářům. Povšimneme si, jak podle něho kabala chápe skutečnou podstatu činu Adama a Evy v Zahradě Eden: ⁶⁰ „Strom života a Strom poznání byly spojeny v dokonalé harmonii, dokud nepřišel Adam a neoddělil je. Tím umožnil zhmotnění zla, které bylo obsaženo ve Stromu poznání dobrého a zlého, a nyní bylo zhmotněno jako zlý pud – *jecer hara'*. Byl to Adam, kdo vyvolal zlo, jež zatím spočívalo pouze v možnosti skryté ve Stromu poznání. Učinil to tím, že oddělil oba stromy, a dále, že oddělil Strom poznání od jeho plodu, který byl nyní vzdálen od svého zdroje. Tato událost je metaforicky nazývána „ořezání sadby“ (*kicuc ha-neti'ot*⁶¹) a je archetypem všech velikých hříchů zmíněných v Bibli: jejich společným jmenovatelem je, že vnesly rozdělení do boží Jednoty. Podstatou Adamova hříchu bylo, že způsobil „oddělení toho, co je nahoře, a toho, co je dole,“ do všeho, co mělo být spojeno. Každý hřích opakuje toto oddělení. Výjimkou je hřích čarodějnictví a magie, které podle kabalistů pojí dohromady

⁵⁶ A.Grossman, „Pious and Rebellious“, str.10-12.

⁵⁷ Tam, str.11.

⁵⁸ Tam, str.14.

⁵⁹ Český čtenář má štěstí: díky pracím prof.Vladimíra Sadka není odkázán na angl. či hebr. literaturu o kabale. V.Sadek. „Židovská mystika v Praze“. Společnost židovské kultury 1992. a „Židovská mystika“, Fra 2003.Také práce G.Scholema a M.Idela budou citovány.

⁶⁰ G.Scholem je autorem hesla „Kabala“. „Encyclopaedia Judaica“: zde překládáme pasáže o Adamovi na str.585. Dále viz. G.Scholem, „Major Trends in Jewish Mysticism“. Dále např. Guy Casaril, „Rabbi Šimon bar Jochaj a Kabala“, CAD Press 1996. str.89.

⁶¹ Pro termín používám překlad Davida Biernota, překladatele knihy M.Idela „Kabala. Nové pohledy“.

to, co mělo zůstat oddělené.⁶² Tento pohled příliš zdůrazňuje oddělení sil soudu, spojeného se Stromem poznání, a síly milosrdenství, spojeného se Stromem života. Milosrdenství ze Stromu života prýští neomezeně, zatímco Soud je omezující silou a má sklon se stát autonomním. To se může stát buď jako výsledek lidských skutků, nebo jako výsledek metafyzického procesu v horních světech...⁶³

Scholem zoharické učení dále interpretuje: Komplex božích vlastností vytváří harmonický celek, a dokud zůstávají navzájem ve vztahu- každá se všemi ostatními- je tento celek svatý a dobrý. (Tak i vlastnost Milosrdenství a Soudu mají obě své místo.) Morální zlo je potom něco, co se stalo oddělené a izolované, nebo něco, co vstupuje do vztahu, pro který není uděláno. Hřích vždy ničí Jednotu. Stejně jako Adam oddělil plod od Stromu poznání, Strom života byl oddělen od Stromu poznání a došlo tak k rozštěpu ve vnějším světě, došlo i k oddělení člověka: už není součástí celku všech stvořených věcí, ale usiluje zdůraznit své vlastní ego. Člověk usiluje zaujmout Boží místo a připojit se k tomu, co Bůh oddělil. Teprve Mesiáš zvítězí nad zlem: dojde k návratu do původní Jednoty, věci se vrátí ke své podstatě a skutečným vztahům v díle božského stvoření (*haššavat kol hadvarim le-hawajatom*). Zatím pouze mystici mohou proniknout skrze vnější skořápku jádra věci, ale ve stavu vykoupení toho bude schopné celé lidstvo.⁶⁴

K našemu tématu Adama a Evy jako prvních, archetypálních představitelů muže a ženy v židokřesťanské kultuře si dále všimneme, co o kabalistickém pojetí píše Scholemův žák **Moše Idel**.⁶⁵ Na pojem „*du-parcufin*“, „se dvěma tvářemi, obličejí“, jsme již narazili v midraši Berešit Rabba: jde o charakteristiku prvního člověka, *Adam Rišon*, nebo „původního člověka“ *Adam Kadmon*, který byl stvořen jako oboupohlavní bytost. Ale kabalisté nezůstávají u člověka jako původně jedné bytosti složené ze dvou protikladných stran, tváří, které byly později (dle druhé zprávy o stvoření) rozděleny na muže a ženu: také Bůh má dvě tváře, totiž dvě vlastnosti – laskavé milosrdenství Chesed a přísný soud Din. Těm odpovídají i dvě jména Boha: Elohim a JHWH. Idel cituje velice zajímavou pasáž z díla „*Sod hadu-parcufin*“ („Tajemství dvou tváří“) rabína, talmudisty a kabalisty Avrahama ben Davida z Posquieres (jihofrancouzské centrum kabaly ve 12./13.st.): „Důvod stvoření *du-parcufin*: Adam a Eva byli stvořeni jako *du-parcufin* proto, aby žena poslouchala svého muže, poněvadž její život záleží na něm, a aby nešel každý z nich svou vlastní cestou, nýbrž aby mezi nimi vládla náklonnost a přátelství a nerozdělili se. Pak bude mezi nimi vládnout pokoj a v jejich přibytku mír...Tajemství *du-parcufin* poukazuje na dvě věci: zaprvé, je dobře známa emanace dvou protikladů, první je přísný soud a ten druhý naprosté slitování. A kdyby neemanovaly (jako *du-parcufin*, a kdyby každý jednal podle své přirozenosti, bylo by možné se na ně dívat jako na dvě potence, které jednájí (samostatně), nezávisle na sobě a bez vzájemné pomoci. Ale nyní, poněvadž byly stvořeny jako *du-parcufin*, jednájí v dokonalém souladu a naprosté jednotě a není mezi nimi žádného rozdělení. Navíc, pokud by nebyly stvořeny jako *du-parcufin*, nevzniklo by žádné spojení a vlastnost soudu by se nesblížila s vlastností slitování a naopak. Nyní však, poněvadž byly stvořeny jako *du-parcufin*, mohou se navzájem sblížit a spojit z vlastní vůle. Touží se spojit každý se svým protějškem a být jedním přibytkem...“

⁶² G.Scholem, „Major Trends...“, str.405 pozn.106: dle Zohar I. 35b a 36b, je magické poznání přímým následkem „*kicuc be-netiot*“, rozštěpu. Magie je potom dle Bachji ben Ašer (v komentáři k 2M22:17, „*kišuf*“) spojování věcí, které k sobě původně nepatří, které jsou odlišné a izolované (*chibur dvarim chaluqim ze mi-ze*).

⁶³ O pár řádků dále Scholem píše, že kabalistickými ekvivalenty zla se stávají postavy Samaela – Satana a jeho manželky Lilit, vládců říše zla. „EJ“, heslo „Kabbala“, str.585.

⁶⁴ G.Scholem, „Major Trends...“, kap.6 „The Zohar II: The Theosophic Doctrine of the Zohar“, str.205-243.

⁶⁵ M.Idel, „Kabbala. Nové pohledy“, kapitola VI. „Teosofická kabbala“, část 3 „*Du-parcufin*“, str.164-166.

Tj. nejen že mužské a ženské tvořilo původně Jednotu, a proto i po rozdělení po sobě touží a je schopné spolupracovat, ale také ostatní výrazné protiklady našeho světa jako jsou boží vlastnosti Milosrdenství a Soudu „původně existovaly v božské dimenzi a byly schopné spolupracovat, protože původně byly atributem jediným...tím byla zajištěna jejich budoucí spolupráce.“ „V aktivitách božských vlastností, a posléze i lidí, se odráží substanciální spolupráce protikladných faktorů...“ Často používaným symbolem protikladů mužství a ženství a jejich spojení jsou postavy cherubů na Schráně úmluvy s deskami smlouvy (hebr. „*kruvim*“, slovo nejasného významu). Podle některých interpretací (Joma 54a, Bava Batra 99a) jde o dívku a chlapce, kteří se někdy objímají, nebo dokonce milují, jindy jsou od sebe odděleni, a to dle blízkosti Boží Přítomnosti ve Svatyni. A konečně Idel cituje krásnou báseň rabi Šem Tov ibn Gaona z roku 1325:

„Adam a Eva stvoření byli
rovným dílem *du-parcufin*
jeden v druhém navzájem propleteni
podobou cherubů symbolizování.“⁶⁶

Hledat v samotné knize Zohar⁶⁷ je značně problematické. Omezíme se na několik interpretací: K problematice *micwot* se vztahuje interpretace verše **1M2:16** ek. „**A Hospodin Bůh člověku přikázal: „Z každého stromu zahrady smíš jíst.**“ Podle Zohar tento verš implicitně obsahuje všech sedm noachických přikázání (*šewa micwot bnei Noach*): „**Hospodin**“ znamená zákaz znesvěcení božího Jména, „**Bůh**“ znamená zákaz překrucování práva, „**člověku**“ znamená zákaz vraždy, „**přikázal**“ znamená zákaz modloslužby, „**řka**, hebr.*lemor*“ (z českého překladu mizí) znamená zákaz cizoložství a incestu a „**Z každého stromu zahrady**“ znamená zákaz krádeže a „**smíš jíst**“ znamená zákaz jedení masa živých zvířat.

Žena má dle Zohar v příběhu mnoho symbolických jmen: ona je „plodem stromu“, kterého se muž nemá ani dotknout, neboť je o ní řečeno „**Její nohy sestupují k smrti, její kroky uvíznou v podsvětí.**“ (Př 5:5). Strom představuje ženský princip. Žena je i „zahradou“, kterou řeka zavlažuje. Had je ztělesněním zlého pudu. Jde o Samaela, démona a vládce říše zla, v podobě hada. A byla to Eva, která viděla, že strom je skutečně „dobrý“, a proto z něho pojedla a způsobila smrtelnost nejen sobě, ale i všem stvořeným bytostem. Ona oddělila život od smrti. Eva měla s hadem sexuální styk: z něho se narodil Kain, ze vztahu s Adamem se narodil Abel.⁶⁸

Ve verši **1M2:22** „**A Hospodin Bůh utvořil(wa-jiven) z žebra...**“ interpretují sloveso jako „**rozumět**“ s odkazem na **Joba 28:23** „**Jenom Bůh rozumí její cestě, on zná také její místo.**“ (- míněna je boží vlastnost Porozumění– Bina).⁶⁹ „Stranu“, „*cela*“ totiž chápou jako výraz pro Ústní Tóru, která vytváří cestu ke kráčení (*halacha*). Podobně „místo“ (**1M2:21** ek. „...**Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem.**“, rab. „odňal mu jedno ze žeber a vložil na místě jeho maso“ hebr. „*wa-jisgor basar tachtenna*“) je chápáno jako Pšaná Tóra, která je zdrojem Porozumění. Ústní Tóra („strana“) byla vzata z Pšané Tóry, tak jako žena byla vzata z muže. Žena je spojena s ohnivým plamenem levé strany (strana přísného Soudu Din v Bohu), tak i Tóra byla dána ze strany Soudu (jiný název: Gvura, Síla). Muž a žena byli

⁶⁶ Tam, str.166. Symbolika slova „*du-parcufin*“ je v kabale mnohem složitější. Je spojena se složitým učením o sefirách. Slova označující sex.vztah Adama a Evy – Jednotu muže a ženy mají hlubší význam spojení nejen tělesného, ale i duchovního, myšlenkového i citového. Více např. „Encyclopaedia Judaica“, heslo „Kabbalah“, str.598-600. Interpretaci Abrahama ben Davida z Posquires uvádí také A. Grossman, „Pious and Rebellious“, str.10, se slovy, že jde o typickou ukázkou „kombinace pozitivních a negativních interpretací“ vztahu ženy a muže.

⁶⁷ Mám samozřejmě na mysli angl.překlad. „The Zohar“, translated by Harry Sperling and Maurice Simon, I.-V., London, The Soncino Press 1931.

⁶⁸ „The Zohar“, vol.I. 35a-37b, str.132-139.

⁶⁹ V. Sadek překládá „Inteligence, Rozmysl“. Jde o název jedné ze sefirot. „Židovská mystika v Praze“, str.31.

přivedeni k sobě, stejně tak Ústní a Psaná Tóra musí být studovány společně, jedna vychází z druhé, jsou neoddělitelné. Tak jako Bůh má v sobě Milosrdenství i Soud symbolizované pravou stranou dobra a levou stranou zla, tak nelze oddělit dobro a zlo. Bůh stvořil jak dobrý, tak zlý pud. Dobrý pud muž používá pro sebe (aby studoval a plnil micwot), zlý pud potřebuje, aby žil se ženou a plnil příkaz „*pru u-rvu*“.⁷⁰

Zajímavou interpretací (na které by mohly stavět představitelky ekofeminismu⁷¹) je vědomí života země, prachu, ze kterého byl člověk stvořen: ek.,...**a vdechl mu v chřípí dech života**(*nišmat chajim*). **Tak se stal člověk živým tvorem** (*nefeš chajja*).“**1M2:7b**. „Dech života byl uzavřen v zemi, která jím byla těhotná stejně jako když je žena oplodněna mužem. Tak byli země a prach spojeni a prach byl oživen duchy a dušemi. Teprve tímto člověk získal tu správnou podobu a stal se bytostí pečující o živou duši.“⁷²

Verše **1M2:22-24** jsou dále interpretovány v duchu rad manželovi, jak má potěšit svoji manželku, duchovně i tělesně, co všechno má dělat, aby získal její náklonnost a ona byla ochotná s ním plnit příkaz „*pru u-rvu*“. Verše o hadu (=zlém pudu) a ženině pojetí plodu (=vzbuzení touhy) jsou interpretovány jako nutná milostná předehra k probuzení vášně a k sexuálnímu spojení. Následují pasáže o Šechíně – Boží Přítomnosti.

Interpretace verše **1M3:8** „**Tu uslyšeli hlas Hospodina Boha procházejícího se po zahradě za denního vánku...**“ nám vysvětluje podstatu přestupku, který Adam a Eva spáchali: původně byl člověk nadán moudrostí nebeského osvětlení, nebyl oddělen od Stromu života. Ale když byl sveden touhou po „nižším“ poznání, byl od Stromu života oddělen. Izrael na hoře Sinaj byl zbaven semene hada, takže smyslná žádostivost byla potlačena a oni se mohli opět přiblížit ke Stromu života. Jejich myšlenky byly přitaženy k vyšším, nikoliv nižším věcem. Ale zhrěšili uctíváním telete a opět upadli do osidel zlého pudu – „opět jsou vystaveni útokům zlého hada“. Ztratili své osvětlení, které nabyli na hoře Sinaj.

A konečně k verši **1M1:27** „**jako muže a ženu je stvořil**“ Zohar říká: Způsobem, jakým bylo stvořeno nebe a země, byl stvořen také člověk. V každém stvoření je mužské a ženské: co neobsahuje jak mužský, tak ženský prvek není pravdivé a správné.⁷³ **1M5:2** „**Jako muže a ženu je stvořil a požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam**“ – je řečeno „jim“ a nikoliv „jemu“, což znamená, že mužské nemůže být dokonce ani zváno mužem, pokud není spojeno se ženským.⁷⁴

Barbara Black Koltuv poukazuje na to, že kniha Zohar opakovaně spojuje Lilit a Evu. Jde v podstatě o stejné misogynické motivy, které jsme již zmiňovali citacemi midrašů Berešit Rabba: zobecněné negativní vlastnosti žen a jejich nebezpečnost. Eva také měla sexuální vztah s hadem (tj. se Samaelem), také smilnila s démony a rodila jejich děti. Měla dlouhé vlasy jako Lilit. Další interpretací je, že hadem byla ve skutečnosti Lilit: „Had - prostopášná

⁷⁰ „The good inclination and the evil inclination are in harmony only because they share the female, who is attached to both. in this way: first the evil inclination sues for her and they unite with one another, and when they are united the good inclination, which is joy, rouses itself and draws her to itself, and so she is shared by both and reconciles them.“ „The Zohar“, 49a, str.155.

⁷¹ A také tak činí. Viz. mj.psychologická interpretace B.Black Koltuv. „The Book of Lilith“: „Both man and woman originate from mother earth, given form by God.“str.10.

⁷² Interpretace je srozumitelnější, známe-li kabalistické představy o duši. Orig. text o pěti duších člověka viz. např. „Midrash Bereshit Rabba“, Theodor and Albeck, paraša 14, str.132. Jinak viz. V.Sadek, „Židovská mystika v Praze“, str.37 ad.

⁷³ „From this we learn that every figure which does not comprise male and female elements is not a true and proper figure, and so we have laid down in the esoteric teaching of our Mishna.“ „The Zohar“ 53b, str.167. Zdůraznila T.D. Tato interpretace formuluje hlubokou esoterickou moudrost starých kultur, že veškeré dění i stvořené bytosti včetně člověka obsahují mužský a ženský prvek bez ohledu na skutečné pohlaví (např. taoismus – principy jin a jang). Na vědecké úrovni toto učení formuloval C.G.Jung v analytické psychologii. Více podobných kabalistických interpretací o důležitosti a spolupráci obou prvků viz. dále Freema Gottlieb.

⁷⁴ Tyto interpretace viz. „The Zohar“48a – 53b, str.152-167.

žena - navedla a přiměla Evu, aby svedla Adama, a ten s ní měl sexuální styk v době její menstruační nečistoty.“⁷⁵

Tématem prvního muže a ženy a spojení mužského a ženského prvku v Božství se fundovaně zabývá Freema Gottlieb.⁷⁶ Zmíníme některé interpretace, které uvádí.

Hned od počátku byl mužský a ženský prvek obsažen v samotném Bohu a jeho záměru: je to vlastnost dávání a vlastnost přijímání (*Giver and Receiver*). Mužský prvek –boží touha dávat – přiměl Boha dát své Lampě (ženskému prvku) Světlo. Jestliže Bůh je nekonečné Světlo, to co potřeboval při tvoření Světa bylo něco, co by toto Světlo pojalo. „Skutečný proces, kterým svět začal existovat – ejakulace světla z Otce do Nádoby nebo Lampy Matky – vytváří další sérii kontrakcí a šíření, které se opět stanou Otcem a Matkou.“⁷⁷ Také při začátku stvoření existoval záměr stvoření muže a ženy již v Boží mysli – toho důkazem je stvoření Slunce a Měsíce, které jsou ztělesněním a podstatou mužství a ženství. Poté co byli Adam a Eva stvořeni, bylo jim zjeveno sedm sefirot (božích vlastností, potenci): šest sefirot ve formě Stromu Života a sedmá (Malchut) ve formě Stromu Poznání. Ženství bylo spojeno s poznáním (!) a mužství se silou života. Adam – s Eviným povzbuzováním – se snažil soustředit na ženské vlastnosti sefiry Malchut – tj. Poznání, ke škodě mužské kvality biologického života. Výsledkem bylo, že intelekt se stal odcizeným, odděleným. Člověk se natolik soustředil na Strom Poznání (sefiru Malchut, která zároveň ztělesňuje Šechínu), že přerušil proud energie, která ji spojovala se Stromem Života (šest vyšších sefirot). Adamův hřích spočívá v přerušení cest, kanálů, mezi sedmou sefirou a vyššími sefirami, což rozbilo harmonii mezi věděním a životem (a způsobilo druhý exil Šechíny, rozštěpení transcendentního mužského a ženského prvku – Boha a jeho Přítomnosti).⁷⁸ Odvážný čin Šechíny, totiž ono sebe-vypovězení a tím oddělení od Boha, odpovídá oddělení mužského a ženského prvku v původním oboupohlavním Adamovi. A je to ještě blíže příběhu Lilitina vědomého odmítnutí Adama, neboť si svůj exil také zvolila sama. A přestože Bible říká „**Královská dcera v celé své slávě již čeká uvnitř...**“ (**Ž45:14**, „*Kol kvudah bat-melech pnima*“, doslova „všechna majestátní královské dcery je uvnitř“)⁷⁹, podle kabaly je cesta ženství aktivním putováním ven – pryč od božského nekonečného Světla, do království hmoty, fyzická a konání.⁸⁰

Gottlieb také uvádí zajímavou reinterpetaci příkazu rozsvěcení sobotních světel (viz. *micwot chana*): žena přináší domu mír skrze své spojení se Šechínou – Boží Přítomností (a ženskou stránkou Boha). Pravými světly, které žena zapálila, jsou její děti, ale ona se nyní soustředí na samotný zdroj světla. Ve chvíli, kdy jsou světla zapálená, je žena nevidí. Její soustředění je jinde. Jakoby se stáhne do sebe a napodobuje tak Boží čin *cimcum* (stažení se do sebe). Pouze těmito momenty osobní meditace může stáhnout dolů na sebe a na svoji rodinu neviditelné energie Prvotního Světla Ejn Sof. V páteční večer se židovský domov sám stane svatyní a matka se stane prostředníkem pro přímlyvu a požehnání. O šabatu se sama paní domu stává Královnou. Hraje roli Pozemské Ženy doplňující Nebeskou Ženu = Šechínu. Tak Eviná

⁷⁵ B.Black Koltuv, „The Book of Lilith“, str.67. cituje Rafaela Pataie, „Gates to the Old City“, str.456. Křesťanská ikonografie hada – svůdnice se ženskou tváří – je bohatá.

⁷⁶ Freema Gottlieb. „The Lamp of God. A Jewish Book of Light“, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey, 1996. Autorka, dcera ortodoxního rabína, ohromuje šíří svých znalostí tradičních rabínských i mystických komentářů.

⁷⁷ Tam, str.151.

⁷⁸ Tam, kapitola 3. „The Light of the Man“, str.139-184.. Tato psychologická interpretace zvnitřňující boží vlastnosti – sefiry je typická pro pozdní stadium kabaly –chasidismus. Chasidé kladli důraz na analogii vyššího světa a lidského duše (prastaré hermetické pravidlo „jak nahoře, tak dole“).

⁷⁹ Tam, str.14. Právě o tento verš se rabíní opírali ve svém požadavku uzavřít židovské dívky a ženy v domě a domácnosti, držet je mimo veřejný prostor. Pouze taková dívka je ctnostná (cnuva).

⁸⁰ Tam, str.14. Zdůraznila T.D. To odpovídá chápání sefiry Malchut, která představuje shrnutí všech božích vlastností (sefirot) a jejich zhmotňování v tomto světě. V tomto smyslu (oproštěném od negativního hodnocení) lze hmotu chápat jako jeden z atributů ženství.

„povinnost“ zapalovat světlo nepředstavuje vinu či pokání za vinu, ale naopak: ona uvádí na svět temnotu, aby světla dostala možnost zářit. Eva měla děti pouze poté, co opustila s Adamem Ráj – kdyby „nezhřešila“, neměla by je. Nestálo to za to?!⁸¹

Všechny tyto interpretace uvádíme proto, abychom poukázali na fakt, že příběh Adama a Evy, který měl v židokřesťanské společnosti tragický dopad na sociální a kulturní postavení ženy a chápání ženskosti, lze interpretovat různými způsoby. Skutečnost, že byl židovskými a zvláště křesťanskými učenci interpretován vůči ženě nepřátelsky a diskriminačně, neznamená, že neexistovaly interpretace jiné. Interpretace židovské mystiky jsou psychologicky hluboké, založené na intuitivním vhledu a práci s nevědomím. Základním rysem mystických interpretací ženy a ženskosti je rozštěp: na jednu stranu je žena (v ideální podobě řádné manželky) uctívána jako pozemské ztělesnění Šechíny – Boží Přítomnosti a její zastoupení, na druhou stranu je ženskost spojována s levou stranou boží vlastnosti přísného Soudu, s démonickými škodícími silami a se zlem (Lilit). Konec konců, mužova touha po ženě, ač opodstatněná jako plnění příkazu „*pru u-rvu*“, je označena jako „zlý pud“. Tento rozštěp, v jehož základě leží vnímání protikladů našeho stvořeného světa a jejich hodnotícího posouzení lidským rozumem, lze oslabit a vyléčit pouze vědomím původní Jednoty všech věcí v Bohu – tedy i protikladů. A k takovému chápání kabala směřuje.⁸²

MYTOLOGICKÉ INTERPRETACE:

Nyní se věnujme příkladům mytologických interpretací příběhu Adama a Evy.

Negativní hodnocení bylo mj. způsobeno náboženskou ideologií, pocitem vlastní výlučnosti a vyvolenosti. Mytické příběhy však vyjadřují hluboké lidské zkušenosti vycházející z tradice dané kultury. Pro členy této kultury představují vzory chování, jistotu v plynutí života, příklad hodný následování. Mýty vyjadřují jak vědomé, tak nevědomé vzory a postoje, a jsou mnohovrstevné: člověk si z jejich moudrostí a poučení pro sebe může vzít to, co odpovídá stupni jeho chápání a duchovní zralosti. Vezme si to, co potřebuje, v dané životní chvíli a situaci. Mytologie – věda o mýtech – mýty kategorizuje, pojmenovává, zachycuje, popisuje a interpretuje, tj. volí vědecký, racionální a analytický přístup k mýtům. To však není jejich smyslem: teprve ve chvíli, kdy se vědec/západní člověk ztotožní s postavou či příběhem určitého mýtu, nechá se jím nést, pohltit, prožije jej a je jeho silou znovuzrozen stejně jako jeho hrdina/hradinka, byl účel mýtu splněn. Analytická psychologie si hluboce mýtů váží, neboť podle ní tyto vyjadřují naše psychologické stavy a prožitky, racionálním, kauzálním a analytickým myšlením nedosažitelné hlubiny lidské duše, a právě díky práci s těmito mýty, díky jejich přijetí a prožití, se může duše vyléčit. Mýty nás spojují se samými kořeny lidství, s našimi předky i potomky, s Božstvím mimo nás i v nás.

⁸¹ Tam, kap.4 „The Light of the Commandment“, str.227-232.

⁸² Pro zajímavost uvedme pojetí zla v současné, esotericky orientované literatuře. Autoři Th.Dethlefsen a R.Dahlke, „Nemoc jako cesta“, Aquamarin Praha 1995, píše o hříchu člověka – androgynního Adama - jako o odštěpení od jediného kosmického vědomí. Původně člověk protiklady nerozlišoval, teprve pojezení ovoce ze Stromu poznání ho „obdarí schopností rozlišovat dobré a zlé, tedy schopností poznání...Tímto krokem ztrácí (lidé) jednotu – kosmické vědomí – a získávají polaritu – poznávací schopnosti. Musí ovšem opustit ráj, zahradu jednoty, a zřítit se do polárního světa materiálních forem.“ Hřích nemá nic společného s konkrétním lidským jednáním – je polaritou samotnou. Člověk musí neustále volit mezi dvěma možnostmi, ale nezávisle na své volbě je vždycky vinen. „Pro křesťanství se teologické nepochopení hříchu stalo osudným. Stálá snaha věřících nedopouštět se hříchu a vyhybat se zlému vedla k potlačování oblastí kvalifikovaných jako zlé, a tím k vytvoření silného stínu. ...Polarizace mezi dobrem a zlem jako protiklady vedla v křesťanství k vytvoření opozice Boha a ďábla jako reprezentantů dobrého a zlého, což není pro ostatní náboženství typické. Z ďábla je činěn odpůrce Boha a Bůh je nepozorovaně vtahován do polarit – a tím ztrácí svou spásnou i léčivou sílu. Bůh je jednotou, která v sobě spojuje všechny protiklady bez rozlišení, tedy dobro i zlo.“str.54-57. Troufám si tvrdit, že toto pojetí je kabale velice blízké.

Pro naše téma jsou mýty důležité zejména ze dvou důvodů:

- Myšlení národů obklopujících syny Izraele a jejich vnímání Božství bylo vesměs mytické. Hebrejské duchovní myšlení a formování nového náboženství z tohoto myšlení vycházelo a bylo jím značně ovlivňováno. V určité historické chvíli se proti němu negativně vymezovalo, nemohlo je však „vymýtit“, protože jej vymýtit nelze – jde o integrální součást lidského vědomí.
- Nové interpretace biblických textů, v našem případě interpretace feministické, se k mytickému myšlení vrací. Jde konkrétně o interpretace psychologické. Často pracují s pojmem „archetypů“ (myšlenkových vzorů společných příslušníkům určité kultury a ovlivňujících ve skrytu nevědomí jejich chování): poukazují na fakt, že existují univerzální symboly nacházející své hmotné a myšlenkové vyjádření v mytických předmětech a postavách (Strom, Had, Muž a Žena), jejichž smysl je ovšem psychologicky hlubší. Nejde o pouhé postavy z příběhu, ale o obrazy vnitřního duchovního světa člověka a jeho spojením s Božstvím. Při hledání archetypu ženského Božství, které by harmonizovalo převažující mužský obraz Boha v Bibli, se feministické vědkyně obracejí k mýtům kultur sousedících s Hebrejci. Biblické příběhy přece nevznikaly ve vzduchoprázdnu: jsou součástí bohatého myšlenkového a jazykového dědictví kultur Předního Východu.

Podle Davida Leeminga je „hebrejsko-izraelitská a židovská mytologie ovlivněna Egyptem, Kanaanem a Babylónií, ale přitom je velice osobitá a originální.“ Blízko mytologii Hebrejců byly také malé klanové kmeny: Moabité, Amonité, Edomité a Midjanité, kteří uznávali dominantní patriarchální bohy.⁸³ Konkrétně zprávy o stvoření jsou ovlivněny mytologií babylónskou (stvoření člověka z hlíny, symbolika Stromu) a egyptskou (stvoření světa slovem).

Symbol Gan Eden, Zahrady Eden, místa míru, hojnosti, štěstí, radosti a Jednoty s Bohem, se objevuje v mýtech Sumeru a Akkadu.⁸⁴ V sumerské i akkadské mytologii se objevuje nejen stvoření člověka z hlíny a vody, ale také spojení Evy a „žebra“.⁸⁵ Leeming⁸⁶ uvádí příběh bohyně Inanny, která požádala svého bratra-dvojče, slunečního boha Utu-Šamaše, syna měsíčního boha Nanna, aby s ní šel do země „kur“, kde chtěla jíst různé rostliny a plody dávající porozumění tajemstvím sexuality a partnerství. „Stejně jako Eva v Zahradě, Inanna

⁸³ D.Leeming, „Jealous Gods and Chosen People. The Mytology of the Middle East“, str.87.

⁸⁴ Viz. Klára Břeňová, „Eden - ráj na zemi a sídlo bohů“, str.19, in: „Pocta profesoru Jaroslavu Oliveriovi“, UK Praha, nakl.Karolinum 2003. Uvádí, že západosemitské *’dn* označuje „hojnost, potěšení, přepych“. A.Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.959, *’DN*: 1.rozkoš, potěšení. 2. místo, kde dle Bible Hospodin vysadil Zahradu pro Prvního člověka, 3.v Talmudu místo, kde jsou po smrti odměňování spravedliví (opak „gehinnom“). Viz. také „Epos o Gilgamešovi“ (přel.L.Matouš), str.126 – popis „božské zahrady z drahokamů“: „Karneol nese tu ovoce, tam vinná réva se pne, na pohled krásná, Lazurit listí tu nese, ovoce nese na pohled lahodné.“ Na možnou ugaritskou verzi mýtu o Zahradě upozorňuje Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, Vyšehrad 2003, str.320, pozn. 35 (obraty „město východu“, „dřevo/strom smrti“).

⁸⁵ „Stvoření ženy ze žebra se někdy vysvětluje podle sumerské mytologie, která zná rovněž představu prvotního ráje (Dilmun). Podle sumerské předlohy bůh Enki v ráji okusil osm rostlin, v důsledku čehož bohyně Ninchursanga nad ním vyslovila kletbu smrti. Enki onemocněl a jedním z jeho nemocných orgánů se stalo i žebro. K uzdravení Enkiho žebra byla stvořena bohyně Ninti, tj. „Paní žebra“. Podle S.N.Kramera sumerský výraz „.ti“ znamená jak „žebro“, tak i „dávat život“. Jméno bohyně Ninti může proto znamenat „Paní, která dává život“, nebo „Paní žebra“....“ „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, str.99 (autorem hesla Vladimír Sadek). Jde o jednu z teorií vysvětlujících Evin původ a jméno.

R.Kimelman, „The Seduction of Eve...“, píše: „V sumerském mýtu „Zrození člověka“ se objevuje deformovaná bezpohlavní bytost. Příběh říká, že Nirman vymodeloval „člověka v těle, které nemělo žádný mužský ani ženský orgán“. (Thornkild Jacobson, *The Harps That Were...Sumerian Poetry in Translation*, Yale University Press, 1987, p.161)“, str.29. Znamenalo by to, že podle sumerských mýtů původní bytosti nebyly výlučně mužské nebo výlučně ženské.

⁸⁶ D.Leeming, „Jealous Gods and Chosen People. The Mytology of the Middle East“, str.47.

ochutnala plod a získala poznání. V jiném mýtu (Inanna) sestupuje do země „kur“ (tentokrát jde o podsvětí), aby se naučila, co je dobro a co je zlo.“ O postavě hada Leeming říká, že je známou mytologickou, formu měnící postavou podvodníka a šibala (*trickster*).⁸⁷

Jedním z největších znalců mytologie byl Joseph Campbell. Ve svém díle „Mýty západu“⁸⁸ zařadil příběh Adama a Evy nejen do kontextu mýtů Předního Východu, ale i do kontextu vývoje duchovního myšlení a náboženských představ – židovských, řeckých, křesťanských.

Hned na začátku knihy v kapitole o bohyních – matkách předhebrejských kultur zmiňuje Evu: „Nikdo, kdo není obeznámen s mytologiemi bohyně primitivních starověkých a orientálních světů, se nemůže obrátit k bibli, aniž by poznal na každé straně analogie, avšak transformované tak, aby poskytly argument opačný, než jaký vyjadřovaly starší víry. V Evině scéně u stromu se například neříká nic o tom, že by had, který se objevil a promluvil k ní, byl skutečným božstvem uctívaným v Levantě nejméně sedm tisíc let předtím, než byla napsána Kniha Genesis...“⁸⁹ Campbell popisuje výjev ze syrsko-chetitské pečeti se scénou podobnou biblické Zahradě: je zde Sloup – Strom, Had, člověk – majitel pečeti, čtyři prameny vod i božská postava – buď ženská, nebo mužská. Scénu je možné interpretovat různě, co je však výzvou biblickému pojetí je toto:

- Božstvem může být jak mužská, tak ženská postava.
- V Zahradě je jediný Strom. V souladu s orientálními mýty na něm roste jak ovoce osvícení, tak ovoce nesmrtelného života. Tj. není rozštěp mezi Poznáním a Životem.
- Člověk je pobízen, aby plod utrhl, to je účelem a smyslem scény. Utržením a pojetím plodu se člověk připodobní Božstvu, což není negativně hodnoceno, naopak.

...v primitivních příkladech (mýtů) není žádný prvotní hřích, ztráta nevinnosti, žádný pocit hříchu nebo vyhnání. Potvrzují život, nekritizují jej.⁹⁰

„V mnoha základních symbolech bible je skryt rozpor, který nemůže potlačit žádný rétorický důraz na patriarchální interpretaci. Vyjadřují obrazové poselství srdci, které zcela převrací slovní poselství adresované mozku. A tento nervový nesoulad je přítomen v křesťanství, islámu i judaismu, protože všechna tato náboženství sdílejí odkaz Starého zákona.“⁹¹ Tím chce Campbell říci, že příběh stvoření (i jiné biblické příběhy) sice používá symboliku starších mýtů, nechává působit jejich obraznost, ale dává jim jiné, většinou opačné etické hodnocení. Člověk, který příběh – mýtus čte a chce se s ním ztotožnit, je rozpolcen mezi svojí intuitivní reakcí a pocitem z příběhu a mezi etickým ohodnocením příběhu v biblickém textu. (Toto etické ohodnocení není pro předhebrejské mýty typické – účelem mýtů nebylo člověka mravně poučovat, ale vést ho k duchovní proměně, aby získal poznání a byl sám schopen rozlišovat dobré a zlé. Protikladnost těchto pojmů a protěžování tzv. „dobra“ je patrně důsledkem až náboženského myšlení monoteismu.)

Příkladem, který Campbell uvádí, je zákaz pojetí ze Stromu a potrestání tohoto zákazu:

V případě Adama a Evy byl zákaz oznámen způsobem velmi populárním v pohádkách, známým studentům folkloru jako „zakázaná věc“ (např. zakázané místo - komnata, dveře, cesta, zakázaný předmět – ovoce, nápoj, zakázaný čas – posvátný den, magická hodina atd.)

⁸⁷ Tam, str.99.

⁸⁸ J.Campbell. „Mýty západu. Představy o bozích v dějinách civilizace.“ Pragma Hodkovičky, nedatováno. Z Campbella čerpá také Merlin Stone, „When God Was a Woman“, A Harvest Book Harcourt 1976, zvláště v kap. 10 „Unraveling the Myth of Adam and Eve“, str.198-223. Tato kniha měla zásadní vliv na feministickou kritiku Bible.

⁸⁹ Tam, str.9. Ponechávám malé písmeno ve slově „Bible“.

Připomeňme, že v „Eposu o Gilgamešovi“ (překlad L.Matouš), str.150, také vystupuje had: je to on, kdo sní Gilgamešovi těžce nabytou rostlinu věčného mládí. „Had ucítil vůni té rostliny, vylezl z vody a rostlinu odnes. A ihned odhodil kůži.“

⁹⁰ Tam, str.103. Zdůraznila T.D.

⁹¹ Tam, str.16-17.

„...V některých primitivních mýtech, v nichž má být zabit netvor, je zajímavé použití zakázané cesty, kde mladý hrdina záměrně porušuje tabu, které mu bylo dáno, aby ho chránilo. Vstupuje tak do oblastí jedné nebo více zlých sil, nad nimiž zvítězí a osvobodí lidstvo z jejich útlaku. Mohli bychom si z tohoto pohledu znovu přečíst epizodu o rajske zahradě a zjistit, že to nebyl Bůh, ale Adam a Eva, komu vděčíme za velký svět realit života.“

⁹² Campbell tady vyslovuje názor, který často vyslovují i feministické autorky: účelem zákazu je jeho překročení. Právě toto překročení uvádí děj do pohybu: hrdinové a hrdinky se ocitnou v nemilosti, jsou nuceni vydat se do světa hledat...něco. Poté, co prokáží odvahu, vytrvalost a bystrý úsudek (mužské vlastnosti), trpělivost, lásku a intuici ztělesněnou zvířecími pomocníky (ženské vlastnosti), vrátí se domů obohaceni, vyzrálejší a moudřejší. Cesta se uzavírá v kruhu: člověk pokročí ve svém duchovním vývoji. Z tohoto úhlu pohledu to nešlo jinak než Boha neposlechnout a zákaz překročit.

Konečně Campbell se zabývá podstatou rozdělení Stromu věčného života a poznání na Stromy dva a trestem za pojezení plodu z hlediska srovnání východního a západního náboženství. Campbell tvrdí, že náboženství založená na představě Stvořitele odlišného od jeho stvoření, odděleného od člověka a světa, mají strach z lidského přístupu k božským silám, z imanence božích sil v člověku, z panteismu. Člověka je podle teologických doktrín nutné držet od Božství odděleně, Božství je transcendentní.⁹³ Život a poznání bylo rozštěpeno: člověku se dost dobře žije i bez vědomí Božství.

Znalost mýtů Předního Východu a zařazení biblických mýtů do jejich kontextu nám umožňuje podržet si střízlivý náhled na tzv. originalitu a výlučnost našeho náboženství a jeho pravd. Je důležité znát kořeny příběhů a jejich motivů, jejich vývoj, pohyb symbolů a způsobů jejich chápání. Spolu s Kazatelem si můžeme říci: „...*ejn chadaš tachat hašameš*“...a proměnit toto poznání v úctu k hloubce tradice a v toleranci k její šíři.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Nyní přistupme k feministickým interpretacím.

Jak jsme již zmínili, příběh Adama a Evy a jeho vůči ženě diskriminační interpretace zásadně ovlivnily kulturní, společenské a politické postavení žen židokřesťanské kultury po dva až tři tisíce let. Prvním významným hlasem protestu z řad křesťanských žen byl hlas **Elizabeth Cady Stanton**, americké občanky a bojovnice za ženská práva. V letech 1895 a 1898 vydala „*The Woman's Bible*“, „Ženskou Bibli“, do níž přispěla většinou komentářů biblických příběhů. Stanton ostře kritizovala formulaci příběhu o stvoření a obvinění ženy z „hříchu“. Označila příběh za „pouhou alegorii“, „text postrádající stopy pravdivosti“, který je ovšem přesto populární, a to z jednoho důvodu: odpovídá patriarchálním hodnotám a pomáhá je upevnit.⁹⁴ Cady Stanton byla samozřejmě ve své době velice napadána a odsuzována křesťanskými církvemi: její verze Bible byla označena za „dílo ženy a d'ábla“ (!).

Další významnou nežidovskou feministickou kritičkou Bible a příběhu Adama a Evy byla francouzská spisovatelka a filosofka **Simone de Beauvoir**. Její kniha „Druhé pohlaví“ vyšla v roce 1949. De Beauvoir již používá Evu jako archetyp poníženého, nesamostatného ženství: poukazuje na to, že nebyla stvořena jako samostatná bytost sama o sobě, ale z Adama, a to

⁹² Tam, str.107.

⁹³ Tam, str.104-107. Campbell zde předjímá feministickou kritiku, která říká, že důrazem na transcendenci Boha se Božství člověku zcela odcizilo a vzdálilo. Člověk ztratil sebeúctu a nevnímá posvátnost sebe i hmotného světa.

⁹⁴ O E.Cady Stanton viz. např. Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible.“, str.13-16.

proto, aby on nebyl sám. Existuje proto, aby se o něho starala a rodila mu děti. Tento archetyp ženy jako „druhé, jiné, tj. méněcenné bytosti“ de Beauvoir odmítá.⁹⁵

Fundovanou kritiku patriarchálního charakteru Bible a zvláště 3.kapitoly 1M podávají křesťanské feministické teoložky **Mary Daly** („*Beyond God the Father*“, 1973) a **Rosemary Rathford Ruether** („*Sexism and God-Talk*“, 1983).

Samy židovské feministické teoložky potom kromě těchto zmíněných za své předchůdkyně považují biblistky Phyllis Trible, Mieke Bal a Elisabeth Schussler Fiorenza.

Phyllis Trible jako zdroje své metodologie v předmluvě své zásadní práce „*God and the Rhetoric of Sexuality*“⁹⁶ uvádí „literární kritiku, psychoanalytickou terminologii, existencialismus, filosofickou hermeneutiku, strukturalismus a zen buddhismus.“ Již tento výčet naznačuje, že rozhodně nepůjde o tradiční výklad. Ke čtení textu používá metody literární kritiky, zvláště syntaktický rozbor.

Trible nejprve shrnuje feministické výtky biblickému textu a jeho tradiční židovské i křesťanské interpretaci:

- Bůh stvořil nejprve muže, potom ženu – pořadí může být hierarchicky hodnoceno (podřízenost, nadřízenost)
- Žena je stvořena kvůli muži, aby mu pomáhala a aby muž nebyl sám.
- Žena byla stvořena z muže, což je obrácení (inverze) biologické přirozenosti.
- Žena je „žebrem“ muže, je na něm závislá životem.
- Je odvozena z muže, nemá autonomní existenci.
- Muž pojmenovává ženu, tím vyjadřuje moc, kterou nad ní má.
- Muž opouští rodinu svého otce, aby vytvořil novou patriarchální rodinu.
- Žena muže pokouší, a proto je zodpovědná za hřích ve světě, je nespolehlivá, nedůvěryhodná, hloupá.
- Žena je prokleta, aby rodila v bolestech – porodní bolesti jsou větším trestem než práce muže na poli, tj. vina a hřích ženy jsou větší než muže.
- Ženina touha po muži je způsob, kterým Bůh udržuje její věrnost a podřízenost manželovi.
- Bůh dává muži právo nad ženou vládnout.

Trible si uvědomuje, že u mnoha bodů jde o interpretaci biblického textu, a ptá se, zda je možné jiné čtení. Nejprve rozebírá verš **1M1:27** a dochází k těmto závěrům: od začátku lidstvo existovalo jako dvě bytosti dvojího pohlaví, nikoliv jako jedno stvoření (odkaz na **1M5:1-2**). Mužské a ženské pohlaví není protikladné, spíše harmonicky se doplňující. Původní jednota byla původní různorodostí (*original differentiation*). Jde o „harmonickou odlišnost“. Žena a muž byli stvořeni současně, žádný z nich nemá moc nad tím druhým, jejich moc je rovnocenná (v následujících verších se Bůh vždy obrací „k nim“). Zpráva o stvoření není spojena se sexuálními vztahy, rolemi, charakteristikami, postoji, emocemi. Připisuje muži i ženě – oběma současně – úkoly plodit se a množit se a vládnout zemi.⁹⁷

V **1M2-3** je situace složitější. Původní „*ha-adam*“ byl „lidskou bytostí“, „pozemským stvořením“ (*the earth creature*). (Trible odmítá pojem androgyna: ten je již pohlavně určený, kdežto „bytost z hlíny“ je asexuální, pohlavně nerozlišená. Spíše mluví o „protočlověčenství“.) Ve 2.kapitole jsou stvořeny rostliny, zvířata – a „lidská pohlavnost“ (*human sexuality*) původně bezpohlavní bytosti, ještě tedy nikoliv muž. Postupně byly stvořeny jeho

⁹⁵ Tam, str. 18-20.

⁹⁶ P.Trible. „*God and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology.*“ Fortress Press, Philadelphia, 1st printed in 1978.

⁹⁷ Jde ovšem o interpretaci pouze 1.kapitoly 1M.

smysly (čich – 2:7, zrak -2:9, chuť 2:9, sluch 2:16). Ve **verši 18** je řečeno: „...eese lo ezer k-negdo“ (ek. „učiním mu pomoc jemu rovnou“, rab. „učiním mu pomoc po boku jeho“): dle Tribble se „ezer“ má překládat nikoliv „pomoc“ (to se v Bibli týká Boha, Bůh je pomocníkem Izraele), ale „rovnocenná společnost“. Obrat „k-negdo“ znamená identitu, podobnost (angl. „corresponding to it“).⁹⁸ Teprve stvořením ženy se „pozemské stvoření“ stává mužem. **Verš 23** je prohlášením jejich vzájemnosti, solidarity a jednoty. Pojmenování ženy není přímou „pojmenovávací formulí“ („qara šem...“), je spíše opisem („le-zot jiqqare išša, ki me-iš luqacha zoť“, rab. „budiž nazvána mužatka...“). Fakt, že „byla vzata“, je zde konstatován, nemá hierarchické hodnocení. „Pozemská bytost“- adam – byla vzata z prachu země a není mu ani zemi podřízena, naopak země je podřízena Adamovi. Žena byla vzata z žebra (které ovšem bylo stvořeno z hlíny): podle logiky adam-afar by měl být Adam podřízen ženě. Ale oni jsou sobě rovni: podřízení jsou Bohu. Sexualita není uvědomění si oddělení, ale jednoty, která je celistvostí, kost z kostí a tělo z těla. Bez sexuality by nebylo možné rodičovství – je na ní závislé, proto sexuální vztahy muže a ženy jsou přednější než rodičovství. Ve **verši 24 „Proto opustí...“** je pouze muž identifikován s otcem a matkou, žena zůstává sama. Její jedinečnost a nezávislost jako lidské bytosti zůstává nedotčená. Není vlastnictvím muže, je někým, skrz koho hledá muž naplnění. Je darem – darem života muži od Boha. Ona je ta, ke které muž musí přilnout: muž ji nekontroluje, pohybuje se k ní, aby se s ní spojil v jednotě. Není nic řečeno o budování nové rodiny, o dětech: ve **2.kapitole** není účelem jednoty muže a ženy plození. Smyslem je životem sám (Tribble používá psychoanalytický termín „Eros“ v protikladu k „Thanatos“): jednota, potěšení, naplnění a harmonie, kterou neruší ani rozpory, rozdíly a nedokonalosti.

Náhle však dochází k dramatickému zlomu. Dle Tribble jsou ohraničeny verši **2:25-3:7 a 3:8-3:24**. Poprvé se zde objevuje slovo „adam“ ve významu „muž“ („wa-jihju šnehem arummim haadam we-išto“). Objevuje se Istivý had. Žena s ním hovoří inteligentně: jasně a autoritativně formuluje „ochranný plot kolem nařízení Tóry“. Mluví i za muže – v této chvíli jsou ještě jednotou nejen kostí, těla, ale i myslí. Jedná nezávisle, nežádá od muže svolení ani radu. V jeho (pasivní) přítomnosti myslí a rozhoduje se sama. Ve chvíli, kdy mluví had, Božstvo mlčí. Není přítomno? Důvody hada nejsou jasné. Adam rozhodnutí své ženy respektuje, není patriarchální postavou, která by dělala rozhodnutí za svoji rodinu. Následuje svoji ženu, aniž ho svádí či pokouší. Neváhá. Po pojedání ovšem dochází ke změně: **„poznali, že jsou nazí“**, tj. dostali strach. Objevují se pochybnosti. Život se stává problémem, který oni musí řešit.

Bůh se náhle v příběhu objevuje. Pokládá jednoduchou otázku a dostává mnohoslovnou, zavádějící odpověď: do života vstupuje vysvětlování, racionalizace, sebeobhajování a ospravedlňování. Strach je ovšem způsoben „vědomím nahoty“, nikoliv přítomností Boha („wa-ira ki arom anochi“). Otázka Boha **„Nejedl jsi z toho stromu...?“** vyzývá k odpovědnosti. A muž jí nedostojí: zradí ženu (tím se obrací proti ní, ale neříká, že ho „svedla“, pouze opakuje slova vypravěče **„dala“**), obviňuje Boha (**„kterou jsi mi dal“**) – a až poté se přiznává. Eva nejprve svádí vinu na hada, ale poté se také přiznává. Přiznáním se opět s mužem spojí. Dále už muž ani žena nemluví, had není tázán. Následné prokletí rozbíjí vzájemnost a nastoluje hierarchii. Slovo „iš“ vyjadřující sounáležitost muže se ženou z textu mizí. Život se ztrácí ve Smrti (Thanatos – v disharmonii, nepřátelství, sváru, sporu). Muž a

⁹⁸ A. Even Šošan. „Ha-millon he-chadaš“: EZER = 1.pomoc, 2.pomocník, 3.žena (! Již odvozeno.) Biblický výraz „ezer k-negdo“ se stal v hebr. příslovím označujícím ženu. (!) NEGED = 1.proti, 2.před, v porovnání s... 3.protvník, zápor. K-negdo – dosl.“před ním”. Str. 823 a 970.Překlad je problematický a nejednoznačný, nicméně R.Kimelman. „The Seduction of Eve...“,str.30. upozorňuje, že interpretace tohoto vyjádření ve významu partnerství se objevují i v židovské tradici. Jako příklad uvádí rabíny Davida Kimchi – „šawa be-brijja“, tj. „rovni ve stvoření“, a Chizkuniho – „ke-negdo min hadome lo be-celem demut ve-riqama“, tj. „někdo, kdo mu bude podobný obrazem, podobou a uspořádáním.“

žena jsou si odcizení a vyhnáni: navždy oddělení od stromu života. (Není ovšem řečeno doslova, že by z ráje byla vyhnána žena – v.24 „*Wa-jegareš et-haadam...*“, spíše jen muž...) Závěr má přesto Tribler optimistický: co končí v 1M2-3 tragédií, to je zachráněno a vykoupěno v „**Písni písni**“...⁹⁹

Křesťanskou autorkou, jejíž práce měla veliký vliv i na židovské feministky, je **Mieke Bal**.¹⁰⁰ K biblickému textu přistupuje především z pozice literární kritiky, ale používá i psychoanalytický pohled. Dva příběhy stvoření, jak jsou podány v 1M1-2 jsou pro ni jedním souvislým příběhem, 3.kapitola potom propracovává důsledky dalšího zpřesnění 1M1:27 „...**stvořil člověka, aby byl jeho obrazem**...“. Adam v kapitole 2 je pro ni také bezpohlavní bytostí až do stvoření Evy. Velký důraz klade na „uvěznění ženy v mateřství“: pojmenováním „*Chawa*“, „matka živých“, je znevážena role ženy jako svobodné sexuální bytosti – její sexualita je zajata mateřství, tj. jediným jejím cílem je rodit děti. Nejen že se biblickým prokletím stává podřízenou muži, je také připravena o polovinu svého ženství. Archetyp milenky-matky (který ve starověkých kulturách představovaly Bohyně lásky) byl rozštěpen a Evě (a s ní i všem ženám) byla přisouzena pouze role matky.¹⁰¹

Alice L.Laffey upozorňuje, že klíčová slova příběhu Adama a Evy jsou interpretována předsudečně.¹⁰² Postavám v podstatě není dána svoboda volby: původně hodnotově neutrální lingvistický termín či vztah mezi dvěma slovy („pomoc“, „lživý“ – „nahý“...) je interpretován již s ohledem na další děj příběhu. Díváme-li se na příběh bez hodnotícího etického zabarvení, vidíme, že Eva je „...skutečným podněcovatelem (*initiator*), je to ona, kdo v příběhu činí důležitá rozhodnutí.“¹⁰³

A zmíníme ještě optimistický pohled **Phyllis Bird**. Bird¹⁰⁴ nejprve hovoří o mytických kořenech zpráv o stvoření: připomíná, že mýtus v Babylonii byl chápán jako živý, stále prožívaný, týkající se současnosti člověka a nikoliv pouze minulosti. Babylonský mýtus o stvoření světa se četl při oslavách Nového Roku – tak bylo upevňováno stvoření a vítězství sil řádu nad silami chaosu. Stejně tak mýtus o stvoření člověka se četl, resp. patrně zpíval, při porodu, tj. při novém, momentálním tvoření člověka. Porodní bába jej zpívala pro zajištění dobrého porodu. Matce je tak přidělena role Božstva: je to ona, kdo dává život. Dále hovoří o dvou zprávách v Bibli: „Zatímco se dvě zprávy o stvoření v Genesis liší jazykem, stylem,

⁹⁹ P.Tribler, „God and the Rhetoric...“, kap. 1 „Clues in the Text“, tam str.18-19. a kap.4 „A Love Story Gone Awry“, str.72-143. Tribler touto svojí knihou započala svůj projekt „depatriarchalizace Bible“, snažící se o vyloučení diskriminačních patriarchálních prvků v biblického textu. Jde o jeden z možných feministických přístupů k Bibli jako „manifestu patriarchálního společenského řádu“. Přístup má jak své přívrženkyně, tak kritičky. Ty poukazují především na to, že celý biblický text je psán z patriarchálního úhlu pohledu.

Také její interpretace zpráv o stvoření je podrobena kritice: do čtení Bible vkládá svá vlastní přání, zůstává na straně patriarchálního Boha. E.Schussler Fiorenza říká, že tím používá feministickou perspektivu, aby rehabilitovala autoritu Bible, spíše než aby rehabilitovala ženskou biblickou historii. „V ruce Tribler(ové) se Bible stává téměř feministickým manifestem, kde každý detail podezřele končí tím, že podporuje osvobození ženy.“ (I.Pardes, „Countertraditions in the Bible“, str. 24). Jisté ale je, že kniha Tribler „God and the Rhetoric...“ byla ve své době průlomovou prací díky erudici a originálnímu přístupu autorky, je stále vydávána a zůstává jednou z nejcitovanějších knih feministické teologie.

¹⁰⁰ Příběh Adama a Evy interpretuje v knize „Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories“, která vyšla v roce 1987.

¹⁰¹ R.Kimelman, „Seduction of Eve...“, str.26 a 36. I.Pardes, „Countertraditions in the Bible“, str.27. Pardes práci Bal oceňuje, ale poukazuje také na její slabá místa.

¹⁰² A.L.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, Fortress Press, Philadelphia 1988, str.21-27.

¹⁰³ Tam, str.27.

¹⁰⁴ P.Bird, „Images of Women in the Old Testament“, str.41-88, in: Rosemary Radford Ruether (ed.), „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.“

dobou i tradicemi, jejich základní postoj vůči ženě je v podstatě stejný: žena je spolu s mužem přímým a záměrným božím Stvořením a korunou Stvoření. Muž a žena byli uděláni jeden pro druhého. Společně vytvářejí lidstvo, člověčenství, které je ve své základní podstatě oboupohlavní.“¹⁰⁵ Žena muži pomáhá, není jeho služka. Je odvozená, ale nikoliv podřízená. Optimistické a nekritické je i její chápání sexuality: podle **1M2:23-24** je sexuální akt, který spojuje muže a ženu, znakem zamýšleného a původního spojení. Muž a žena nežijí vedle sebe pouze jako pracovní partneři, ale také jako sexuální partneři. Podle Bird sexualita nebyla svořena pouze a jedině pro plození, jak to tvrdí pramen P (**1M1:28**). Muž a žena jsou stvoření proto, aby jeden druhého doplňoval. Jejich sexuální spojení je „znovuspojením“. „...Sexuální reprodukce je požehnáním. Je to Boží dar a slouží božím účelům ve stvoření tím, že dává lidem moc a zodpovědnost podílet se na procesu pokračujícího tvoření, kterým je obnovováno všechno tvorstvo.“¹⁰⁶

Než přikročíme k židovským feministickým interpretacím, shrneme **výtky** určené výše citovaným představitelkám feministické biblické kritiky 70-80.let: jejich přístup je údajně tendenční, ahistorický, směřující různé přístupy, zvláště literární analýzu a historickou analýzu. Nacházejí v textu to, co tam není, nerespektují originální jazyk.

I když můžeme s těmito výtkami souhlasit, je důležité připomenout, že:

1. střizlivým vědeckým, např. historickým přístupem nevznikají literární interpretace textu,
2. židovští i křesťanští vykladači biblického textu pracovali stejně: používali různé přístupy, vnášeli do textu své subjektivní názory a zkušenosti, docházeli k tendenčním závěrům. Cílem interpretace textu není vědecká přesnost, ale sama práce s tímto textem, která vytváří vzory myšlení a následně i chování. Lze-li na něco kriticky upozornit, je to spíše fakt, že autorky většinou sice dovedly číst originální hebr. text, ale většinou nebyly seznámeny s celou šíří tradičních, natož mystických výkladů, takže často judaismus obviňují sice právem z patriarchálního přístupu vůči ženám, ale neprávem z absence alternativ diskriminačního biblického textu. Je ovšem pravdou, že většinou kriticky reagují na interpretace křesťanské, které byly a dodnes jsou vůči reálnému, pozemskému ženství přinejmenším zaujaté.¹⁰⁷

Nyní uvedeme příklady interpretací židovských autorek. **Ellen Frankel** ve svém ženském komentáři k Tóře¹⁰⁸ nejprve nechává mluvit rabíny s jejich tradičním vysvětlením a poté dává prostor ženským biblickým hrdinkám, které odpovídají na „otázky dcer“ z ženského úhlu pohledu.

Příběh stvoření první ženy Lilit jsme již zmínili: je zde uvedena stručná podoba rabínské verze, ke které ovšem matka Rachel dodává, že se Lilit už nemusíme bát – vždyť každá kletba má své omezení.

Lea, „Ta, která dává jména“, říká, že „*cela*“ z příběhu stvoření není „žebro“, ale spíše „strana“. Eva není pouhou „kostí z Adamových kostí“, ale „masitým tělem z jeho těla“, tj. k jejímu stvoření došlo spíše řezem, oddělením dvou částí než odebráním kostí. Bůh je spíše porodní bábovou než chirurgem.

Had je označen za lstivého a chytrého: tak ho chápeme my, ale „moudří naší doby říkají, že ve starověkých předněvýchodních kulturách byli hadi chápáni pozitivně jako symbol plodnosti, síly a znovuzrození.“

¹⁰⁵ Tam, str.72.

¹⁰⁶ P.Bird, „Male and Female He Created Them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation“, HTR 74 (1981): str.157, in: R.Kimelman, „The Seduction of Eve...“, str.36

¹⁰⁷ Kritiku feministické interpretace Bible viz. např. R.Kimelman, „The Seduction of Eve...“, např. str.27-29. Ten také cituje z: Susan Lanser, „(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3“, Semeia 41 (1988).

¹⁰⁸ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“.

Evina slova, která pronesla navíc při popisu Stromu poznání, jsou označena rabínským termínem „*sjag la-Tora*“, ochranný plot kolem Tóry. „Rebelka“ Lilit k tomu poznamenává: „Tak to dopadá, když jsou ženy ponechány v temnotě nevědomosti...“ „Lstivá“ Rebeka k tomu dodává: „Kdyby tak Bůh mluvil přímo s Evou!“

O „ceně moudrosti“ hovoří sama „protestující Eva, matka života“. Na rabínské tvrzení, že vyhnání ze Zahrady, bolestivý porod a nadvláda manžela jsou odpovídajícím trestem za její „přestupek“ říká: „...Poté, co jsem opustila Zahradu, naučila jsem se, že kletby, stejně jako požehnání, jsou promíchané, zmírněné nadějí a vírou. Důležité je uvědomit si, co je kletba a co je požehnání, a jednat podle toho.“

Plod – jablko je chápán pozitivně: přestože Tóra neříká, o jaký plod jde (připomínají rabíni), západní tradice, zvláště umění, ho znázorňovalo jako jablko. Římané spojovali jablko s Venuší, Bohyní lásky, a s lidskou smyslností. V Písni písní 7:9 je krása milenky přirovnávána k vůni jablek. Židovský národ je přirovnáván k jabloni. Šechína se podle mystiků zjevuje lidem v sadu svatých jablek. „Naše matky shrnou řečené: Jak vhodný symbol pro dar poznání sexuality!“

Pramatka Lea dále říká: „Adamovo jméno je odvozeno od slova „*adama*“, země, která je zdrojem hmotného bytí. (Jméno Evy) „*chaj*“ je odvozeno od zdroje duchovního bytí. Adam a Eva se narodili společně a jeden druhého navzájem porodili: z Adamova spánku se vynořila Eva, z Evina probuzení se vynořila Adamova budoucnost.“¹⁰⁹

Zajímavou interpretaci, ve které Eva projevuje sílu a hrdost, podává **Ilana Pardes**.¹¹⁰ Pardes poukazuje na fakt, že biblisté se soustředí pouze na 1M1-3: další text už je pro ně „mimo téma Zahrady“. Dle Pardes se tak projevuje vliv křesťanského pojetí „Pádu“ jako výsledku Stvoření. Pardes se ale věnuje **kapitole 4**, konkrétně pojmenování synů Kaina, Ábela a Šéta (používáme ek.verze jmen). Eva, sama pojmenovaná svým mužem, pojmenovává Kaina a pronáší přitom „pojmenovávací promluvu“: **1M4:1**, „*qaniti iš et Adonaj*“ (ek. „**Získala jsem muže, a tím Hospodina**“). „...a tím“ je přidáno. Rab. „Nabyla jsem muže Hospodinem.“ Kral. „Obdržela jsem muže na Hospodinu“. Jak vidno, nejednoznačný význam činí překladatelům potíže, překlad je již interpretací.) Pardes nejprve upozorňuje, že biblická etymologie jména není gramaticky správná (jak je tomu i v jiných případech), a poté cituje komentář Umberta Cassuta, který vyjadřuje i její interpretaci: „Bůh stvořil prvního muže a já jsem stvořila druhého muže...Jsem si s Ním rovna, oba jsme stvořitelé.“¹¹¹ Sloveso „*qana*“ (*qaf-nun-he*) znamená také „stvořit, vytvořit“ (**1M14:22**, **Ž139:13**, **Přísl 8:22**). Ugaritskou paralelou je sloveso od kořene *q-n-y* nebo *q-n-w*, které se objevuje v titulu ugaritské Bohyně matky Ašery: *qnyt lm*, „Stvořitelka, rodička bohů“. V babylonském mýtu o stvoření se zase objevuje předložka „*itti*“ (hebr. „*et*“ - „*s*“). Evina promluva tak může odkazovat na původní mytologické chápání, kdy Bohyně Matka byla zapojena do procesu stvoření spolu se svým božským manželem.

Je zajímavé, že jméno svého druhého syna Ábela Eva nekomentuje: jako kdyby pouhým jménem („*hevel*“ – pomíjivý ranní mlžný opar, odtud „pomíjivost, dočasnost“) předznamenával svoji brzkou smrt.¹¹²

¹⁰⁹ Tam, str.3-10.

¹¹⁰ I.Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach.“ Kap.2, „Creation according to Eve“, str.13-38.

¹¹¹ Tam, str.44. Citované dílo: U.Cassuto, „Commentary on Genesis I: From Adam to Noah“. Jerusalem Magness Press 1961, str.201.

¹¹² Pardes přímo říká: „It is a shadowy counterpart of the creativity embodied in „Cain“.“ (str.164, pozn.8). Je zajímavé, že tolik tvořivosti bylo vloženo do Kaina, budoucího prvního vraha, zatímco nevinná oběť jaksi od začátku neexistuje. Postava Kaina je v židovské tradici vnímána v celé složitosti a plasticitě, není jednoznačně odsouzena. Viz. např. „Midrash Bereshit Rabba“, paraša 22, str.218-220. Ze zkušenosti dobrovolnické práce ve

Podle Pardes Eva tím, že se označí za spolustvořitelku Boha, pokračuje ve své vzpouře proti Němu, kterou zahájila již v kapitole 3 tím, že přijala plod, aby se stala stejnou jako On, „znající dobré i zlé“. Zároveň se bouří i proti Adamovi, který s ní sice nejprve spojil své síly proti Bohu, ale vzápětí to byla ona, kdo byl více potrestán a jemu podřízen. „...tyto dvě mužské autority mají více společné, než je patrné na první pohled.“¹¹³ Na rozdíl od Mieke Bal, která říká, že Eva (a s ní ženy) jsou „odsouzeny“ výlučně k mateřské roli, Pardes poukazuje na to, že i při rození dětí má v tomto příběhu i v celé Bibli vždy hlavní slovo Bůh, tj. mateřskou – stvořitelkou roli naopak ženě odpírá.

Evína bojovná nálada se však ztratí pod tíhou rodinné tragédie. Ona a Adam tragicky přijdou o oba syny. Když se jim narodí syn nový, Eva praví: „...*ki šat li Elohim zera acher tachat Hevel ki harago Qajin.*“ **1M4:25** (ek. doplňuje za jménem Šet „*to je do klína vložený*“). **„Řekla: „Bůh mi vložil do klína jiného potomka místo Ábela, kterého zabil Kain.“** Rab. „Bůh vštípl mně jiného potomka místo Hebela, když Kain ho zabil.“) Pardes k tomu říká: „Její slova nyní vyjadřují respekt k hranicím mezi člověkem a Božstvím a jejich oblastmi působení.“¹¹⁴ Stále ale přistupuje ke stvoření jako k záležitosti mezi ní a Bohem, nikoliv Adamem (což je obvyklým tématem mateřských pojmenovávacích promluv). Jde o jakýsi ženský protějšek k rozhovorům, které mají muži s Bohem, „týkajícím se semene a hvězd.“¹¹⁵ Pardes shrnuje svoji studii poukázáním na skutečnost, že i uvnitř monoteistického textu se zachovala různorodost: napětí mezi převažujícím patriarchálním pojetím a různými vzdorujícími postavami a „spodními proudy události“ odpovídá napětí mezi řádem a požadavky Boha a lidskou svobodou, kterou lidem dal. (Toto je také hlavní teze celé její práce.)

Joan Borysenko o Evě píše: „Had je Evin spojenec v zahradě, symbolizující ženské síly stvoření a obnovy. Had je asi nejstarším symbolem ženského omlazení, svléká svou kůži pravidelně, tak jako my se zbavujeme děložní tkáně. Vznesený had degradovaný do role ďábla se stal symbolem zla a hnusu. Toto očernění hada má co dělat s výměnou stráží: bohyni kultur starověkého Předního východu vystřídala víra v mužské božstvo....(Had) byl...považován za zlo...(ale) Evě pomohl rozšířit vědomí. Když kousla do jablka, byla náhle a neodvolatelně jiná. Otevřely se jí oči. Dosáhla nové úrovně sebepoznání a vidění světa. Obojí vyžadovalo velkou odvahu.....Archetypální příběhy, jako příběh o Evě, Lilith a Inanně, jsou jako telefonní dráty, jež nás spojují s živoucí Přítomností dávných bytostí, které nám mohou pomoci na naší duchovní cestě. Jsme-li připraveny na změnu, příběhy mohou odhalit naše Vnitřní světlo. Intuice dostává jasné kontury a váhu. Nasloucháme-li, stane se boží hlas a pomoc mocnou skutečností.“¹¹⁶

Také **Rachel Pollack**¹¹⁷ zařazuje biblickou symboliku do mytologických souvislostí: Kosti (*'ecem, 'acamot*) vyjadřují něco stálého s nádechem věčnosti, symbol pevnosti a nezničitelnosti člověka (viz. druhotné kosterní pohřby). Strom spojuje nebesa, zemi a podsvětí: je prostředníkem mezi člověkem a Božstvím. V subtropickém podnebí dává životodárný stín – je útočištěm, příbytkem. „Divím se, proč by Bůh stvořil tyto dva stromy,

věznicí s odsouzenými za těžké trestné činy mohu potvrdit, že tato mnohoznačnost je pro ně velice důležitá a duchovně cenná.

¹¹³ Tam, str.47.

¹¹⁴ Tam, str.52.

¹¹⁵ Tam, str.53. Zdůraznila T.D.

Připomeňme, že rabíni interpretují rozdíl v promluvách takto: Kain byl počat ze spojení s hadem. Šet byl počat ze spojení s Adamem a zahajuje mesiášskou linii.

¹¹⁶ J.Borysenko, „Cesta ženy k Bohu“, str.193-194, 197 a 198. Zdůraznila T.D.

¹¹⁷ R.Pollack, „The Body of the Goddess“. Autorka pochází z ortodoxní židovské rodiny, v dospělosti se však přiklonila ke spiritualitě Bohyně.

kdyby nechtěl, aby z nich Adam a Eva jedli????“¹¹⁸ Had je ztělesněním starých instinktů, staré moudrosti spojené s tělem a emocemi: „Tolik naší síly pochází z našich instinktivních, afektivních hloubek. Jestliže je odmítneme, odmítáme sami sebe, naše lidství.“¹¹⁹ Had je symbolem Bohyně. Jestliže Bible říká **1M3:15 „Mezi tebe a ženu pološím nepřátelství, i mezi sítě tvé a sítě její...“**, jako by říkala: Musím odtrhnout všechny ženy od ženské spirituality, od spojení se ženským Božstvím.¹²⁰

Na závěr dejme prostor také interpretaci analytické psychologie (která, jak bylo řečeno výše, je častou inspirací feministických autorek). **Hannelore Traugott**¹²¹ se nejprve rozsáhle věnuje symbolice hada, resp. „hadímu polysymbolismu“:¹²²

- Had jako symbol zla: je totožný s mytickou postavou draka. Ztělesňuje nebezpečí vědomého Já - pohlčení člověka světem pudů a afektů, výronem nevědomí. V biblické symbolice představuje takovou situaci pohlčení monstrem – např. Jonáš v břiše velryby (obraz krize, duchovní smrti a rozkladu osobnosti).
- Had jako symbol změny: had svlékající pravidelně starou kůži je symbolem opuštění starých forem a vytvoření nových, tj. symbolem proměny, transformace.
- Had jako sexuální symbol: had bývá symbolem mužského pohlavního údu, jeho „uštknutí“ způsobuje „malou smrt“ – orgasmus, pohyby muže a ženy při sexuálním spojení jsou přirovnávány k pohybům hada.
- Had jako symbol moudrosti: symbolika založená na podobnosti hebr. *arom-arum*, „nahý – lstivý, chytrý“. „Člověk tedy objevil důvtip, iniciátorem byl had. Člověk se nechal iniciovat a vstoupil do vědomí. Ztratil ráj nerozlišené jednoty a vešel do mnohosti, do polarity.“
- Had jako symbol spásy a celistvosti: jde o homeopatický princip – to, co schází, způsobuje nemoc. Dodáme-li podobné, uzdravíme se.

Poté Traugott říká: „V hadí podobě kdysi Lilit navázala kontakt s Evou. Eva ji poslechla a pojedla ovoce ze stromu. Eva slepě poslouchat umí: přesně to ji Bůh-Otec naučil. Jedno však Eva neudělala- nepřevzala odpovědnost za svůj krok. Jahve a patriarchát prohlásili, že se provinila.Vina je deficitem odpovědnosti. Eva svalila odpovědnost na hada a Jahvovi se omlouvala slovy: „Had mě svedl, a tak jsem jedla.“ Přenechala tím hadovi moc, demonizovala jej, ale také k němu nakonec ztratila přístup. Přišla tím o svou hadí sílu a své instinkty. Tímto postojem ale odevzdala moc i Jahvovi, aby ji řídil. Zrovna tak mohla říci: „Ano, jedla jsem ovoce ze stromu, protože chci být chytrá. Věřím hadovi, že se jednoho dne stanu bohem.“ Prokázalo by to jak její úctu k bohu, tak i její důvěru, že jednou vědomě dojde božské jednoty. Zrovna tak to mohl říci i Adam. Ten ovšem řekl: „Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, mi dala ovoce ze stromu a já jsem jedl.“ I on přenechal Jahvovi svou moc, pro něj ovšem důsledky nebyly tak tvrdé, protože se identifikoval s mocí Boha-Otce. Odpovědnost za svůj krok svalil na ženu, zradil ji a demonizoval. Spolu se svou odpovědností jí ale následně předal i moc, které se od té doby neustále obává a potlačuje ji. Spojil se s Jahvem v boji proti hadu, popř. proti ženě. Je tu ještě jeden důležitý aspekt. Eva s hadem mluvila, měla k němu bezprostřední přístup. K Adamovi se poselství dostalo až z druhé ruky. Eva mluvila z vlastní zkušenosti. V tom má před Adamem náskok – on se s hadem teprve musí učit mluvit...Systematický psychoterapeut by Adamovi a Evě doporučil,aby Lilit uznali

¹¹⁸ Tam, str.128.

¹¹⁹ Tam, str.169. Had tak ztělesňuje vlastnosti nejstarší části mozku – limbického systému.

¹²⁰ Tam, str.128 ad.

¹²¹ H.Traugott. „Lilit. Temná žena v našem nitru“, Eugenika. Bratislava 2003.

¹²² Tam, kapitola „Had“ str.73-88. Traugott k tomu říká: „Každý symbol má světlou i temnou stránku.“ Str.84.

jako první Adamovi ženu. Jinak budou mít ve svém vztahu pramalou šanci. Pokud to udělají, mohou oba opět získat hadí sílu."¹²³

A na závěr celé kapitoly o Adamovi a Evě ocitujeme moudrá a inspirativní slova:

„Had je v muži i ženě. Ví o androgynním člověku – stejně jako Lilit. Jenže v patriarchátu se jeho démonizace zrcadlí pouze v ženě: orla si pro sebe zabral muž...Patriarchát nepochopil, jak převzít, uchránit a integrovat hodnoty matriarchátu. Magický svět byl zprofanován, zbaven ducha. V tom je tragika patriarchálního vědomí. Důsledkem je, že se dnes jako hledající a toužící zmitáme sem a tam v postojích „buď a nebo“...zatímco matriarchální moudrost ...vzájemně spojuje v „jak- tak i...“¹²⁴

SHRNUTÍ:

Biblický příběh Adama a Evy, prvního muže a první ženy, představuje silný náboženský, kulturní, sociální a psychologický vzorec chování židokřesťanské kultury. Biblické podání, složené ze dvou autorsky i časově různých pramenů, je pro věřící Židy (i křesťany) nedotknutelné: nechceme-li text s jeho vůči ženě diskriminačními pasážemi zavrhnout a zpochybnit tak celou Bibli (a případně náboženství z ní vycházející), otvírá se nám cesta reinterpretace jeho smyslu a významu. V současné transformační době se jeví jako nezbytné přehodnocení patriarchálních názorů a postojů, jichž byla Bible oporou, a v zájmu úcty k tradici pojmenovat krivdy, nespravedlnosti a předsudky, popřípadě je v rámci možností napravit a léčit.

¹²³ Tam, str.87-88. Zdůraznila T.D.

¹²⁴ Tam, str.86.Podobná slova říká i R. Starý, „Podobnosti...“, str.83-84: „Tam, kde končí lidský svět (vymezený civilizací, kulturou, vědomím a především určitým náboženským a světonázorovým postojem), se rozprostírá svět, který je zvířecí a božský zároveň. Dosavadní dualistické pojetí, jež je typické pro průběh dějin křesťanského Západu, oddělilo od sebe duchovní a tělesný pól reality. Oba tyto póly představují dvě stránky jedné a téže skutečnosti. Oddělilo je od sebe do té míry, že proti tomu, co je božské, resp. duchovní, postavilo jako jeho protiklad to, co je zvířecí, resp. tělesné a hmotné. Pro bezprostřední náboženskou zkušenost je však zvířecí stejně duchovní, jako je duchovní zvířecí. Had jako živočich je vrcholným duchovním symbolem – opět musíme dodat: chápaným převážně negativně, ačkoli se v něm, podobně jako v jungovskey pojetém nevědomí, skrývají věci dobré i zlé.“ (Zdůraznila T.D.)

3. PRAMATKY: SÁRA, REBEKA, RÁCHEL, LEA

SÁRA

ÚVOD:

Pramatka Sáráj, později Sára, manželka Abrama – Abrahama, je postavou tragickou i hrdinskou. Interpretace si všímají především tří momentů jejího charakteru a jejího osudu: její legendární krásy, její bezdětnosti (po většinu jejího dospělého života) a její nepřítomnosti v příběhu „spoutání Izáka“.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

První biblická zmínka o Sáře zní: „**Abram a Náchor si vzali ženy: Žena Abramova se jmenovala Sáráj a žena Náchorova Milka, dcera Hárana, otce Milky a Jisky:**“ 1M11:29

Raši (rabín Šlomo Jicchak) verš interpretuje tak, jako kdyby jméno „Jiska“ bylo druhým jménem Sary: „Je to Sára: jednak proto, že měla schopnost vidění s duchem svatosti¹ („socha va-ruach haqodeš“, kořen *samech-kaf-he* v kmeni *qal* „dívat se“), a jednak proto, že se všichni dívali na její krásu (*sochin be-joffah*). A ještě: „Jiska“ může být i od kořene „*nesichur*“ („*nesicha*“ – „kněžna, princezna“), tak jako Sára může být i od kořene „*serara*“ - „vláda, moc“.

Následuje verš 30: „**Sáráj však byla neplodná, neměla dítě.**“ (*Wa-thi Saraj 'aqara, ejn lah walad.*)²

V kapitole 12 Hospodin Abrama povolává, slibuje mu, že ho „učiní velkým národem a požehná“ a Abram se vydává na cestu. Svoji ženu, synovce Lota i svůj majetek bere s sebou. Poprvé prochází zemí Kanaan a Bůh mu říká, že je to země, kterou dá Abramovu potomstvu. V době hladu však Abram zemí opouští a sestupuje do Egypta. Protože se bojí, aby nebyl kvůli své krásné ženě zabit, vydává ji za svoji sestru. V 11.verši říká hebr.text „*Hinne na jada'ti ki išša jfat-mar'e att'*“ (ek.překládá nepřesně „**Vím dobře, že jsi žena krásného vzhledu.**“ **Raši** reaguje na doslovný hebr. text „Hle, nyní jsem poznal , že...“) „Midraš agada: Až do té chvíle se na ni (Abram) nepodíval, neboť byli oba velice ctnostní. A nyní se na ni podíval (a viděl, jak je krásná). Tanchuma. Jiné vysvětlení: Ve světě je zvykem, že útrapy cesty člověka unaví (tj. uberou mu krásu), ale jí ještě krásu přidaly (Berešit Rabba 40). Ale *pešat* (tj. doslovný význam verše) je: „Nyní nastala chvíle, kdy se bojím kvůli tvé kráse. Už dlouho vím, že jsi krásná, ale nyní jdeme mezi lid černý a odpudivý, jsou to bratři Kušitů (Etiopců), a oni nejsou zvyklí na krásnou ženu.“³

1M12:14 říká: „**Když pak Abram vešel do Egypta, spatřili Egyptané tu ženu, jak velice je krásná.**“ (*Wa-jhi ka-vo Avram Micrajma...*) **Raši** reaguje na jednotné číslo slovesa: „Mělo by být „vešli“. Avšak (Avram) ukryl Sárú do truhly (*teva*). Když pak Egyptané požadovali clo, otevřeli ji a uviděli Sárú.“ Sára je potom odvedena k faraonovi, toho však „ranil Hospodin velikými ranami“ kvůli ní.(hebr. „*al-dvar*“, doslova „kvůli slovu nebo věci Sary“). Raši k tomu říká: „Podle slova- příkazu Sary, který dala andělovi. Řekla mu: Udeř! A on udeřil.“

1M12:19 říká rozzlobený faraon: „**Tady ji máš, vezmi si ji a jdi!**“ (*Qach wa-lech...*) **Raši** k tomu říká: „Neřekl mu jako Abimelech: Hle, má země je velká před tebou...(tj. usad' se, kdekoliv chceš...), ale řekl mu: Jdi a nezastavuj se! Je to proto, že Egyptané jsou chlípni a

¹ Hebr. „ruach haqodeš“ překládám „duch svatosti“. aby nedocházelo k významovému mísení s křesťanským termínem „Duch svatý“. Viz. také dále 1M16:2.

² Hned druhý verš nám oznamuje, co autor považuje za nejdůležitější na postavě Sary. Viz. dále feministické interpretace. Tam také k hebr.výrazu „*'aqara*“. Komentář Rašiho v: „Chumash with Rashi's commentary“, edited by rabbi A.M.Silbermann, str.47-98.

³ K hlubšímu významu Sářiny krásy viz. dále chasidské interpretace, které uvádí Freema Gottlieb.

touží po cizoložství (*šatufej zimma*), jak je řečeno (**Ezechiel 23:19-20** „Stále víc propadala svému smilnění při vzpomínce na dny svého mládí, kdy smilnila v egyptské zemi, a vášnivě se oddávala svým záletníkům, jejichž úd je jako úd oslů) a jejich výron jako výron hřebců“.

V kapitole 13 se Abram a Lot rozcházejí, v kapitole 14 Abram zasahuje do bojů četných kanaanských králů a potkává se se záhadným šálemským králem Malkisedekem. V **1M15:2** si po opětovném Hospodinově příslibu posteskně: „**Panovníku Hospodine, co mi chceš dát? Jsem stále bezdětný**...“ (*Adonaj Elohim, ma-titten-li, we-anochi holech 'ariri.*) Raši se dlouze zabývá neobvyklým slovem „*ariri*“: podle něho kořen slova odráží význam „zničit“ ve smyslu „zničení památky pro budoucí generace, zničení památky člověka, který nemá děti.“⁴

1M15:5 říká: „**Vyvedl ho ven a pravil: Pohleď na nebe a sečti hvězdy, dokážeš-li je spočítat.**“ A dodal: „**Tak tomu bude s tvým potomstvem.**“ Raši uvádí výklad pešat i midraš: „Pešat: Vyvedl ho ze stanu ven, aby mu ukázal hvězdy. Midraš: Řekl mu: Vyjdi ze svých astrologických pozorování (*ictagninut* – „astrologie“, z řeckého „*steganos*“ – skryté), kdy jsi viděl svůj osud (*mazal*). Viděl jsi, že nebudeš mít syna. Jako Avram nebudeš mít syna, ale jako Abraham ano. Stejně tak Saraj neporodí, ale Sára porodí. Já, Hospodin, vás pojmenuji jinými jmény a změní se tak váš osud.“⁵

1M16 je kapitolou zachycující bolestný zápas dvou žen, Sáraje a Hagar. Když Sára vidí, že nemůže otěhotnět, rozhodne se svému muži dát svoji otrokyni Hagar za konkubínu, aby dítě, které se z jejich spojení narodí, mohla adoptovat. Raši cituje midraš Berešit Rabba 45, který říká, že Hagar byla faraonovu dcerou. Když faraon viděl, jaké zázraky Bůh kvůli Sáře dělá, řekl: „Pro moji dceru bude lepší být služkou v domě Sary než paní v jiném domě.“ Ve verši 2 Sára říká Abramovi: „...**vejdi tedy k mé otrokyni, snad budu mít syna z ní.**“ (*Ulj ibbane mimenna*, dosl. „Snad budu postavena z ní...“) Raši sloveso vykládá od kořene *bet-nun-he* „postavit“ (kmen *nif'al*, „ustanovit, založit, postavit“. Viz také Raši k 1M2:22.) Odtud odvozuje: „Tato slova Sary nás učí, že člověk, který nemá syny, není pevně postaven (tj. zakotven, zakořeněn, jeho jméno a budoucnost se nebudou vyvíjet) a je nejistý (dosl. zbořený). Sára si myslela: Budu vystavena skrze ni za tu milost, kterou jí prokáži, totiž že ji nechám ve svém domě, přestože je mou soupeřkou.“

Následuje konstatování „**Abram Sárajiny rady uposlechl.**“ (tak ek., jde již o interpretaci: dosl. „A poslechl Abram hlasu Sárj.“). Raši k tomu říká: „Totiž uposlechl hlasu ducha svatosti, který byl v ní.“⁶

⁴ Takto tragicky byla bezdětnost v židovské společnosti chápána. Údernost pokračuje v dalším verši 3: „Ach, nedopřál mi potomka.“ „Hen li lo natatta zara“, tj. doslova: „nedal jsi mi semeno“. Hebrejský výraz „semeno“ pro potomstvo je významově silný, úderný, orientálně tělesný a konkrétní. Stejně tak dále verš 4: „...Tvým dědicem bude ten, který vzejde z tvého lůna.“ Tak ek. Překlad je podle mého názoru genderově zavádějící. Lůno se v českém jazyce používá pro ženskou dělohu. Hebr. „...ki-im ašer jece mimme'echa hu jirašecha.“ Tj. dosl. „ten, který vzejde z tvého nitra, ten bude po tobě dědit.“ O tělesnosti a konkrétnosti jako významném rysu hebrejského jazyka budeme ještě hovořit.

A.Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str. 1020: 'ARIRI: od kořene ajin-reš-reš, příbuzné k: ajin-reš-he: 1.bezdětný, 2.osamocený.

⁵ Symbolika, síla a vliv jména na jeho nositele je tématem nejen Bible, midrašů a židovské mystiky. Dnes s ním pracuje mj. i analytická psychologie a psychologická astrologie, které uznávají působení energie slova a jejího soustředění do promluvy a pojmenování hmotné skutečnosti. Se symbolikou jmen pracují také feministické interpretace.

„Astrologickou interpretaci“ Raši přebírá z BT Joma 28b, kde je známý výrok: „Ce me-ictagnijut šella, še-ejn mazal le-Jisrael.“ Význam výroku je: „Můžeš vystoupit ze svého hvězdami předurčeného osudu, neboť Izrael nepodléhá předurčení hvězd.“ To je řečeno i Abrahamovi: Nepodléhej zoufalství, tvůj osud se může změnit, když se změní tvé jméno, tj. identita. Viz. A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.75, a „Sidra na tento měsíc“, Roš Chodeš 11/55, str.4-5.

⁶ Tato interpretace posiluje celkové vyznění biblického textu, že Sárina bezdětnost, Hagarina fyzická plodnost a jejich boj o post matky Abramova dědice je Božím plánem a záměrem. Oprávněně lze proti takovému podání

1M16:3 říká: „Vzala tedy Abramova žena Sáráj svou otrokyni, Hagaru egyptskou, **deset let po tom, co se Abram usadil v kenaanské zemi, a dala ji svému muži Abramovi za ženu.**“ Tato biblická slova byla důležitá pro talmudické zákonodárce: na jejich základě určili, že po deseti letech bezdětného manželství by se manžel měl s manželkou rozvést a/nebo nalézt si jinou/další manželku, aby splnil příkaz „Plodte se a množte se.“ Tak i Raši: „To je lhůta, po které si muž může vzít jinou ženu, pokud jeho první žena je neplodná.“

1M16:4 říká: „**I vešel k Hagarě a ona otěhotněla. Když viděla, že je těhotná, přestala si své paní vážit.**“ Raši k tomu říká: „Otěhotněla hned napoprvé. Proto si nevážila své paní Sáráj. Myslela si: Ona neotěhotněla po celá ta léta a já jsem otěhotněla hned napoprvé, jistě tedy nebude tak spravedlivá, jak se staví na veřejnosti.“

1M16:5 „**Tu řekla Sáráj Abramovi: „Mé příkoří musíš odčinit....“**“ (*Chamasi alecha.*)

Tento hebr.výrok je těžko přeložitelný. Raši se mu po gramatické stránce zevrubně věnuje. Upozorňuje, že jde o tvar infinitivu constructus (od transitivního slovesa kořene *chet-mem-samech*) se suffixem, ovšem suffix lze přeložit jako subjekt („špatnost, kterou jsem spáchala“) i jako objekt („špatnost, která mi byla spáchána“). Raši volí druhý případ „*chamas heasuj li*“ a pronáší tuto interpretaci: „Sáráj tím říká: Je na tobě, Abrame, abys tuto špatnost potrestal.⁷ A dále říká: Neboť když jsi se modlil k Bohu a říkal jsi (1M15:2) „**Panovníku Hospodine, co mi chceš dát? Jsem stále bezdětný...**“, modlil jsi se pouze za sebe, ale měl jsi se přece modlit za nás za oba, abych byla Bohem navštívena spolu s tebou (tj. já a nikoliv Hagar, cizí žena). A ještě: Ty jsi slyšel slova mého zoufalství, ale stále jsi mlčel.“⁸

Podle Rašiho se dále události odvíjely takto: „Sáráj se podívala zlym okem na plod Hagary, a ta potratila. Neboť dále **1M16:11** je řečeno, že anděl oznámil Hagar: *Hinnach hara we-joladt...*“ (ek.překládá „**Hle, jsi těhotná a porodíš...**“, Raši překládá „Otěhotniš...“, má otěhotnět, až se vrátí z pouště. Totiž:) „Vždyť už je řečeno, že otěhotněla, proč by jí to říkal znovu? Z toho usuzujeme, že opět otěhotní, neboť první plod potratila.“ (Tj. svoji interpretaci zakládá na opakování informace o otěhotnění Hagar.) Sáráj Hagar dále pokořovala tím, že jí „dávala těžkou práci“. Nakonec byla Hagar vyhnána na poušť. Tam ji podle Rašiho potkali tři andělé, neboť ve verších 9, 10 a 11 je opakovaně řečeno „**a řekl posel Hospodinův**“: kdyby byl jeden, stačilo by to říci jednou, míní Raši. Raši dále reaguje na fakt, že Hagar nebyla ani vyděšená, ani překvapená, když uviděla Hospodinovy posly (na rozdíl např. od muže Manoacha, Samsonova otce, Soudců 13:22, který – když uviděl Hospodinova posla – vykřikl:

vznést námitku z feministických pozic, že (jako ostatně v celé Bibli) Bůh používá ženy, jejich osobní tragédii, bolest a zranění, jako nástroj k plnění svých úmyslů a k upevnění své výlučné pozice. Viz. dále feministické interpretace.

⁷ V tomto jednom verši dle mého názoru autor projevuje psychologickou znalost ženského chování. Feministická kritika poukazuje na fakt, že jedním z rysů ženského charakteru vytvarovaného patriarchálním sociálním systémem je zřikání se odpovědnosti za své chování. Jak vědí psychologové, schopnost nést odpovědnost za své činy je znakem duševní dospělosti jedince. Jestliže ženy byly drženy v pozici nerovnoprávných bytostí a nemohly svobodně rozhodovat o svém osudu, přenášely odpovědnost za své skutky na „rodičovské postavy“ – otce nebo manžela. Viz. interpretace Hannelore Traugott o Adamovi a Evě, str.42. Také J.Cheryl Exum, „„Mother to Israel“ A Familiar Figure Reconsidered“, str.73-85, in:L. M.Russell (ed.), „Feminist Interpretation of the Bible“, Westminster John Knox Press, Louisville, London, Leiden, 1985: Sárájina slova se stanou obžalobou celého patriarchálního systému, který staví ženy proti sobě a podřizuje jejich skutečnou hodnotu patriarchálním požadavkům na předepsanou roli ženy.

Sárájina slova však také vyjadřují její bolest, zranění a hořkost. Následující Rašiho interpretace je velice chápavá: ve stejném duchu se nesou četné feministické interpretace poukazující na výlučnost vztahu „biblický mužský hrdina- Bůh“ na úkor biblických ženských hrdinek. Připomeňme, že Raši, otec tří deček, ve svých responsech nabádá k tolerantnímu a uctivému postoji vůči ženám.

⁸Zdůraznila T.D. Aniž to tušil, shrnuje Raši zásadní a nejdůležitější výtky feministické kritiky biblickému textu. Kromě výlučnosti mužského vztahu k Bohu (pozn.7) jde o problém „mlčení mužů“. Psychologicky jde o nerespektování ženy jako partnera vhodného k rozhovoru a neschopnost mužů sdílet strach, obavy a další emoce. K tématu viz. např. knihu amerických křesťanských autorů Larry Crabb, Al Andrews, Don Hudson, „Adamovo mlčení“, Návrat domů, Praha 1998.

„Určitě zemřeme, neboť jsme viděli Boha!“). **Raši** říká, že Hagar vyjádřila spíše údiv: „Zda právě zde jsem nesměla pohlédnout za tím, který mě vidí?“ **1M16:13b** *Ha-gam halom...* Dle **Rašiho** to znamená: „Copak bych si byla pomyslela, že i zde v poušti uvidím posla Božího, když jsem je vídala pouze v domě Abrahamově!?! Neboť tam už jsem si na to zvykla, vidět anděly.“

V kapitole 17 dojde k anoncované změně jmen: Abram se stává Abrahamem, Sáráj se stává Sárrou. Dle **Rašiho** byla dříve „mojí princeznou“ (Sáráj), nyní je „princeznou“ – bude princeznou pro všechny.

1M17:16 ihned po přejmenování říká: „Požehnám ji a dám ti také z ní syna: požehnám ji a stane se matkou pronárodů a vzejdou z ní králové národů.“ **Raši** k tomu říká: „Jaké bude to (první) požehnání? Vrátím jí její mládí, jak je řečeno **1M18:12** „Má se mi dostat takové rozkoše?“ (*hajta li 'edna*). A po druhé ji požehnám kojícími ňadry. To se stane, až bude Izák potřebovat pít.“ (Tj. to bude důkazem pro okolí, že je to její vlastní dítě, že není adoptované: viz. dále midraš, že k ní přijdou na návštěvu matky s malými dětmi bez kojných a ona děti nakojí.)

V 19. a 21.verši je zdůrazněno, že Hospodinova smlouva bude naplněna skrze potomstvo Izákovo, nikoliv Jišmaelovo či dětí Ketury. „...Ale svoji smlouvu ustavím s Izákem, kterého ti porodí Sára...“ **Raši**: „To je řečeno proto, že bude svatý (zasvěcený) již od lůna (Raši cituje BT Šabat 137b „*še-haja qadoš mi-bbeten*“, tj. od okamžiku početí).“ Zmíněnou smlouvou bude smlouva obřezání, obřizka. Bude povinná pouze pro potomky Izákovy. Přesto však Abraham obřezal všechny, kdo byli v jeho domě: **1M17:23** „Abraham tedy vzal svého syna Izmaela a všechny zrozené ve svém domě i všechny koupené za stříbro, všechnu svou čelď mužského pohlaví, a obřezal jejich neobřezané tělo hned toho dne (*be-ecem hajom*), kdy k němu Bůh promluvil.“ **Raši**: „Ihned a za denního světla. Nebál se pomlouvačů.“⁹

Kapitola 18 líčí návštěvu tajemných hostů u Abrahama a Sárý. Hosté, „poslové Hospodinovi“, se nejprve Abrahama zeptají **1M18:9** „...Kde je tvá žena Sára?“ **Odpověděl**: „Tady ve stanu.“ Tato pasáž je pro rabíny velice důležitá: na jejím základě formulují pravidlo ctnostného chování židovské ženy: přebývá pouze doma, nepohybuje se ve veřejném prostoru. **Raši** cituje BT Bava Mecia 87a: „Strážní andělé samozřejmě věděli, kde Sára, naše matka, je. Ale chtěli dát Abrahamovi možnost poukázat na její ctnost (*cní'ut*), a tak zvýšit jeho náklonnost a úctu k ní. Rabi Jose bar Chanina řekl: Chtěli vědět, kde je, aby jí mohli poslat pohár vína požehnání.“ **A Raši** shrnuje: „Byla ctnostná.“

V dalším verši je řečeno: **1M18:11**: „Abraham i Sára byli staří, sešli věkem, a Sáře již ustal běh ženský.“ ...*chadal lihjot le-Sara orach ka-nnašim*.¹⁰ K tomu **Raši**: „Jde o menstruaci (*orach niddot*).“

Ve verši 12 je zachycen pověstný Sářin smích: „Zasmála se v duchu (*be-qirbah*) a řekla si: „Když už jsem tak sešlá, má se mi dostat takové rozkoše (*'edna*)?...“ K tomu **Raši**: „*Be-qirbah*“, dosl.“ve svém nitru, středu“. Pohlédla strážlivě na své vnitřnosti, tj. na svůj fyzický stav, a řekla: Copak mohou tyto vnitřnosti nést dítě a porodit? Tyto seschlé prsy mohou dávat mléko???? *Edna*: Čistota pleti. A Mišna říká: Menachot 86a „Vypadaly jí chlupy na kůži a

⁹ Srovnej 2M4:24-26 tajemný příběh obřezání Mojžišových synů jeho manželkou Ciporou. Část II., kap.8 „Cipora“.

¹⁰ A.Even Šošan. „Ha-millon he-chadaš“, str.80: ORACH. 1.cesta, stezka, 2.způsob chování, zvyk. ORACH CHAJIM, dosl.cesta života: způsob jakým se člověk nebo jakýkoliv živý tvor obvykle chová. ORACH NAŠIM, dosl.cesta žen: 1.menstruace, 2.způsob chování žen.

Jazyk tak symbolicky spojuje menstruaci ze způsobem života žen odlišným od života mužů. O důležitosti vnímání vlastní tělesnosti pro spiritualitu ženy budeme hovořit ve III.části práce.

plet' se stala mladistvou.“ A jiné vysvětlení: „'edna“ znamená, že se jí vrátila menstruace (aram. „wreset“).“¹¹

V druhé části 18.kapitoly Bůh vyhlašuje soud nad Sodomou a Abraham smlouvá o jeho obyvatele, v kapitole 19 je ze Sodomy zachráněn Lot a jeho dcery. Ve 20.kapitole opět Abraham ze strachu před smrtí označuje svoji manželku Sáru za sestru. **Raši** říká: „Tentokrát se neptal Sáry na souhlas, ale přinutil ji proti její vůli, protože by se jistě bránila...“

Ve 21.kapitole dojde k oné vytoužené, zázračné události: Sára otěhotní a porodí syna Izáka. Verš 6 vyjadřuje její radost: „**Tu Sára řekla: „Bůh mi dopřál, že se mohu smát. Se mnou ať se směje každý, kdo o tom uslyší...“** **Raši** cituje midraš Berešit Rabba 53: „Mnoho neplodných žen bylo vzpomenuťo spolu s ní, takže otěhotněly, mnoho nemocných bylo toho dne vyléčeno, na mnoho modliteb bylo odpovězeno, a na světě zavládla veliká radost.“

Co ale dál s Hagar a jejím synem Izmaelem? Sára ji vyhnala a Bůh s tím souhlasí (**1M21:12**). Dle Rašiho se Abraham podřídil Sáře v respektu před Hospodinovým proroctvím (totiž že uzavře smlouvu s potomstvem vzešlým z Izáka, nikoliv z Izmaele.) Ve verši 14 je popsán odchod Hagar. „**Vložil jí dítě na ramena a propustil ji...“** **Raši**: „Chlapce také položil na její ramena, neboť Sára dítě uhranula a ono mělo vysokou horečku, a tak nemohlo samo jít.“

1M21:14b „...Šla a bloudila...“ **Raši** cituje Pirqej de-rabi Eliezer 80:30: „Bloudila (*wa-telech wa-teta*), to znamená: vrátila se k bohům domu svého otce (tj. duchovně bloudila).“

Přesto je to Hospodin, kdo Hagar a jejího syna zachrání.

Od chvíle, kdy Sára konkurentku vyhnala, se již v příběhu neobjevuje.¹² Zvláště nápadné je to v kapitole 22, která vypráví známý příběh „spoutání Izáka“ (*aqedat Jicchaq*): celý se odehrává „mezi muži“, o matce ohroženého se vůbec nemluví. Sára je potom zmíněna až ve 23.kapitole: „**Sára byla živa sto dvacet sedm let: to jsou léta Sářina života. Zemřela v Kirjat-arbě, což je Chebrón v kenaanské zemi. Abraham přišel, aby nad Sárou nařikal a oplakával ji...“**(**1M23:1-2**) a dále verš 19: „**Abraham potom svou ženu Sáru pohřbil v té jeskyni na poli v Makpele naproti Mamre, jež je u Chebrónu v kenaanské zemi.**“ **Raši** k verši 2 říká: „*Qirjat Arba*- „Městečko čtyř“ se jmenuje tak proto, že tam byly pohřbeny čtyři páry: Adam a Eva, Abraham a Sára, Izák a Rebeka a Jákob a Lea. Abraham přišel z Beer Ševy. Sára zemřela záhy po spoutání Izáka: když se o spoutání dozvěděla, totiž že její syn je připraven jako oběť a má být záhy obětován, její duše od ní odešla a ona zemřela.“ (Odkaz na Pirqej de-rabi Eliezer 32).

Tak se uzavírá příběh pramatky Sáry. Je pohřbena v jeskyni Machpela, kterou pro ni a pro sebe Abraham koupil.

A konečně ještě uveďme **Rašiho** citaci midraše Berešit Rabba, kde se tvrdí, že nová Abrahamova manželka Ketura nebyl nikdo jiný než Hagar (**1M25:1**): „Ketura – byla to Hagar. Byla pojmenována „Ketura“, protože její činy byly tak líbezné, jako je líbezná vůně kadidla (*qtoret*).“ Dále **Raši** pokračuje: „Nebyla pro něho sexuálně nevhodná, neboť neměla sexuální styk s žádným mužem od té chvíle, kdy od něho byla odloučena.“¹³

¹¹ Ek.překlad „v duchu“ a hebr. „be-qirbah“, ve svém tělesném nitru, je dobrou ukázkou konkrétního tělesného hebrejského jazyka. „'Edna“ (kořen ajin-dalet-nun, stejný kořen jako „Gan Eden“, Zahrada Eden): A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“,str. 959: 'EDNA: lesk, svěžest, čistota. V moderní hebrejštině: „potěšení, omlazení“. Od téhož kořene slovo „maadan“: „pochoutka, delikatesa“. Interpretace „edna, tj. rozkoš, znamená menstruaci“ je nápadně v rozporu s chápáním menstruace mnoha ženami v moderní společnosti (více část III). K interpretaci hebr. slova „edna“ z feministického úhlu pohledu viz. dále.

¹² Viz. dále feministický midraš Ellen Frankel.

¹³ „Chumash...“, str.111.Pro zajímavost uvádím, že tento „ožehavý“ dodatek opět není přeložen do angl. a je ponechán pouze v hebr.originále. Rašiho výraz pro Hagarinu sexuální vhodnost je přímočarý: „še-qašra pitchah“. „Petach“, „vchod“, je talmudickým označením pro vagínu (např. termín „petach patuach“, dosl.“otevřený vchod“, v rabinských diskusích na téma „jak má manžel řešit situaci, když po svatbě zjistí, že manželka není panna“.)

Fakt, že vyhnala svoji konkurentku Hagar nejprve těhotnou, později s malým dítětem, do pouště, se snaží komentátoři ospravedlnit různým způsobem. Většinou poukazují na problematičnost práva prvorozenectví: Izmael nemohl zůstat ve stejném domě jako Izák, kterému Bůh přislíbil svoji smlouvu. **Rabbi Šlomo Riskin** říká: „Jicchak je však nervózní proto, že Jišmael nikdy skutečně nezmizí ze scény. Ačkoli Abraham dává všechno, co má, Jicchakovi, verš končí slovy, že Jišmael, syn konkubíny, dostává dary (BT Sanhedrin 91a). Abraham Jišmaela vždycky miloval, zmínka o Jišmaelových potomcích a dvanácti princích jako potomcích se opakuje i po Abrahamově smrti (1M25:12). Jak vysvětluje velký jeruzalémský učitel Tóry rav Mordechaj Allen, Sára nezavrhlá Jišmaele proto, že mu nepatří ani kousek izraelské země, ale proto, že by se nikdy nespokojil jen s podílem, ani s polovinou. „Syn služky této nemá dědit se synem mým, s Jicchakem.“ (1M21:10) a to vše je právě to, čím Hospodin požehnal Abrahama a Abraham odkázal Jicchakovi – totiž Země izraelská (1M28:4).“¹⁴

Ješajahu Leibowitz vybírá zajímavé midraše interpretující složitou rodinnou situaci Abrahama. Nejprve odkazuje na verš **1M24:1a** (v kapitole následující po smrti a pohřbení Sary) „**Abraham byl stařec pokročilého věku...**“. Midraš se ptá: Copak Abraham nebyl stár předtím? A odpovídá: Muž umírá jen /kvůli smrti/ své ženy a žena umírá jen /kvůli smrti/ svého manžela. Což znamená, že jakmile Sára zemřela, na Abraháma dolehlo stáří.

Abraham nás však překvapí: poté, co nechá najít a přivést svému synovi nevěstu, sám se znovu ožení a má nové děti. Umírá „**v utěšeném stáří, stár a sytý dnů...**“ (1M25:8) – náhle už není unaveným starcem. A co více: do jeskyně Machpela ho pohřbívají společně oba synové, Izák i Izmael. Leibowitz přímo říká: „Trojúhelník Abrahám-Izák-Izmael souběžný s trojúhelníkem Abrahám-Sára-Hagar představuje tragickou, tíživou událost, která rozervala Abrahámův život. Tyto dvě bolestné události dosvědčují, že v Abrahámově životě – ve vyspělosti jeho víry – se jako v životě každého člověka vyskytovaly komplikace a nezdary. A tyto dva trojúhelníky znázorňují mimo jakoukoli pochybnost nezdar. ...“ Vyhnání Hagar a jejího syna do pouště bylo sice činem schváleným shůry, přesto se Abraham nezachoval tak, jak by měl. Existují proto midraše, které ho ospravedlňují: např. tvrdí, že se dvakrát bez vědomí Sary odebral do pouště navštívit Izmaela, protože se obával o jeho zdraví a chtěl zjistit, jak se mu vede. A navíc, podle midraše nová Abrahamova manželka nebyl nikdo jiný než sama Hagar. Když Rebeka přicházela vstříc Izákovi, setkala se s ním u „Studny Žijícího, který mne vidí“, tedy na stejném místě, kam utekla Hagar. Podle midraše se tam Izák odebral proto, aby po smrti Sary Hagar přivedl zpět k Abrahamovi, „a tak napravil nespravedlnost, k níž došlo“. Leibowitz připomíná Rašiho lichotivou interpretaci jejího jména a říká: „Toto obrazné vyjádření (Ketura-qtoret, krásná, příjemná vůně) nám pomáhá pochopit, nakolik velcí učitelé židovské víry rozvažovali o činech praotců, zabývali se všemi jejich chybami a nedostatky a přemýšleli nad jejich nápravou. Je v tom poučení pro všechny generace: neidealizovat si to, co se stalo v minulosti, ale posuzovat věci spíše tak, jak byly, pokoušet se je pochopit, rozsuzovat a promýšlet způsobem, který umožní nápravu.“¹⁵

K sidře Chajej Sara je připojen ještě tento komentář: **1M23:3 „Pak od zemřelé vstal a promluvil k Chetejcům...“** „Abraham se podíval do Sářiny tváře, která se smrtí vůbec nezměnila, a uvědomil si, že ji usmrtil božský polibek (Baba Batra 17a), neboť jedna ze tří

¹⁴ Shlomo Riskin, komentář k sidře „Vajera 1M18:1- 22:24“, v: „Sidry na tento měsíc“, Roš Chodeš 10/2004, str.4-5. S ohledem na tradiční chápání Izmaele jako praotce Arabů – muslimů tato interpretace vyznívá bolestně aktuálně.

¹⁵ Aniž to Leibowitz tušil, formuloval některé principy feministické interpretace. Yeshayahu Leibowitz, „Accepting the Yoke of Heaven. Commentary on the Weekly Torah Portion.“ Urim Publications, N.Y.-Jerusalem, 1990.2002. 2006. Kap. „Chayye Sarah“, str.27-30. Český překlad L.Pavlát: „Sidra na tento měsíc“, Roš Chodeš 11/61, str.4-5.

kapek z meče Anděla smrti způsobí, že tělo se rozloží a tváře ztratí barvu (Avoda Zara 20b). Spolu s tím pochopil, že Sára je skutečně hodna toho, aby byla pohřbena v jeskyni Machpela. Proto povstal od své ženy a „mluvil k synům Chetským“:” (**Rabi J.Eibenschutz**).¹⁶

Sbírka midrašů pro ženy „**Ceena u-reena**“ zmiňuje některé výše řečené interpretace, případně je rozšiřuje. Například o změně jména, která může způsobit změnu osudu, je řečeno: „Pět věcí může vymazat zlá rozhodnutí proti člověku: dobročinnost, jak je řečeno „...**spravedlnost vysvobodí od smrti.**“ (**Příslaví 10:2**), úpěnlivá prosba k Bohu, jak je řečeno „**A když ve svém soužení úpěli k Hospodinu, vyvedl je z tísně...**“ (**Ž107:28**), změna jména, jak říká Tóra „**Svou ženu nebudeš už nazývat Sáráj, její jméno bude Sára**“ (**1M17:15**)....Také když člověk změní své zlé skutky (a začne konat dobré), může se také změnit jeho špatný předurčený osud. A podle názoru některých učenců také změna jména bydliště. Když někdo opustí město, kde neměl štěstí, a odjede do jiného města, může mít více štěstí.“¹⁷ (Proto také, jak je řečeno v jiné interpretaci, Abram a Sáráj opustili svoji zemi a odešli do Kanaanu – „svaté země“, aby se jejich osud změnil a dítě se jim narodilo.¹⁸) Když Abram a Sáráj odešli do Egypta a Abram ji vydával za svoji sestru, Sáráj mlčela, neodhalila manželovu lež. „Jde tak příkladem všem spravedlivým ženám.“ Mohlo dojít k porušení božích příkazů a Sára se mohla dopustit cizoložství! Proto jí Abram napsal rozlukový list, takže byla právně rozvedenou, a nikoliv vdanou ženou.¹⁹ Faraon nakonec Sáráj propustil a dal jí mnoho vzácných darů, ovce, dobytek a další zvířata. „Gemara říká, v traktátu Bava Mecia, Pereq hazahav, že muž by si měl vždy své manželky vážit a chovat se k ní s úctou, neboť díky ní je jeho dům obdařen mnoha požehnáními. Je řečeno, že Bůh se k Abramovi kvůli Sáře choval dobře. Rava říkával mužům: „Važte si svých manželek a budete bohatí.“ Faraon mu ponechal dary, které mu dal, přestože ho Abram podvedl. Bůh to tak zázračně způsobil.“²⁰ O zázračném Sářině otěhotnění je řečeno: „Bůh řekl: Sára byla ve faraonově domě a v Avimelechově domě a zůstala čistá. Copak bych se na ni neměl rozpomenout a nedat jí dítě?“ Nejen že otěhotněla, ale měla i mnoho mléka po narození Izáka. Byla však velmi ctnostná, a proto nechtěla odhalit svá řadra, aby Izáka kojila. Abraham jí však řekl, že na krátkou dobu musí potlačit svůj stud. Když se svlékla, mléko teklo proudem z jejích prsů, a mohla nakojit děti všech žen, které přišly na oslavu.“²¹

Podání moderní kompilace „**The Legends of the Jews**“ zmíníme proto, že v kapitole o „Spoutání Izáka“ zmiňuje Sárú jako samostatně jednající postavu.²² Abraham Sáře namluví, že bere Izáka k Šemovi a Eberovi, aby ho naučili „znát cesty Boha, znát Boha, modlit se a sloužit Bohu“. Sára synovi připraví mnoho vzácných obleků, jídlo a pití na cestu, a s mnoha radami je oba – ač nerada – propustí. „Hlavně ať tam (Izák) nezůstává příliš dlouho, neboť má duše je svázána s jeho duší a nemám žádné jiné dítě než jeho.“ Do děje potom vstupuje Satan. Nejprve rozmlouvá s Abrahamem, potom s Izákem, a nakonec se Sárú. Té řekne po pravdě, že Abraham jde Izáka obětovat. Sára omdlí, ale když se probere, řekne: „Všechno, co Bůh Abrahamovi řekl, nechť udělá v míru.“ (!) Satan potom přišel za Sárú podruhé, když měl Abraham Izáka již obětovat. Opět jí řekl, co zrovna Abraham dělá, i jak Izák nařiká a pláče. Sára hořce zanařikala a potom řekla: „Ó Izáku, můj synu, kéž bych dnes zemřela místo tebe! ...Tolik jsem toužila po dítěti, nařikala a modlila se, než ses mi narodil, když mi bylo

¹⁶ „Sidra na tento měsíc“. Roš Chodeš 11/61, str.5, přel.L. Pavlát.

¹⁷ „The Weekly Midrash. Vol.I. Tz'enah ur'enah.“, str.66.

¹⁸ Tam, str.63.

¹⁹ Tam, str.68-69. Stejný krok rabini přisuzují králi Davidovi, aby ho osvobodili od hříchu cizoložství s Batšebou. Viz. dále kapitola 15.

²⁰ Tam, str.71.

²¹ Tam, str.102. V podání se již odráží středověké zpřísňování požadavků na tělesnou ctnost židovských žen.

²² Louis Ginzberg. „The Legends of the Jews“, str.274-291.

devadesát. A nyní sloužíš ohni a noži. Ale utěšuji se, že je to slovo Boží a že provádíš příkaz svého Boha, neboť kdo by mohl překročit příkaz našeho Boha?! ...Mé oko hořce nařiká, ale mé srdce se raduje."²³ Poté Sára „ztuhla jako kámen“. Když se probrala, opět se jí zjevil Satan a řekl jí, že Izák obětován nebyl. Načež byla tak „přemožena radostí“, že jí puklo srdce a zemřela. Po její smrti nastal v celé zemi zmatek, neboť ona byla za svého života zárukou rozkvětu a plodnosti. Když ji našli Abraham a Izák, byli velice nešťastní. Pohřbili ji v jeskyni Machpela společně s Evou a Adamem, „vonícími krásnou vůní Zahrady Eden“.

Tradiční i nové interpretace o Sáře zmiňuje také **Freema Gottlieb**.²⁴ Nejprve cituje midraš **Berešit Rabba** k verši 1M17:15: „**Je psáno: „Žena statečná je korunou svého manžela“ (Příslaví 12:4).** Řekl rabi Acha: Její manžel byl jejím prostřednictvím korunován, nikoliv že ona by byla korunována svým manželem (*ba'alah nit'atter bah, we-hi lo nit'attra be-ba'alah*). Rabíni řekli: Byla paní svého manžela (*marta di-ba'alah*). Všude jinde je to muž, kdo rozhoduje. Ale zde je řečeno: „**Poslechni Sáru ve všem, co ti říká...**“²⁵

Abraham si prý své ženy tak vážil, že na ni nikdy nepohlédl. Teprve když šli do Egypta, uviděl její obraz odražený ve vodě a užasl nad její krásou. (Gottlieb upozorňuje, že Egypt je zde symbolem temné smyslnosti, voda v kabale je potom symbolem, „ženským obrazem“ pro sestupující světlo, „obraz obrazu“.) Abraham (a posléze i jeho syn Izák) nazýval svoji ženu „Sestro“, neboť spolu hodně sdíleli. Krása Sary (tradičně patří mezi nejkrásnější biblické hrdinky) je tématem mystických spekulací chasidů: „Dov Ber – Magid z Mezerič popisuje, jak Krása nebo záření značí vstup Šechíny do fyzických nižších světů. Sára zastupuje majestát Šechíny. Protože je spojena s královstvím – s vládou Boha (je „Kněžna, Princezna“), je její povinností pečovat o svůj vzhled a zdobit se. Podle Magida to nedělá z marnivosti, ale aby Krásou oslavila obraz Krále, který jí byl svěřen. Sára se zdobila a krásila pro krásu nebes jako někdo, kdo krásí obraz Boha. ...Když někdo uvidí krásnou a ozdobenou lidskou bytost, měl by si pomyslet, že tento objekt krásy je obrazem Boha, a měl by si uvědomit, že to, na co se dívá, je krása a ozdoba obrazu Krále...Je řečeno: „Vyjděte a vize, dcery Sionu.“ To znamená: Vyjděte ze své tělesnosti a vize spiritualitu věcí, neboť tělesnost jakékoliv věci je jenom symbol a představuje Vyšší Krásu...Ale tělesná krása může zhasnout jako světlo svíčky v poledne, na rozdíl od Vyšší Krásy a Nádhery.“²⁶

K tradičnímu pohledu připojuje Gottlieb také svůj ženský pohled – a jím můžeme otevřít druhou část komentářů.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Gottlieb hovoří o Sáře v souvislosti se „Spoutáním Izáka“: „Vzpomeňme si na Sáru, skutečnou ženu. Abraham, otec, který nezažil utrpení těhotenství a porodních bolestí, který měl jiné děti s jinými ženami, chtěl splnit příkaz Boha a obětovat dědice.**(Izajáš 51:2 „Pohled'te na Abrahama, svého otce, a na Sáru, která vás v bolestech porodila...“)** Sára se nikdo neptal. Abraham by nikdy neměl srdce a odvahu se jí zeptat. Podle midraše jí však zprávu přinesl anděl - posel. Jako by se náhle její smích změnil ve výsměch. Bůh jí po „neplodném životě“ dal Izáka, aby jí ho opět vzal....Sára zemřela v okamžiku, kdy se dozvěděla, že Izák leží, aby byl obětován. Puklo jí srdce. Tak se to stalo dříve, než mohla

²³ Tato „mateřská“ promluva bolestně připomíná fanatický postoj matek sebevraždících islámských teroristů. V základech je stejný postoj: Bůh může žádat i smrt nevinného člověka. S tímto názorem však většina rabínů nesouhlasí. Naopak. Bůh nikdy nemůže požadovat smrt dítěte. On byl první, kdo zakázal vraždu, a On je také první, kdo by měl své zákony dodržovat. Tak např. Raši k 1M22.

²⁴ F.Gottlieb, „The Lamp of God“, kap. 1, část „Atara: A Royal Crown“ str.79-82.

²⁵ Theodor a Albeck, „Midrash Bereshit Rabba“, str.407.

²⁶ F.Gottlieb, „The Lamp of God“, str.81. V kapitole 15 o Batšebě zmíníme interpretaci Ann Belford Ulanov, protestantské teoložky a analytické psycholožky: Bůh Davidovi vyčítá, že viděl pouze vnější Batšebinu krásu a neviděl za ní Krásu jako Jeho, boží vlastnost.

slyšet, že Bůh ho zachránil. Uvědomme si, že „Sára“ bylo kolektivní jméno židovských žen za nacismu. Zemřely v pochybách o Bohu, v temnotě, nedozvěděly se konec...“ (tj. o porážce nacismu a o vzkříšení židovského života ve Spojených státech a v Izraeli).²⁷

Tady už Freema Gottlieb formuluje jeden z hlavních bodů feministické kritiky biblického podání příběhu Sáry: její vyloučení z osudu vlastního dítěte. Lze říci, že v příběhu spoutání Izáka se odhaluje slabá stránka (intelektuální) víry v abstraktního Boha a jeho principy: ignoruje city, emoce a instinkty. Kde je úcta k matce? K jejímu tělu, které zrodilo a živilo dítě, k jejímu srdci, které dítě miluje? Pro vypravěče není důležitá.

Vraťme se však k počátku příběhu Sáry.

Ellen Frankel ve svém „ženském komentáři Tóry“ nechává promluvit Sáru, Hagar i ostatní ženy Bible. Poté, co se se Sáraj seznámíme, je vzápětí řečeno **1M11:30 „Sáraj však byla neplodná, neměla dítě.“** Slovo „*‘aqar, ‘aqara*“ znamená v hebr. „neplodný, -á, impotentní muž – sterilní žena“, ale také „neschopný“. Už rabíni poukazují na nadbytečná slova „neměla dítě“: je jasné, že když je žena fyzicky neplodná, nemá děti.²⁸

Téma „neplodnosti žen“ chápáné jako největší neštěstí ženy je v Bibli velice časté. Jak bylo řečeno, odráží sociální realitu starověké společnosti, kde rodina a rod představovali životně důležitou jednotku. Stručně řečeno, bezdětnost znamenala pro dospělého člověka několikanásobnou smrt: smrt bez pomoci a ochrany, vyměnění rodu, smrt Božího obrazu. Z dnešního feministického pohledu je však úloha ženy v Bibli redukována na roli matky. „Plodnost“ se míní plodnost fyzická, nebere se v úvahu plodnost duševní: ženská tvořivost, originalita, bohatý duševní i společenský život. Dítě dnes již pro mnoho žen není jediným cílem a smyslem života: ženy se soustředí na svůj osobní rozvoj a svoji „plodnost“ osvědčují v práci pro sebe i pro společnost.²⁹

V komentáři **Frankel** je vysvětlována důležitost potomstva ve starověku. Vzápětí se Lea zeptá: „Proč tedy mezi sedmi matkami jsem jenom já měla více než dvě děti?“ Staré moudré ženy odpovídají: „Ženy průkopnice neměly vždy příležitost vychovat svoji vlastní rozsáhlou rodinu: měly toho na práci až moc.“³⁰

Sára však byla duchovně plodná: hebr. verš **1M12:5 „*Wa-jiqqach Avram et Sarai isto ... we-et-kol-rechušam ašer rachašu we-et-hanefeš ašer asu ve-Charan:*“** Frankel vysvětluje: Sára měla kvality duchovní vůdkyně (angl. „*proselytizer*“), dokázala si získat náklonnost koupených otroků či zajatců. Získala tak nejen jejich tělo, ale i duši: tím, že jim dala svobodu přemýšlení. A k tématu Sářiny vyjimečné krásy zmiňme stručné a výstižné konstatování „rebelky Lilit“: „Krása je vždy pro ženu jak pozháním, tak prokletím...“³¹

Jak bylo řečeno výše u Rašihovo komentářů, pokud byla žena neplodná deset let, muž se s ní mohl rozvést, nebo si vzít druhou ženu. Takové bylo zákonodárství rabínů formulované s odkazem na tragedii ne jedné, ale dvou žen. Jestliže žena měla hodnotu pouze jako rodička

²⁷ Tam, str. 321-322. Zdůraznila T.D.

²⁸ M. Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str. 1108. Jastrow cituje příklady použití slova jak pro muže, tak pro ženu: BT Jevamot 64b „...stal se impotentním vysedáváním při studiu“, tj. potlačováním svých potřeb. BT Ketubbot 62b „...jeho manželka („bajit“-dům) ztratila schopnost počítí“. „Kos iqar“ je nápoj z kořenů, který má žena pít, pokud se chce stát neplodnou. Zároveň ale kořen ajin-quf-reš znamená „kořen, podstata, hlavní předmět“ (tam, str. 1074). Rabíni s touto slovní hříčkou pracují: o Rachel je v 1M29:31 řečeno, že byla neplodná, ale dle rabínů, kteří chtějí její hořký osud oslabit, to znamená, že byla „podstatou Jákobovy domácnosti“, tj. hlavní manželkou a manažerkou domu.

²⁹ Také proto překládám hebr. „‘aqara“ (angl. „barren“) „bezdětná“, nikoliv „neplodná“. (Angl. „barren“ má pro ženu také nemilosrdné významy: 1. neúrodný, 2. neplodný, 3. prázdný. „Barrens“ jsou „lada“, tj. neplodná půda.)

³⁰ E. Frankel, „The Five Books of Miriam“. O Sáře str. 15-30.

³¹ Téma dvojsečnosti Sářiny krásy působivě zpracoval Marek Halter ve svém románu „Sára. Biblické ženy“, Alpress 2004.

děti, v případě, že tuto roli neplnila, bylo nutné ji nahradit, říká feministická kritika. Na pocity žen nebo na skutečnost, že neplodný mohl být muž, se nebral ohled.³²

Sára a Hagar jsou prvními představitelkami takových žen. Dle **Frankel** Sára říká: „Zvolila jsem zástupné mateřství, abych naplnila boží vůli.“ Totiž, jestliže měl Bůh v rukou její bezdětnost, alespoň něco chtěla Sára uchopit do svých rukou. A Hagar na to reaguje: „Obě jsme trpěly: já, protože jsem zůstala otrokyní i poté, co jsem porodila Abrahamovi syna, i Sára, protože její adoptovaný syn Izmael stejně zůstal mým synem, synem Egyptanky, cizincem.“ Sára říká: „Šechína (Boží Přítomnost) rozuměla tomu, že já jsem pragmatička, kdežto Abraham je snilek. Hagar byla také realista. Nikdy neproklela ani mne, ani Boha, za to, co se stalo. Hagar věděla, že kdyby neopustila Abrahamův dům, žila by a zemřela by jako otrokyně, nikoliv jako matka velikého národa.“

Feministické autorky často poukazují na skutečnost, že patriarchální společnost, která ze ženy učinila nesvobodnou bytost podřízenou mužů, zburcovala ženské spolčenství, ženské sesterství založené na pomoci, solidaritě a předávání „*orach našim*“, životního způsobu a moudrosti žen z generace na generaci. Jestliže se žena stala životně závislou na muži, bylo v zájmu jejího přežití o tohoto muže bojovat v konkurenčním boji s jinými ženami. Pokud by byla svobodnou bytostí vědomou si své hodnoty, neměla by potřebu nečistého konkurenčního boje. Výše zmíněná interpretace se snaží podívat na Sáru a Hagar jako na ženy, které byly obě oběťmi společnosti, ve které žily. Uvědomily si to a přes veškerou bolest, kterou cítily, se snažily spolupracovat. Tuto křehkou rovnováhu emocí však narušuje vrchol trojúhelníku, manžel, svým nepochopením a necitlivostí vůči bolesti a pokoření obou žen. **Frankel**:

„Dcery se ptají: Proč Sára obviňovala Abrahama za své vlastní činy?... Matka Rachel vysvětluje: Je jasné, že pro Sáru nebylo snadné dělit se o manželské lože s vlastní otrokyní. Sára k tomu dodává: Když mne Abraham hodil do postele faraona a Abimelecha, zůstala jsem mu věrná. Tím, že jsem mu poslala Hagar, jsem sledovala jedině: dát mu dědice. Ale Abraham to nepochopil: myslel si, že mu dávám další ženu, nikoliv syna. Proto si mého činu nevážil. Kdyby si uvědomil moji bolest a oběť a ochránil mne před Hagariným zahanbováním, potom by Izmael mohl obdržet právo prvorozenectví.“

Když Bůh mění její jméno, nemluví přímo se Sáraj. **Frankel** vkládá Sáře do úst: „Jak jsem byla zklamaná, že Bůh nemluvil přímo ke mně, když měnil mé jméno! Naše matky učí: Ženy stojí opodál v dramatu božího pojmenovávání. A tato skutečnost sama je součástí tohoto dramatu.“

Častým tématem jak rabínských, tak feministických komentářů je „rodové zakletí“ sourozenecké konkurence v rodinách praotců a pramatek. „Dcery se ptají: Miloval Abraham oba své syny stejně? Matka Rachel říká: Jak je těžké milovat naše děti stejně! Sára potvrzuje: Abraham řekl (poté, co mu Bůh oznámí, že se narodí Sáře syn a z něho vzejde národ a králové) „**Kéž by Izmael žil v tvé blízkosti!**“ (1M17:18) Tj., dával přednost Izmaelovi před nenarozeným Izákem. Prorokyně Mirjam k tomu učí: Tím začíná vzorec opakující se v celé Berešit: otcové protěžují své první syny a to vede k problémům. To se stalo s Izmaelem, Ezauem, Reubenem. Je to však matka, kdo rozezná boží záměr a pomůže předurčenému synovi jej provést... Tak jako všichni společensky podřadní, utlačovaní lidé, i ženy rozumí více tomu, co to je moc a přežití, než ti, kdo jsou u moci. Jsou v postavení, kdy vidí jasněji než jejich manželé.“

Touto interpretací vyslovuje Frankel fakt, který napadne každého čtenáře Bible: ženy se naučily se svým podřízeným postavením zacházet, naučily se hledat cesty, jak prosadit své

³² A.Grossman, „Pious and Rebellious“, v kap. 4 „Monogamy and Polygamy“, str.68-101, poukazuje na skutečnost, že prameny mlčí o názorech, požadavcích a pocitech žen donucených se rozvést nebo sdílet domácnost a manžela s další ženou. Pouze z nepřímých náznaků, otázek (šeelot) manželů a právních dokumentů (např. ketubot) se můžeme dohadovat, jak se ženy cítily, jak se snažily bránit a do jaké míry se jim to dařilo či nedařilo.

záměry jinak než přímo. Sára, Rivka, Rachel a Lea, čtyři pramatky (*arba'imahot*), archetypální vzory židovských žen, jsou ve skutečnosti přes svoji sociální slabost silnými, téměř dominantními osobnostmi v osobní oblasti života.³³

Z dnešního pohledu jako nepříteli takti manžel se Abraham projeví také když ho navštíví tři „hosté“ (1M18:6). Jak říká Frankel, chce být pohostinný, a tak vybere dobytče a přinese jídlo, ale toto jídlo musí připravit někdo jiný. Aby byl Abraham pohostinný a uctívá v očích hostů, dá úkoly manželce i „mláďenci“. V tu chvíli se k Sáře chová jako ke služce. Nezajímá ho, jestli zrovna nemá něco jiného na práci. Ona „v zákulisí“ připravuje jídlo hostům, ale je to on, kdo si užívá jejich přítomnosti a poděkování.

A konečně k příběhu „spoutání Izáka“ uvádí Frankel rabínské komentáře, které jsme již zmínili: jeden říká, že Sára zemřela žalem, druhý, že zemřela radostí...Poté však dá slovo Sáře, která stručně oduší: „Co mohou rabíni vědět o srdci matky...“

K tomu není co dodat.

Tématu Sářiny bezdětnosti se rozsáhle věnují i jiné autorky. **Deborah Sawyer**³⁴ poukazuje na jazykový obrat „žena porodí muži syna“ (např. 1M21:2). Obrat zachycuje právní skutečnost, že jak žena, tak dítě byly majetkem manžela („manžel“ hebr. „*ba'al*“ – „vlastník“). Žena tedy neprodí dítě ani „sobě“, ani „jim“, tj. oběma partnerům, sobě jako matce a manželovi jako otcí, ale svému pánovi a vlastníku. Starověká společnost dávala jednoznačně přednost synům před dcerami.³⁵ Bůh povolává Abrahama a obrací se k němu, přestože se jeho předurčení týkají i Sáry.

Sawyer cituje významnou židovskou biblistku **Rachel Adler**³⁶, která poukazuje na změny archetypu mateřství v „mýtických“ příbězích praotců a pramatek v knize Berešit. Podle Adler je tvořivá síla matky matce vzata a dána Bohu – vždy je to Bůh, kdo zajistí plodnost bezdětných biblických hrdinek (Sára, Rebeka, Ráchel, v dalších biblických knihách např. Chana, Samsonova matka). „Neplodná žena je užitečná, protože může dokázat Boží plodnost...Odtud midraše z talmudických i pozdních středověkých sbírek záměrně zvyšují počet neplodných žen v Bibli a dramatizují zázrak jejich početí. Podle talmudického midraše Jevamot 64b Sára neměla dělohu (!). ...Podle Reš Lakiše v „Rut Rabba“ 6,2 Rut byla čtyřicet let stará, když otěhotněla, a porodila Obedu jen zázrakem. V „Rut Rabba“ 7,14 se navíc tvrdí, že i Rut neměla velkou část své dělohy.“³⁷

³³Jak píše Alice Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.40, jedinou kontrolou, kterou ženy měly, byla kontrola domácnosti - domácí sféry. Tento (dodnes) rys některých žen, totiž submisivní, pasivní postoj ve společnosti a vnějším světě, kontra dominantní, aktivní až agresivní postoj uvnitř rodiny ve vnitřním světě domácnosti, je psychologickým dědictvím patriarchátu, doby, kdy ženy nemohly kontrolovat své vlastní životy a používat svoji sílu přímo, otevřeně a beze strachu z odsouzení. PhDr. Helena Šalátová, kurs „Dědictví předků“, březen-květen 2005.

³⁴ D.F.Sawyer, „Women and Religion in the First Christian Centuries“, str.141 ad.

³⁵ Hebr. používá slovo „ben, banim“. „syn, synové“ ve významu „děti, potomci“. Český ek.překlad následuje tento patriarchální obrat a v mnoha případech překládá „děti“ na místě hebr. „synové“.

³⁶ Rachel Adler, „A Mother in Israel: Aspects of the Mother Role in Jewish Myth“ in: R.M.Gross (ed.), „Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion“, Missoua, Scholars Press 1977, str.237-255 Cituje Sawyer str.142-145.

³⁷ R.Adler, „A Mother in Israel...“, str.244. Ve III.části budeme hovořit o tom, jak byla odebrána tvořivá, plodivá síla ženskému archetypu Božství – Bohyni a předána Bohu JHWH. Zároveň tak byla tato schopnost a síla odebrána pozemským ženám. Děloha je nejen fyzickým, ale také psychickým a duchovním centrem ženy: svévolné odebrání její síly a tvořivosti ženám mužskými interpretátory svědčí o hluboce narušeném vztahu mužů dané kultury k ženství a jeho uctívání jako zdroje veškerého života, tedy i jejich. Téma dělohy (hebr. „*rechem*“) a její biblické symboliky viz. kap. 21 „Proroci“.

Alice Laffey³⁸ hovoří o Sáře nejprve jako o „oběti podvodu“: aniž byla dotázána, byla svým manželem dána za souložnici jiným mužům. Jde o situaci, kdy si jeden muž bere majetek druhého muže: jak se tento „majetek“ cítí v takové situaci, to není předmětem jeho zájmu. Připomeňme, že to nebyl Abimelech, kdo je potrestán za Sářinu přítomnost v domě, nýbrž jeho manželky. Za čin Abrahama a Abimelecha jsou potrestány (dočasnou) neplodností nevinné ženy (opět po zásahu Boha JHWH). Více se Laffey věnuje tragédii Sáry a Hagar: jestliže těhotenství bylo jediným způsobem, jak žena mohla získat moc a prestiž, neměla Sára jinou volbu. Ukázala, že je „dobře školená v patriarchy a jeho hierarchickém chování“. Zatímco muži bojují na bitevních polích s cizím nepřítelem o kontrolu půdy a zdrojů, ženy bojují ve svých domovech s jinými ženami o kontrolu nad muži, kteří jsou jejich manžely, a nad muži, kteří se stanou jejich syny. Hagar, otrokyně, „plodný majetek a užitečný předmět“, je však první ženou v Tanachu, které se zjeví anděl a dá jí slib potomků stejný jako Abrahamovi (tj. boží poselství je jí předáno přímo, nikoliv přes muže-prostředníka.) Jakou větší odměnu než syna, z něhož vzejde početný národ, si Hagar mohla přát? Zajímavé je, že slib je jí dán u pramene: prameny byly a jsou v mnoha kulturách uctívány jako symbol života, zdroj ženských životodárných vod. A konečně k tématu Sářiny krásy Laffey stručně konstatuje: „Je to stále stejné, tehdy i dnes ve 20. století: muži touží po krásných ženách.“

Zajímavou interpretaci poučenou znalostí ugaritských textů uvádí **Hennie Marsman**.³⁹ Srovnává právní postavení žen v Ugaritu a v Bibli: v obou společnostech byly manželky majetkem svých manželů. Upozorňuje však, že zatímco bolest a smutek bezdětných žen jsou v Bibli častým tématem, v ugaritských textech tomu tak není. Ženská sexualita je tam popisována volně a přirozeně, žena je považována za aktivního partnera, zakouší „horkost“ (tj. orgasmus), a proto počne. Tento druh popisu v Bibli chybí: početí není výsledkem ženiny sexuální rozkoše a zázraku jejího těla, ale je zásluhou Boha. „Bibliční autoři obecně hovoří o sexuálních vztazích velice opatrně (*in guarded terms*)...“ Marsman však navrhuje číst **1M18:12** – Sářina slova „...**má se mi dostat takové rozkoše ('edna)?**“ – jako odkaz na ženský orgasmus. Dle jejího názoru, „v obou kulturách (tj. ugaritské i tvořící se izraelské) lidé věřili, že schopnost početí je spojena se ženským orgasmem.“⁴⁰

³⁸ A.L. Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.27-41.

³⁹ H.J.Marsman, „Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East“, Brill, Leiden – Boston 2003, kap. „The Social Position of Women“, o Sáře str.458-9.

⁴⁰ Interpretace rozhodně není odtržena od reality. O otevřeně popisované ženské sexualitě ugaritských textů více viz. Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“. Text, na který se Marsman odvolává (KTU 1.17, I.39-42), překládá do češtiny: „V políbení ženy jeho – (početí), V jejím objetí – soulož. ...dítka ze soulože (muži R)pi ať se narodí syn jeho...“ Orig.ugarit.“chmchmt” (substantivum od slovesa chm).Semitský kořen chmm znamená „být horký“, a to i sexuálně – být vášnivý (hebr. „hitchammem“ znamená „sexuálně se vzrušit“). O „smíchu ve vztahu se sexuálním vzrušením“ v souvislosti se Sářiným smíchem viz. Stehlík str.103, pozn. 35.

O roli ženského orgasmu pro úspěšné početí se vedou vědecké diskuse. „Je sice určitě pravda, že u dnešních žen není orgasmus nutný k početí, ale věřím, že jeho vliv na uvolnění a pohyb vajíčka (tedy na ovulaci a na to, zda se skutečně uhníždění vajíčka v děloze) stejně jako na přepravu spermií uvnitř organismu ženy nám ukazuje na původ tohoto slastného svalového a nervového děje...“ Catherine Blackledgeová, „Vagina. Otvírání Pandorařiny skřínky“. Triton 2005, str.344.

Souhlasím s názorem, že biblická vyjádření jako jsou tato utekla přísné pozornosti cenzorů z okruhu kněží (pramen P, redakce textu Pěti knih Mojžíšových). Pro feministické badatelky i pro všechny ženy- čtenářky Bible jsou tyto opomenuté pasáže či jednotlivá slova světlými, záchytnými body, odkazem na „orach našim“ starověkých žen ještě spojených se svojí vnitřní moudrostí a s moudrostí archetypálního ženského Božství, a alternativou narušující jednotlé čtení Bible výhradně v duchu teologie jediného mužského Boha. Takové čtení např. Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach“.

J.Cheryl Exum ve svém příspěvku o termínu „*em be-Jisrael*“, „matka v Izraeli“⁴¹, poukazuje na skutečnost, že rolí pramatek bylo rodit zaslíbené děti. Proto je pro praotce důležité najít tu PRAVOU manželku. Tím otevírá závažné téma endogamie a exogamie v judaismu. Abram a jeho žena Sára zakládají rod: od této chvíle už bude důležitý původ potenciální manželky synů-dědiců rodu. Matkou vyvoleného syna nemohla být Hagar, egyptská otrokyně. (Analogicky, pouze jeden syn rodu je PRAVÝ, aby nesl boží zaslíbení.) Sára patrně byla ta pravá, přestože text androcentricky neřeší ani její původ, ani její víru: za hrdinu v dramatu nové, tušené víry je považován Abraham. Víra ženy není důležitá?

Tématem endogamie a exogamie se budeme opakovaně zabývat: zde zmíníme ještě dva názory týkající se původu Sáry a Hagar. **Karen Strand Winslow**⁴² poukazuje na rozpor a napětí ohledně cizích či „vlastních“ žen od prvních kapitol Bible. Abraham byl jak exogamní (Hagar), tak endogamní (Sára). Vezmeme-li v úvahu rabínskou interpretaci jinak nezmiňované „Jisky“ jako Sáry (1M11:29), byla Sára Abrahamovou vlastní neteří. Jinak o ní ale Abraham hovoří jako o „sestře“, což bylo na starověkém Předním Východě a v Egyptě časté označení manželky. Rozšířenou semitskou praxí byly sňatky bratranců a sestřenic – je možné, že Sára byla Abrahamovou sestřenicí. Vyvolený syn se narodí nikoliv z ženy- cizinky, ale z ženy vlastní rodiny. (Svému synu Izákovi potom Abraham najde manželku také ze své vlastní rodiny, za stejným účelem Izák pošle svého syna k Lábanově rodině. Ezau, černá ovce rodiny, se ožení s ženami cizinkami, což jeho rodiče zarmoutí – 1M26:34-35, později se snaží vylepšit si svoji pověst sňatkem s Abrahamovou vnučkou 1M28:9.)

Příběh Sáry a jejího syna Izáka sloužil jako jeden z argumentů v rabínských diskusích na téma matri- či patrilinearitě příslušnosti k lidu Izraele. Na to ve své studii upozorňuje **Susan Sorek**.⁴³ Je důležité, že Bůh sám zasáhl ve prospěch Sáry a jejího syna. Odmítl Abrahamova syna Izmaela jako dědice a podpořil Sáru, když ho i s matkou chtěla vyhnat. Byl to tedy Sářin syn, kdo přebírá linii vyvolení v rodu, Abraham jako otec byl méně důležitý než Sára- matka. Připomeňme, že asi od 2.st.n.l. dodnes je příslušnost k lidu Izraele, k židovskému národu, posuzována podle původu matky, tj. rabíni nakonec po bouřlivých diskusích přijali pravidlo matrilinearitě. „Sára, Rebeka, Rachel a Lea věřily, že jejich nejdůležitějším úkolem je vychovat další generaci Domu Izraele: jejich role jako matek byla proto zásadní.“ A dodejme: těch pravých, endogamních matek.

Konečně na závěr povídání o Sáře zmiňme termín, který se stále více objevuje v duchovní a psychologické literatuře (i v literatuře moderní židovské mystiky – kabaly): „Sářin kruh“. Slovní spojení „Sářin kruh“ a „Jákovův žebřík“ jsou používána pro popsání rozdílu mezi psychologicky ženským a psychologicky mužským chápáním světa, mezi intuicí a rozumem, mezi psychologickou „cestou hrdiny“ (pohyb vpřed, výš, oddělení muže/mužské části osobnosti od celku, překonání sama sebe iniciační zkušeností, získání autonomie, pokrok v osobním vývoji – vývojový skok, návrat zralého muže/mužského osobnostního rysu do celku společnosti/osobnosti) a psychologickou „cestou hrdinky“ (pohyb dovnitř, otevření se vnitřnímu hlasu, napojení na vlastní intuici, vnímání synchronicity, snímání nánosů cizích vlastní duši, objevení vlastní jedinečnosti – „objevování onoho vnitřního světla, které je tu

⁴¹ J.Cheryl Exum. „Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered“, str.73-85, in: ed.Letty M.Russell, „Feminist Interpretation of the Bible“. Westminster John Knox Press, Louisville.London, Leiden, 1985.

⁴² K.Strand Winslow. „Ethnicity, Exogamy, and Zipporah“, Women in Judaism, Vol 4., No 1, 2006, in: <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/viewArticle/225/311>

⁴³ S.Sorek. „Mothers of Israel: Why the Rabbis Adopted a Matrilineal Principle“. Women in Judaism, Vol 3, No 1. 2002, in: <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/viewArticle/197/175>

stále přítomno.“⁴⁴) **Joan Borysenko**, lékařka a autorka ženské duchovní literatury, pocházející z věřící židovské rodiny, vysvětluje, jak označení psychologicky ženské cesty zraní souvisí s pramatkou Sárrou: „Nejzajímavější skutečnost Sárřina příběhu se týká toho nejdůležitějšího bodu. Co znamená, že už byla po přechodu, když se Izák narodil? Znamená to, že Izraelité mohou svůj původ odvozovat od zázraku. Ale v obecnějším smyslu je Sárřino znovunabytí plodnosti také sdělením o možnosti náhlé, nečekané změny, podobné narození tohoto ojedinělého dítěte. Proces šplhání po žebříku, cesta hrdiny k psychospirituálnímu vývoji, je měřitelným sledem logických kroků. Jejich cíl a určení jsou jasné. Proces kruhu je mnohem méně plánovaný, je nečekaný, intuitivní a iracionální. Ponechává prostor k tomu, aby Bůh kdykoli změnil naše cesty, a dokládá, že nejsme vždy aktivními činiteli. Neviditelné síly a okolnosti mohou vyvolat náhlou proměnu, která k nám přichází bez účasti naší vůle. ...Zatímco kruh definujeme pomocí jeho středu, žebřík žádný středobod nemá. Každá z příček může být blíže či dále od vrcholu. V kruhu není žádné dole ani nahoře, vpředu či vzadu. Všechny body mají od středu stejnou vzdálenost. Středem kruhu je pro ženu její srdce, vnitřní světlo, intuice, božský hlas. Její cesta směřuje do středu, aby slyšela onen nabádající hlas, jež odtud přichází, a aby s ním moudře nakládala ve jménu dobra....Teologická debata o tom, zda je Bůh imanentní nebo transcendentní, je z hlediska tohoto kruhového modelu nesmyslná. Všechno spolu souvisí a je na sobě vzájemně závislé. V tomto nelineárním světě se namísto buď, anebo, říká jeden i druhý, oba. Z milosti se můžeme středu kruhu, a tudíž i samotného Boha, kdykoli dotknout a poznat. Je to jako s částicemi a vlnami: energie vesmíru na sebe pokaždé bere jinou formu. Někdy šplháme po žebříku, jindy chodíme v kruhu. Někdy nás ke středu smete milost. Jak žebřík, tak kruh jsou plnohodnotnými modely cesty k Bohu. Ale jsou to stále jenom modely. Jin a jang, ženský a mužský princip, společně vytvářejí kruh, jehož jedna polovina je černá a druhá bílá. V bílé části je malá černá tečka, v černé zase bílá. Pár příček žebříku přináležejí ženám a rovněž muži chodí někdy kruhem. Žádná z těchto dvou cest není lepší než ta druhá, jen je nám jedna či druhá biologicky a vývojově bližší. Když se ony dva symboly spojí a muž a ženy se budou navzájem respektovat a podporovat své vlastní autentické duchovní cesty, společnými silami dosáhnou domova.“⁴⁵

REBEKA

ÚVOD

Nejvýraznějšími momenty biblického příběhu Rebeky jsou jednak její překvapivě dlouze popisované námluvy Abrahámovým služebním (včetně možnosti volby, ač formální) a jednak její lest, díky které získala pro svého mladšího syna Jáka Izákovo požehnání.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Věnujeme se komentářům **Rašiho** ke kapitole 24⁴⁶. Nejprve Abraham zapřísahá „svého služebníka“, aby pro Izáka přivedl manželku z Abrahamova rodiště, takže ten nebude nucen brát si cizinku. Forma přísahy je zajímavá: Abraham muži říká **ek.** „**Polož ruku na můj klín.**“ (*Sim-na jadcha tachat jrechi.*) „*Jarech*“ se tradičně překládá „stehno“, pro potomky se však používá mj.termín „*jocej jrecho*“ (např. 1M46:26). Decentní ek.překlad se tedy jeví jako správný. **Raši** je jako obvykle přímočarý: „Každý, kdo zapřísahá, měl by v ruce držet nějaký předmět micwy, jako např. svitek Tóry či tfilin. Tak BT Šavuot 38b. Obřízka byla prvním příkazem daným Abrahamovi a on ji nabyl za veliké bolesti, proto mu byla drahá a proto na ni vztáhl ruku (a přísahal).“ Stejně potom odpřísáhl služebník, že přání pána splní.

Vydal se tedy na cestu i s dary. Hebr. „*we-chol tuv adonaw be-jado*“, dosl.“vše dobré svého pána ve svých rukou“ (ek.“**Vybaven všelijakými drahocennostmi svého pána...**“

⁴⁴ Joan Borysenko. „Cesta ženy k Bohu“, str.77.

⁴⁵ Tam. str.84. 86 a 88. Zdůraznila T.D.

⁴⁶ „Chumash with Rashi's Commentary“, str.100-111.

1M24:10 Raši interpretuje: „Abraham mu napsal darovací listinu (*šetar mattana*), ve které Izákovi daroval veškerý svůj majetek, aby si (rodiče potenciální nevěsty) prospíšili poslat svoji dceru. Tak Berešit Rabba 59.“

Služebník se zastavil u studně. „**Bylo to navečer, v době, kdy ženy vycházíají čerpat vodu.**“ „Ženy“ jsou v překladu doplněné, nicméně to vyplývá ze ženské koncovky „*le-’et cet hašoavor*“. Dívka splnila služebnickovy podmínky, které jí v duchu uložil, a tím se prokázala jako Bohem předurčená Izákova manželka. „Ta je pro něho vhodná, neboť bude konat skutky milosrdenství (*gomelet chasadim*), a proto si zaslouží vstoupit do domu Abrahamova...“ říká **Raši**.

Skutečnost, že ženy se volně pohybovaly, ač v určený čas (navečer) a na určené místo (studně) ke konkrétní ženské práci (čerpání vody), je důležitým důkazem, že v biblické době („mytické“, nicméně odrážející dobu a situaci historickou) ne vždy byly drženy pouze doma a ne vždy byl jejich pohyb ve veřejném prostoru hodnocen negativně.⁴⁷ Pozdější rabínské komentáře se ovšem snaží tuto svobodu zdiskreditovat. **Rašiho** komentář k verši 16 „**Byla to dívka velmi půvabného vzhledu, panna, muž ji dosud nepoznal**“ sleduje interpretaci midraše Berešit Rabba⁴⁸: ta reaguje na hebr. text „*betula we-iš lo jeda’ah*“ tak, že slovo „*betula*“ překládá jako vlastní jméno města. „Byla z místa zvaného „Betulim“ (tj. byla „Betulanka“). Řekl Reš Lakiš: Totiž dcery cizích národů (*banot gojim*) si dávaly pozor a vyhýbaly se místům svých rozkoší a radovánek a odcházely na jiná místa⁴⁹. Ale ona (Rebeka) byla Betulanka z místa Betulim. „*We-iš lo jada*“: Cizinec z jiného místa ji nepoznal.“ **Raši** k tomu dodává: „Chovala se jinak, než bylo zvykem...A to svědčí o tom, že byla nejčistší ze všech (dívek)...Samy vody k ní vystoupily...“ (tj. nemusela pro ně sejít do studny a sehnout se, vody samy vystoupily do jejího džbánu, tak byla ctnostná).

Biblisté často zmiňují verš **1M24:28** „*Wa-taroc hanaara wa-tagged le-’vet immah ka-dvarim haele*“ (ek. „**Dívka odběhla a oznámila rodně své matky, co a jak se stalo.**“, podobně rab.) – dosl. „vyprávěla domu své matky“. Jde o jedno z mála výrazů „*bet em*“, „dům matky“, a nikoliv „*bet av*“, „dům otce“, v Bibli. **Raši** chápe obrat doslovně: běžela do části domu určené ženám. „Je to způsob života žen (*derech našim*), že žijí v domě (v části domu?), kde pracují. A komu jinému by to měla dcera říci než matce?“⁵⁰

Poté začnou samotné námluvy. Služebník barvitě a podrobně popisuje své poslání a své kroky nejprve Rebečinu bratru Lábanovi a otci Betúelovi. Svou promluvu zakončí „**A teď mi povězte, chcete-li mému pánu prokázat milosrdenství a věrnost. Ne-li, povězte mi, a já se obrátím napravo nebo nalevo.**“ **Raši** k tomuto zvláštnímu vyjádření říká: „Napravo – vyberu ženu z dcer Izmaele. Nalevo – vyberu ženu z dcer Lota, který byl usídlen nalevo od Abrahama.“ Tj. **Raši** vkládá služebníkovi nekalý úmysl porušit výslovné Abrahamovo přání endogamie!

Bratr a otec odpovídají kladně. Jak říká **Raši**, pochopili, že jde o boží řízení. Náhle z příběhu otec mizí a na jeho místo nastupuje matka. **Raši** zmiňuje přímočaré vysvětlení midraše: „Betúel se svatbou nesouhlasil, proto přišel anděl smrti a zabil ho. Dále vyjednává matka.“

1M24:55 „**At’ s námi dívka ještě nějaký čas zůstane, aspoň deset dní, potom půjde.**“ („...*jamim o asor, achar telech*“ – výraz nejasný, dosl. „dny nebo deset“) – **Raši** odkazuje na talmudické ustanovení odvozené od tohoto verše. „*Jamim*“ – „dny“ znamená „rok“ (odkaz na

⁴⁷ Na rozdíl od Rebeky, která svým svobodným pohybem umožnila služebníkovi, aby ji „osudově“ potkal, rozeznal a přivedl Izákovi, svobodný pohyb Diny byl tvrdě odsouzen a v rabínském zákonodárství je prototypem špatné ženské vlastnosti, která si žádá potrestání. Viz. dále kap. 4 „Dina“.

⁴⁸ Theodor a Albeck, „Midraš Bereshit Rabba“, str.645.

⁴⁹ Patně slovní hříčka: název města „Betulim“, stejně slovo pro „fyzické panenství“. Tj. dívky odcházely jinam, než kde se narodily, vyrostly a svévolně přišly o své fyzické panenství, patně aby si napravovaly pověst. Naopak Rivka byla rodačka, Neměla důvod město opouštět, protože žila ctnostně.

⁵⁰ Proč by se ovšem rod nemohl nazývat nikoliv „bet av“, ale „bet em“? Některé feministické autorky hledají ve výrazu odkaz na původní matrilinearitu. Upozorňují také na **Rašiho** obrat „*derech našim*“. V Bibli se vyskytuje v příběhu Racheliny krádeže bůžků: viz. dále.

3M25:29). „Totiž bylo zvykem dát dívce dvanáct měsíců, aby si pořídila výbavu („*lefarnes acmah be-tachšitim*“, tj. „pořídít si ozdoby, šperky“) – BT Ketubbot 57b.“ A následuje verš **1M24:57**, který se stal také základem diskutovaného ustanovení: „**Odvětili: „Zavoláme dívku a zeptáme se přímo jí.“ Raši: „Odtud odvozujeme, že dívka by neměla být vdána bez svého souhlasu (*ejn massi'in et haišša ella midda'atah*).“ (BT Kiddušin 2b, 44a, Jevamot 19b).⁵¹**

1M24:58 „Zavolali Rebeku a otázali se jí: „Půjdeš s tímto mužem?“ Řekla: „Půjdu.““ Raši její stručnou odpověď rozvádí tak, aby byla odpovědí poslušné dcery a horlivé nevěsty: „Půjdu sama ze svého rozhodnutí, i když nesouhlasíte.“ (Tj. ani nepočkala rok, který pro ni matka a bratr vyžádali.) Rebece bylo potom požehnáno požehnáním: **ek.„Sestro naše, buď matkou nesčíslných tisíců, tvé potomstvo at' obsadí bránu těch, kteří je nenávidí!“** (*Achotenu att haji le-alfej revava, we-jiraš zar'ech et ša'ar sonaw.*) Raši reaguje na zájmeno „ty“ (které je ve větě nadbytečné): „Ať jsi to TY a žádná jiná žena, a TVÉ potomstvo, které obdrží požehnání, jak bylo řečeno Abrahamovi na hoře Morija: Velmi rozmnožím tvé potomstvo, atd.“⁵²

Rebeka se potom vydala se služebníkem za svým ženichem. Setkala se s ním u Studnice Živého, který vidí (**Raši** uvádí již zmiňovaný midraš, že zde byl za Hagar, aby ji po Sárině smrti přivedl svému otci za manželku).

A konečně verš „svatební“: **1M24:67 „Izák pak uvedl Rebeku do stanu své matky Sáry. Vzal si ji a stala se jeho ženou. A zamiloval si ji. Tak našel útěchu po smrti své matky.“**

Raši zde cituje midraš Berešit Rabba⁵³: „Po všechny dny života Sáry byl oblak svázán s jejím stanem. Když zemřela, oddělil se od stanu. Když přišla Rebeka, vrátil se. Po všechny dny života Sáry byly dveře (stanu) otevřené dokořán (pro příchozí), po její smrti přestaly být dokořán, ale když přišla Rebeka, opět byly dokořán. Po všechny dny života Sáry bylo těsto požehnáno a světlo svítilo od šabatu do šabatu. A protože (Izák) viděl, že dělá to, co dělala jeho matka, zadělává těsto v rituální čistotě a odděluje z chaly, „uvedl ji Izák do stanu své matky Sáry“. Rabi Judan řekl: Z toho se učíme zvyk, že když má muž dospělé syny, nejprve ožení je a teprve potom se ožení sám. Učíme se to z toho, že nejprve je řečeno „**A uvedl Izák...**“ a potom „**Abraham si vzal opět ženu...**“. **Raši** k midraši dodává interpretaci z Pirquei de-rabi Eliezer 32: „Je zvykem (*derech eret*), že když matka žije, muž je s ní svázán, a když zemře, muž truchlí a najde útěchu u své manželky.“ A ještě přidejme slova midraše Berešit Rabba⁵⁴: V paraš 58 se poukazuje na případech učenců a biblických postav, že Bůh dříve než nechá zemřít jednoho spravedlivého, způsobí, že se místo něho narodí jiný spravedlivý. To platí i o Sáře: „Dříve než Svátý Budiž Požehnán nechal zapadnout Slunce (životu) Sáry, nechal vyjít Slunce (životu) Rebeky, jak je řečeno **1M22:20 „Hle, také Milka porodila...“**, a tak mohlo být řečeno **1M23:1 „To jsou léta Sárina života...“**.“

⁵¹ Toto pravidlo mělo ovšem charakter doporučení. Jak uvádí A.Grossman, „Pious and Rebellious“, nebylo dodržováno. Není divu: již v samotném bibl.textu jde o čistě formální záležitost. Proběhla jednání mezi rodiči nevěsty a zástupcem rodiče ženicha, byla zaplácena cena za nevěstu a odevzdány dary jak nevěstě, tak rodině, rodiče nevěsty se sňatkem souhlasili, pouze žádali odklad, na znamení uzavření dohody spolu obě smluvní strany pojedly. A teprve tehdy je řečeno: „Zavoláme dívku...“ Mohla snad Rebeka říci „ne“? Na svévolné zacházení rabinů s bibl. textem při tvoření halachických ustanovení (princip „asmachta“) poukazuje Blu Greenberg, „On Women and Judaism: A View from Tradition“. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia -Jerusalem 1996, esej „Jewish Women: Coming of Age“, str.57-73.

⁵² Jako první biblická matka byla Rivka požehnána přímo. Sára byla požehnána nepřímo – požehnání bylo sděleno Abrahamovi: 1M17:16 „Požehnám ji a dám ti také z ní syna: požehnám ji a stane se matkou pronarodů a vzejdou z ní králové národů.“ Slovo „matkou“ ovšem v hebr. není (*we-hajta le-gojim*).

⁵³ Theodor a Albeck, „Midrash Bereshit Rabba“, str.656-7.

⁵⁴ Theodor a Albeck, „Midrash Bereshit Rabba“, str. 621.

K další kapitole 25 uvádí Raši několik zajímavých komentářů.⁵⁵ O tématu ženské bezdětnosti jsme již mluvili v souvislosti se Sárou. Také Rebeka stále nemá děti. **1M25:21 „Izák prosil (wa-je'tar) Hospodina za svou ženu (le-nochach išto), protože byla neplodná. Hospodin jeho prosby přijal (wa-je'ater lo) , a jeho žena Rebeka otěhotněla.“** Podle Rašiho má kořen *ajin-taw-reš* význam „vršení, zvyšování, zesilování“: „Modlil se mnoho a naléhavě. A Hospodin se nechal pohnout a ovlivnit jeho naléhavou prosbou.“ Izák se ale nemodlil sám – Raši reaguje na neobvyklé použití předložky „*nochach*“, „naproti, čelem, tváří v tvář...“: „Jeden (Izák) stál v jednom rohu a modlil se, druhý (Rebeka) stál v druhém rohu a modlil se. Tak Jevamot 64a. A Hospodin přijal JEHO prosby, nikoliv její. Totiž modlitba spravedlivého, syna spravedlivého, není stejná (tj. nemá stejnou účinnost) jako modlitba spravedlivého, syna hříšníka (tím je míněna Rebeka, dcera Betúelova, sestra Lámana – oba nemají dobrou pověst). Proto Bůh přijal jeho prosby a ne její. Tak Jevamot 64a.“ Rebeka otěhotněla. **1M25:22 „Děti se však začaly v jejím těle strkat (wa-jitrocacu). Tu řekla: „Jeli tomu tak, co mě čeká?“ (Im-ken lamma ze anochi. dosl. „Jestliže tak, proč toto já/mně?“)** A šla se dotázat Hospodina.“ Raši říká: „Naši učitelé to vysvětlují takto: Když procházela kolem bran Tóry (tj. kolem školy Šema a Ebera), Jákob se začal vrtět a chtěl se rychle narodit. Když procházela kolem brány modloslužebné svatyně, Ezau se chtěl rychle narodit. Jiné vysvětlení: Strkali se jeden s druhým a zápolili spolu o dědictví dvou světů...A řekla: Jesliže taková je bolest těhotenství, proč jsem se tak modlila, abych otěhotněla?? A šla se dotázat Hospodina do školy (*bejt midraš*) Šema, aby jí Hospodin řekl, co jí nakonec čeká.“

V následujícím verši je řečeno, že s ní Hospodin mluvil (!). Toto odvážné biblické tvrzení, totiž že by Bůh mluvil se ženou, je Rašim, resp. učenci formulujícími midraše, hbitě opraveno: „Mluvil s ní prostřednictvím posla (*šaliach*). Bylo to řečeno Šemovi v inspiraci ducha svatosti a Šem to řekl jí. Tak Berešit Rabba 63.“ Rebeka se dozví, že v její děloze jsou dvě děti, které dají základ dvěma budoucím národům. Ani děti, ani národy si ovšem nebudou rovni: nebudou sourozenecky spolupracovat, budou velmi rozdílní a „starší bude sloužit mladšímu“.⁵⁶ Rebečin porod je porovnáván s porodem jiné známé matky dvojčat – Tamar. O Tamar je řečeno **1M38:27 „Nastala chvíle jejího porodu, a hle, v jejím životě byla dvojčata.“ (Wa-jhi be-et lidtah we-hinne teomim be-vinah. České sloveso „nastala“ je doplněno, lepší by – vzhledem k Rašiho interpretaci – bylo „stalo se“. Slovo „teomim“ – „dvojčata“ je psáno plně, tj. s *alef*.)** O Rebece je řečeno **1M25:24 „Potom se naplnily dny, kdy měla родit. A hle, v jejím životě byla dvojčata.“ (Wa-jimleu jameha la-ledet we-hinne tomim be-vinah. Slovo „dvojčata“ je psáno defektivně, tj. bez *alef*.)** Raši: „Dny Tamar se nenaplnily: z toho odvozujeme, že porodila předčasně po sedmi měsících těhotenství. Rebeka porodila ve správném čase. Ale „dvojčata“ psáno u Tamar plně, protože oba byli spravedliví, kdežto u Rebeky psáno defektivně, neboť synové byli jeden spravedlivý a jeden hříšník.“

1M25:26 „...Při jejich narození bylo Izákovi šedesát let.“ Raši: „Deset let čekal, než si Rebeku mohl vzít – totiž než jí bylo třináct let a mohla otěhotnět. A deset let čekal a vyčkával (*zda otěhotní*), jako to udělal jeho otec Abraham se Sárou. Když neotěhotněla, pochopil, že je fyzicky neplodná a modlil se za ni. Tak Jevamot 24. Ale nechtěl si vzít služebnou (a mít děti s ní, jako to udělal Abraham), neboť se posvětil (*še-nitqadeš*) na hoře Morija a stal se dokonalou obětí (*ola temima*).“⁵⁷

⁵⁵ „Chumash...“, str.114-116.

⁵⁶ Tak angl.překlad „...and the elder shall serve the younger“. Tak je také hebr. „*we-rav ja'avod ca'ir*“ Rašim chápán. Český ek. odlišný: „**bezpočetný bude sloužit počtem skrovnějšímu**“, tj. vztahují slova již na „národ“, nikoliv na sourozence-bratry. Příběhy o původu národů a etnik z jednotlivců-hrdinů obdařených symbolickými vlastnostmi jsou typické pro konkrétní mytické myšlení.

⁵⁷ Raši vkládá do bibl.textu rabínské ustanovení minimálního věku nevěsty.

Zajímavé je odůvodnění, proč Izák neměl dítě s jinou ženou. A.Even-Šošan. „Ha-millon he-chadaš“, str.1167-8: Kořen QDŠ, kmen hitpa'el. 1. rituálně se očistit, odstranit ze sebe vše nečisté.2.být učiněn „posvátným“, a tak odděleným (dosl. „vyvýšeným“) nad ostatními. 3.připravit se na významnou událost. Všechny tři významy se

Poslední interpretací, ve které **Raši** zmiňuje Rebehu (k jejímu zásahu ve prospěch Jáko ba se nevyjadřuje), je vysvětlení situace v Geraru. Izák se – stejně jako Abraham – bál, že bude kvůli své krásné ženě zabit, a proto jí vydával za svoji sestru. **1M26:8** „**Jednou, když tam byl už delší dobu, vyhlédl z okna abímelek, pelištejský král, a spatřil Izáka, jak se laská se svou ženou Rebekou.**“ (...we-hinne Jicchaq *mecacheq et Rivqa isto.*) **Raši**: „Izák si řekl: Ted' už se nemusím tak obávat, neboť ji až doted' neobtěžovali. Proto si přestal dávat pozor a nekontroloval se. A Abimelech viděl, že se Izák a Rebeka milují (*raahu mešammeš mittato*). Tak Berešit Rabba.“⁵⁸

Rebečinou lstí se zato zabývá autor „**Ceena u-reena**“⁵⁹. Ve verši **1M27:13** bere Rebeka odpovědnost za podvod na sebe: „**Matka mu řekla: „Takové zlořečení ať padne na mne, můj synu...**“ (*'alaj qillatcha bni*). „Chizkuni: Věřila, že nebude prokleta, neboť jí sám Bůh řekl „starší bude sloužit mladšímu“. Imrei Noam: Kdyby Izák proklet Jáko ba, ona sama by kletbou trpěla, neboť kdyby byl Jáko b vděděn, Rivka by mu dala svůj veškerý majetek zajištěný svatební smlouvou. Even Šoev píše, že Jakov nechtěl svého otce obelstít, lhát mu. Nařikal a bránil se, ale Rebeka mu vložila jídlo do rukou, a když stále odmítal, řekla mu, že ho budou k otci doprovázet andělé. Když stál před dveřmi, cítil se slabý, ale Bůh poslal anděly Michaela a Gabriela, aby ho vzali za ruce a dovedli ho k jeho otci.“ Tj. komentář oslabuje Rebečinu vinu: bylo to boží přání.

Podobně omlouvá Rebečinu lest izraelský rabín **Šlomo Riskin**.⁶⁰ Říká: „Viděli jsme, jak matka Rivka chtěla pro Jáko ba získat jak duchovní právo prvorozeného (*bechora*), tak materiální požehnání (*bracha*), jak se jí nelíbil Jicchaků v nápad rozdělit duchovní a materiální oblast, darovat právo prvorozeného Jakobovi a požehnání Ezauovi. Chápala, že oblastí náboženského a fyzického se nesmějí rozdělit, že materiální část člověka musí chránit duchovní, a sama tak získávat svatost. Aby svá přání mohla naplnit, musela přesvědčit Jicchaka, že ten naivní, dobrosrdečný, Tóře oddaný Jakov je schopný přisvojit si – pokud by to situace vyžadovala – tvrdé ruce Ezauovy, a to se jí podaří tak, že Jáko ba obleče do Ezauových šatů. Jakob získá požehnání.“ Riskin komentář uvádí v kontextu Jáko bova zápasu s...: zmiňuje interpretace, které říkají, že Jáko b bojoval se svým „vnitřním Ezauem“, tj. s vlastnostmi svého bratra uvnitř sebe, se svým stínovým Já.

opírají o bibl.texty. Zdá se, že Raši/učenci tedy chápali pozitivně skutečnost, že Izák měl pouze jednu ženu: mít více žen by podle této interpretace bylo „rituálně znečišťující“, méně hodnotné. Izák podle komentářů svým zážitkem na hranici života a smrti získal mimořádný vzhled: vleže na oltáři zahlédl samotnou Šechínu. Byl tedy jistě osobností odlišující se od ostatních lidí.

Zajímavé je, že stejné sloveso v kmeni hitpael je použito v 2.Sam 11:4 o Batšebě. V českém překladu se význam ztrácí: „Ona k němu přišla a on s ní spal. očistila se totiž od své nečistoty.“ (...we-hi mitqaddešet mi-tum“ atah, dosl.“posvětila se ze své nečistoty“). O rabínských výkladech tohoto výrazu budeme hovořit v kapitole 15.

⁵⁸ A.Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.1389: Kořen ŠMŠ, kmen pi'el, význam1.-4.ve smyslu sloužit, posloužit, splnit úkol... š_milovat se, mít sex.styk. Obrat „šimmeš mittato“ viz. Nidda 17a. Nedarim 81b (dosl.“plní úkol svého lůžka. slouží svému lůžku“). Podobně Nidda 10:8 „šimmša betah“, dosl.“ona slouží svému domu, plní úkol svého domu“, má stejný význam. Angl.překlad této Rašiho interpretace je vynechán.

Zajímavé je použití slovesa CCHQ v kmeni pi'el v bibl.textu. Jde zároveň i o slovní hříčku: Jicchaq mecacheq. V kmeni qal má sloveso význam „smát se“. („Pročpak se Sára směje?...“). V kmeni pi'el má sloveso význam 1.smát se, bavit se, 2.mazlit se, laskat se s někým. V Bibli se v tomto významu objevuje v příběhu Josefa a Potifarky 1M39:14 a 17: ek.překládá „miliskovat“, rab. a kral. přímočaře „přišel ke mně, aby ležel se mnou.“ Viz. také rabínské interpretace k 2M32:6 (ulití zlatého telete): ek.“Nakonec se dali do nevázaných her.“ Hebr.“wa-jaqumu le-cacheq“. Tj. dle rabínů začaly hromadné orgie.

⁵⁹ „The Weekly Midrash. Volume I. Tze' nah ure' nah“, str.137-142.

⁶⁰ Shlomo Riskin, „Sidry na tento měsíc – Vajišlach 1M32:4-36:43“, Roš Chodeš 11/2004, str.4 (přel.

A.Marxová).

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ve svém ženském komentáři k Tóře **Ellen Frankel** nechává mluvit jak Rebečku, tak i ostatní biblické hrdinky.⁶¹ „Lstivá Rebeka říká: V mém příběhu je mnoho věcí, které neodpovídají patriarchální kultuře: můj rodokmen je veden od mé babičky Milky (1M22:20 a 24:15), odběhla jsem od studny do domu své matky, ...Eliezer dal dary mému bratru a matce a byli to oni dva, kdo dojednával sňatek. A oni se mne také zeptali, zda chci s Eliezerem odejít.“

Mohla ale Rebeka skutečně rozhodnout, zda si Izáka vezme? ...“Rebeka odpovídá: Tušila jsem, že Laban chce, abych odmítla a on mohl za mne požadovat od Eliezera více peněz. A má matka jistě také chtěla, abych odmítla a zůstala doma. Věděla, že když odejdu, nikdy už neuvidí ani mne, ani svá vnoučata. Naše matky dodávají: Třeba matka chtěla Rebece umožnit, aby vyslovila svůj názor. To bylo něco, co ona (matka) ve svém životě nikdy nemohla udělat...Konec konců, ani neznáme její jméno.“

Jen málo žen v Bibli obdrželo požehnání a jen Rebeka dostala tak vyjimečné požehnání od své matky. Hagar k tomu říká: „Rebečini potomci se opravdu stali mocnými národy, a to jak Děti Izraele (Jákoba), tak Děti Ezauovy, které židovská tradice ztotožňuje s Římany a později křesťany. Chulda k tomu říká: Při pronášení požehnání bychom měli být opatrní, protože požehnání, stejně jako děti, mají sklon žít svým vlastním životem.“

K rabíny hojně komentovanému verši o Izákovi, který si Rebečku přivedl do Sářina stanu, **Frankel** píše: „Abraham, Bohem omámený otec (*God-intoxicated father*), ochromil Izákovu důvěru v lásku a jeho schopnost milovat. Největším zázrakem bylo, že Rebečina láska vyléčila Izákovu srdce, zlomené matčinou smrtí.“

Proč Rebeka, když neměla děti, o ně sama Boha neprosila? Proč za ni prosil Izák? Byla přece od začátku nebojácna, samostatná a výřečná...Své názory vyslovují Dina, Lilit, Rachel i Lea. Ale Rebeka je všechny odmítá a říká: „Pravda je taková, že jsem byla bezmocná za sebe prosit. Bůh slíbil: **1M17:21 „...svoji smlouvu ustavím s Izákem“**, a já nemohla dělat nic jiného než říci: „Amen, staniž se.“

Proč měla Rebeka raději Jákoba? „Protože dával přednost životu ve stanu, byl chytrý, měl hladkou kůži a byl hezký, navštěvoval ji a naslouchal jejím radám. Naopak Ezau byl divoký, srstnatý muž, netrpělivý otrok svých vášní.“

Na obhajobu negativního postoje ke smíšenému manželství Rebeka říká: „Po většinu historie žili Izraelité jako menšina v mnohem početnější nepřátelské kultuře. Bylo důležité uchovat si identitu. Tomu napomáhají sňatky uvnitř rodiny.“

A proč měla Rebeka stejnou „nectnost“ jako Sára, totiž že poslouchala za dveřmi? Rebeka odpovídá: „Protože jsem byla odsunuta na okraj jako všechny ženy v mé společnosti. Naslouchala jsem za stanovým závěsem, spojovala útržky zaslechnutých rozhovorů, z narážek jsem si konstruovala novinky. Byla jsem špiónem ve svém vlastním domě. Tak jako Sára slyšela pouze nepřímě proroctví andělů, že porodí syna, tak jsem i já jen zaslechla Izákův plán požehnat Ezauovi. Jak je psáno **1M27:5 „Když Izák mluvil se svým synem Ezauem, Rebeka naslouchala...“** Sára na to říká: „Tak jako má snacha, ani já se nesnažím omlouvat své poslouchání za závěsem stanu. Ani jsem za ně nebyla pokárána.“ Lilit k tomu dodává: „Ti, jimž je odepřen přístup k informacím, jsou nejhorlivějšími pátrači ve svém úsilí jich dosáhnout a stávají se šikovnými mistry v umění, jak jich nabýt.“

K Rebečině léčce je řečeno: „Nejen že jsem to zaslechla, já jsem záměrně poslouchala. Čekala jsem na svoji šanci od chvíle, kdy jsem poprvé zaslechla boží proroctví, že Jákob, nikoliv Ezau, zdědí smlouvu.“ Jako každá bystrá žena Rebeka pro svoji lest vůči manželovi použije jídlo (vedle sexuality a dětí nejstarší ženský manipulační prostředek). Odpovědnost za čin vezme na sebe a je také potrestána: Jákob odejde a ona nikdy neuvidí své snachy a vnoučata.

⁶¹ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.34-46.

Také jiné feministické interpretace vyzdvihují Rebečinu odvahu, bystrost a připravenost k činu. **J.Cheryl Exum**⁶² zdůrazňuje, že Hospodin odpověděl přímo jí (1M25:23). Je vždy dobře informovaná a je to ona, kdo riskuje při úsilí o Izákovo požehnání pro Jákoba.

A.Laffey⁶³ připomíná, že stejně jako Sárú, i Rebece její manžel uvrhl do nebezpečí coby „sestru“, aby zachránil sám sebe. Také ona mlčí a je v podvodu pasivní postavou. Naopak ve své domácnosti je postavou aktivní: „Ironií je, že přes svůj nízký statut dostane to, co chce, to, co je pro ni důležité (tj. příznivé požehnání pro vyvoleného syna).“

Konečně působivou interpretací je beletristické podání **Anity Diamant** v románu „**Červený stan**“.⁶⁴ Román je vyprávěním Diny, jediné Jákobovy dcery, o jejím životě a rodině. Rebece je její babičkou. V románu se za ní celá početná Jákobova rodina vydává na návštěvu po návratu do Kanaanu. Dina předem ví, že babička je „věštkyně, léčitelka a zvěstovatelka“, přesto v ní setkání zanechá silný dojem: „Třetího dne dopoledne jsme zahlédli Rebečin stan. Už z dálky vypadal kouzelně, třebaže jsem zpočátku vůbec nepochopila, co se přede mnou na protější straně údolí třpytí. Zdál se mi obrovský – mnohem větší než jakýkoli stan, který jsem viděla, a naprosto odlišný od našich fádnic obydlí z kozích kůží. Tenhle stan jako by vytvářel pozemskou duhu – červenou, žlutou a modrou – vzdouvající se vysoko nad zemí pod příkrovem obrovských starých stromů, jejichž větve se vzpínaly k bezoblačné obloze. Jak jsme se blížili, pochopili jsme, že to není ani tak uzavřený domov jako spíš obrovský baldachýn otevírající se do všech stran, aby vítal poutníky přicházející z různých koutů. Uvnitř jsme zahlédli veselé drapérie něžných i křiklavých vzorů, se scénami tančících žen a létajících ryb, hvězd, srpků měsíce, sluncí a ptáků. Krásnější ruční práci jsem v životě neviděla. Když už jsme téměř cítili stín posvátného háje, objevila se babička. Nešla nám naproti, aby nás přivítala, neposlala žádnou ze svých žen, ale zůstala stát ve stínu nádherného stanu a s rukama zkříženýma na prsou sledovala náš příchod. Nedokázala jsem od ní odtrhnout oči...Měla jsem oči jen pro ni. Pro babičku – mou babičku. Byla to nejstarší osoba, jakou jsem kdy viděla. Její věk prozrazovaly hluboké brázdny na čele a vrásky kolem úst, ale krásu mládí dosud neodvanuly. Držela se stejně vzpřímeně jako Rúben a byla téměř tak vysoká jako on. Černé oči měla jasné a ostré, nalíčené v egyptském stylu – hustou vrstvou černidla, díky němuž vypadaly jako vševídnoucí. Byla oděna do purpurového hávu – barvy vznešenosti, svatosti a bohatství. Dlouhá černá pokrývka hlavy, protkaná zlatými nitěmi, vytvářela iluzi bohatých vlasů, třebaže jí ve skutečnosti zbylo jen pár šedivých pramínků...“⁶⁵ Dina je zcela uhranuta babiččinou silnou osobností. Vzápětí je však svědkem kruté scény. Aby ilustrovala feministickou interpretaci pramatek jako žen, které (navzdory mužské nelibosti) stále uctívají ženské Božství a dodržují rituály ženského životního cyklu, nechá Diamant do děje vstoupit Ezauovu kenaanskou manželku Adu (**1M36:2 „...dceru Chetejce Elóna“**). Ta přijede za svojí tchyní s dcerou, Dininou vrstevnicí, která – jak pozná Dina podle ženského pásu – se již stala ženou, tj. již se u ní objevila menarché. Rebece se rozzuří a obě ženy, jak snachu, tak vnučku, vyžene. Dina je zmatená a nechápe babiččinu nenávisť. Teprve

⁶² J.C.Exum, „Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered“, str.73-85, in: „Feminist Interpretation of the Bible“, ed.Letty M.Russell.

⁶³ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament. A Feminist Perspective“, str.27-32 a 38-41.

⁶⁴ A.Diamant, „Červený stan“, Euromedia Group 2003. Román je historicky poučen. Jak autorka píše v předmluvě, před jeho sepsáním získala stipendium, které jí umožnilo studovat na Brandeis University (univerzita zaměřená na židovská ženská studia) a zpracovávat rešerše ve významných knihovnách shromažďujících materiály o historii žen. Anita Diamant je významná americká židovská publicistka a autorka. Ve své práci se věnuje přetváření tradice z hlediska rovnoprávného postavení mužů a žen v judaismu. Např. „The New Jewish Baby Book: Names, Ceremonies and Customs. A Guide for Today's Families“, „The New Jewish Wedding“ (New York: Fireside/Simon and Schuster, 1985).

⁶⁵ A.Diamant, „Červený stan“, str.151-152.

matka jí vše z očí do očí vysvětlí: vnučka začala menstruovat a nevědomé kanaanské ženy pro ni neuspořádaly žádný rituál, nechaly ji s jejím údivem a strachem zavřenou samotnou. Svě dcery neuvádějí do ženství něžnou, radostnou a láskyplnou slavností mezi ostatními ženami. Babička nechtěla tvé sestřenici ublížit, říká Dině Lea. „Myslím, že ji milovala, ale neměla jinou možnost. Hájíla svou matku a sebe, mě a tvé tety, tebe i tvé budoucí dcery. Obhajovala zvyky našich matek a jejich matek, i Velké matky, která prochází historií pod mnoha jmény, ale již hrozí, že bude zapomenuta.“⁶⁶

RÁCHEL A LEA

ÚVOD:

Ráchel a Lea jsou archetypem žen sobě blízkých (sestry), sobě rovných, a přesto tvrdě soupeřících o přízeň svého manžela, archetypem ženy milované a ženy nemilované, bezdětné ženy-milenky a fyzicky plodné ženy-matky. Pro rabíny jsou matkami dvanácti izraelských kmenů. Ráchel se stává mytickou matkou všech dětí Izraele trpících ve vyhnanství a toužících po návratu domů – do *erec Jisrael*.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Příběhu obou sester se bohatě věnují komentáře shrnuté v „**Ceena u-reena**“.⁶⁷

O setkání Jáкова a Ráchel u studny je řečeno: Jákob posílal pastýře pryč, aby mohl s Ráchel mluvit o samotě. Proč nešla pást ovce Lea? Měla slabý zrak a vítr by jí ublížil. Ramban říká, že Ráchel své starší sestře prokazovala úctu a umožnila jí zůstat doma. Když Jákob Ráchel viděl, pocítil mimořádnou sílu. Aby se před Ráchel předvedl, sám ze studny odvalil kámen, který jindy sundávalo několik pastýřů. „Zvedl ho tak snadno jako se vyndává zátko z láhve...“

1M29:11 „Jákob pak Ráchel políbil a hlasitě zaplakal.“ Proč? Ramban odpovídá: Protože byla stále velmi mladá. Plakal, protože prorocky viděl, že nebude pohřbena vedle něho v jeskyni Machpela, a také proto, že pro ni neměl dary. Řekl: „Eliezer, Abrahamův služebník, přinesl Rebece krásné dary, a já jsem nepřinesl nic.“ Vysvětlil jí, že ji políbil proto, že je její příbuzný: **1M29:12 „Oznámil jí, že je synovec jejího otce a syn Rebeky. Běžela to povědět svému otci.“** Raši píše, že Jákob řekl: Jestliže je tvůj otec lstivý, potom jsem jeho bratr, neboť také umím být lstivý. A jestliže je tvůj otec spravedlivý, potom budu i já spravedlivý, neboť jsem syn Rebeky. A proč Rebeka běžela oznámit setkání u studny matce, kdežto Ráchel otci? Ráchelina matka byla mrtvá. Navíc Rebeka dostala od Eliezera krásný náramek a chtěla ho ukázat své matce. Dále, Jákob se uvedl jako příbuzný jejího otce, proto to šla oznámit otci.

1M29:16-18 „Lában měl dvě dcery. Starší se jmenovala Lea, mladší Ráchel. Lea měla mírné oči (we-’enej Lea rakkot, rab.i kral.“mdlé“, dosl.“slabé“, Ráchel byla krásné postavy, krásného vzezření (...we-Rachel hajta jfat-toar wifat mar“e:))“ Raši: Oči Ley byly slabé, protože stále plakala. Lidé říkali: Lea je Labanova starší dcera, tak by si měla vzít Ezaua, Rebecina staršího syna. Ráchel je mladší dcera, tak by si měla vzít Jáкова. Deveq Tov: Proč Tóra píše o tomto Leině nedostatku? Raši tím říká, že Lea byla ve skutečnosti spravedlivá – plakala při modlitbě, aby nepřipadla Ezauovi. Rabi Isserl píše, že Gemara říká: Když má nevěsta krásné oči, už si ji nemusíš dále prohlížet, když nemá krásné oči, důkladně si ji celou prohlédni, zda nemá další nedostatky.

Když vyjednával s Lábanem, Jákob zdůraznil, že bude sloužit za mladší sestru, neboť věděl, že Lában je podvodník. Dokonce by mohl Leu přejmenovat nazývat ji Ráchel a dát mu ji. Ale nic z toho nepomohlo: Lában mu dal stejně Leu! Jákob dobrovolně navrhl sedm let práce za Ráchel, neboť, jak říká rabi Bachja, Ráchel bylo v době setkání pět let. Za sedm let by jí bylo

⁶⁶ Tam, str.160. Jde o to, že podle rekonstrukce Diamant pramatky stále ještě dodržovaly rituál zasvěcení panenské krve zemi, tj. Bohyni, nikoliv prvnímu muži. Viz. pasáže o tomto rituálu pro Dinu str. 174-178.

⁶⁷ „The Weekly Midrash. Volume I. Tze’enah ure’nah.“, str.147-175.

dvanáct, a to už by si ji mohl Jákob vzít. Chizkuni říká, že Jákob navrhl tolik let práce protože věděl, že tak krásnou dívku nedostane zadarmo.

1M29:21 „Potom řekl Jákob Lábanovi: „Dej mi mou ženu, má lhůta už uplynula. Toužím po ní.“ (...“*Hava et išti ki malu jamaj we-avoa eleha*“, *dosl.* “*chci k ní vejít*“, *tj. chci s ní mít sexuální styk*). Raši se ptá: Proč Jákob mluví tak hrubě? Dokonce i ten největší neotesanec by neřekl „chci s ní spát“. Totiž, on řekl: „Je mi už osmdesát čtyři let a je mi předurčeno mít dvanáct dětí. Je nejvyšší čas, abych měl manželku.“ Myslel pouze na děti (nikoliv na sex s manželkou!).

Záměna Ley a Ráchel, hlavní zápletka příběhu, je častým tématem komentářů rabínů. Nejprve se připomíná obecně rozšířený zvyk provdat starší sestru jako první: to byl důvod, proč Lában Jákoba podvedl. Ale některé komentáře akterkami příběhu činí samotné sestry. Jak již bylo řečeno, Lea se měla provdat za Ezaua. Plakala a naříkala, neboť se nechtěla stát manželkou modloslužebníka. Její sestra Ráchel se nad ní slitovala a postoupila jí místo nevěsty. Protože měla právě pro případ otcova podvodu domluvena s Jákobem hesla, kterými se Jákob ujistí, že závojem zakrytá nevěsta je opravdu Ráchel, prozradila je Lee, aby ta nebyla odhalena a zahanbena. Dokonce podle některého podání ležela celou noc pod svatebním ložem a odpovídala Jákobovi za Leu, aby ji nepoznal podle hlasu.⁶⁸

Rabi Bachja píše: Bůh odměňuje každého člověka. Jákob poslal Ráchel před svatbou dary, jak to ženichové dělávají. Laban je dal Lee – a Ráchel na to nic neřekla. Proto, o mnoho let později, jedno z jejích dětí – Benjamin – neřeklo svému otci, že bratři prodali Josefa. Benjaminův potomek král Šaul nechtěl přiznat, že ho Samuel pomazal za krále. A Šaulův potomek, královna Ester, dlouho nepřiznala svoji národnost a svoji rodinu - a nakonec tento národ zachránila.

Lea však Jákoba obelstila, a proto ji Jákob nemiloval, i když rabíni učí, že muž nejvíce miluje svoji první manželku. Bůh však věděl, že její úmysly byly dobré: nechtěla se provdat za zkaženého Ezaua, nýbrž si chtěla vzít spravedlivého Jákoba. Proto jí Bůh pomohl a způsobil, že měla děti. Dokonce jí zařídil krátké, jen sedmiměsíční těhotenství, aby mohla mít synů co nejvíce, takže se narodili v průběhu sedmi let Jákobovy práce za Ráchel.

Ale rabi Bachja a Ramban píší: Není pravda, že by ji Jákob nenáviděl. To jenom tak vypadalo v porovnání s jeho láskou k Ráchel.

Dále rabíni řeší, zda skutečně Ráchel na Leu žárlila. Celá první polovina biblické 30.kapitoly je věnována soutěžení obou sester, boji o přízeň společného manžela. Zbraně: sexualita a synové. Ráchel je však považována za spravedlivou ženu a jako taková by neměla podléhat „špatné“ emoci. Rabíni tedy různě její žárlivost vysvětlují. Např. Raši píše, že nežárlila na Leu kvůli dětem – toho by taková spravedlivá žena nebyla schopná – ale kvůli jejím dobrým činům. Myslela si, že Lea musí být velmi spravedlivá, když jí Bůh dává tolik dětí (synů). A kvůli spravedlivým činům druhého je povoleno žárlit (to je, takřkajíc, motor k vlastnímu zdokonalování).

Zatímco Lea rodila jednoho syna za druhým, Ráchel zůstávala bezdětná. Ocitujme bibl.verš, který dle našeho mínění působivě vyjadřuje bolest a zoufalství takové ženy v patriarchální společnosti: **1M30:1, „Když Ráchel viděla, že Jákobovi nerodí, žárlila na svou sestru a**

⁶⁸ Z feministického pohledu tyto interpretace hraničí s masochismem, nicméně jsou často uváděny (Raši se odvolává na BT Megilla 13b). Midraš Echa Rabba pak dává této sesterské tragédii objektivní, univerzální vyznění: Ráchel stojí před Bohem a prosí za své děti – za děti Izraele v exilu. Líčí mu celý svůj a Lein bolestný „svatební“ příběh : „... Tak jsem jí prokázala *chesed*, potlačila jsem žárlivost a nevystavila jsem ji hanbě. Já, bytost z masa a krve, stvořená z prachu a popela, jsem nežárlila na svoji soupeřku. Tak proč ty, Král, který žije věčně a je milosrdný, žárlíš kvůli modloslužbě a držíš ve vyhnanství mé děti a necháváš je padnout mečem, a jejich nepřátelé si s nimi dělají, co chtějí!“ Svatý Budiž Požehán byl pohnut a řekl: „Za tvé zásluhy, Rachel, obnovím Izrael na jeho místě.“ A proto je psáno: „Hlas je slyšet v Rámě.“ (citují I.Pardes. „Countertraditions in the Bible“, str.116-117, a H.Zlotnick, „Dinah’s Daughters“, str.6-7). Ženská schopnost sebezapření a nejvyšší oběti se stává vzorem pro (mužského) Boha. Více k feministické interpretaci tohoto midraše viz. dále.

naléhala na Jákoba: „Dej mi syny! Nedáš-li, umřu.“⁶⁹ (...*Hava li vanim we-im ajin meta anochi.*) Komentář říká: „Ráchel tím mínila – dej mi děti, jinak jsem jako mrtvá! Tvůj otec Izák se modlil, aby Rebeka měla děti, proč se ty za mne nemodlíš? Z toho se učíme, že člověk, který nemá děti, je jako mrtvý.“

1M30:2 „Jákob** vzplanul proti Ráchel hněvem a okřikl ji: „Což mohu za to, že Bůh odpírá plod tvému životu?“**“ (*Ha-tachat Elohim anochi...*, dosl. Copak jsem místo Boha...) Komentář říká: „Zeptal se, jestli si myslí, že on je Bůh, který jí nechce dát děti. Jeho otec se modlil za Rebeku, protože neměl žádné děti od jiných žen, ale on, Jákob, už měl děti od Ley! Ramban se ptá: Jak jí mohl Jákob tak odpovědět? Spravedlivý (jako Eliáš nebo Eliša) se modlí i ve prospěch úplného cizince, tím spíše by se měl Jákob modlit za svoji milovanou manželku. Dále, je těžké porozumět Jákobovu hněvu, protože Ráchel měla pravdu se svým požadavkem: vždyť Bůh přijímá modlitby spravedlivého. Midraš proto říká, že Bůh řekl Jákobovi: Neodpověděl jsi Ráchel tak, jak jsi měl, a proto se tvé jiné děti budou klanět jejímu synovi Josefovi. Ale jednodušší vysvětlení je, že Ráchel Jákoba vyděsila. Věděla, jak moc ji miluje, a tak ho varovala, že může zemřít smutkem, jestliže nebude mít děti, a doufala, že ho tak přiměje držet půst, roztrhnout oděv a prosit Boha, dokud jí nevyprosí děti. Jákob se rozzlobil, neboť si uvědomil, že se ho Ráchel snaží vyděsit.⁷⁰ Ráchel Jákobovi odpověděla: Tvůj dědeček Abraham měl děti od Hagar, a přesto se modlil za Sáru. Jákob odpověděl, že jeho babička Sára o své vlastní vůli dala Abrahamovi svoji služebnou. Na to Ráchel odpověděla: **1M30:3 „Tu je má otrokyně Bilha, vejdi k ní! Porodí na má kolena, a tak i já budu mít z ní syny.“**

Nyní dejme slovo talmudické tradici a jejímu „použití“ činu, resp. slov Ley.⁷¹ **1M30:16** říká: **„Když Jákob přicházel navečer z pole, vyšla mu Lea vstříc a řekla: „Musíš vejít ke mně, najala jsem tě za mzdu, za jablíčka lásky od svého syna.“**“ (rab. „pravila: ke mně pojd“, hebr. *wa-tomer elaj tavo*. Sloveso „vejít, jít“, kořen *bet-waw-alef*, znamená mj. „mít sexuální styk“.)

Boyarin cituje talmudickou pasáž, podle které rav Šmuel bar Nachmani tvrdí, že manžel, jehož manželka otevřeně požádá o sex, bude mít „děti takové, jaké nebyly známy ani v generaci Mojžíše“. Odvolává se na explicitní Leinu žádost: z oné noci se jí narodil pátý syn, o kterém je řečeno **1Par 12:34 „Z Isacharovců přišli znalci časů, kteří poučovali Izraele, co má dělat“** (ek. 1Par 12:33/32/, hebr. *jod'ej vina la-ittim*). Tj. vyslovený názor říká, že pokud manželka otevřeně manžela požádá o splnění své sexuální touhy, jsou oba manželé odměněni moudrými dětmi. Tento názor okamžitě v talmudické diskusi vyvolá bouřlivou reakci: názor většiny rabinů je přesně opačný. Rav Avdimi vypočítává deset prokletí Evy, mezi které patří „ale on nad tebou bude vládnout“, interpretované jako „žena o sex žádá pouze v duchu, kdežto muž svými ústy, tj. nahlas“.⁷² Autoritu halachického rozhodnutí získá názor, že žena může svému muži pouze NAZNAČIT, že touží po sexu, nikoliv vyslovit touhu nahlas a požádat ho: pokud tak učiní, je považována za nemravnou. Jak říká Boyarin, „ženská sexuální touha v talmudické kultuře musí být tichá“. V talmudické pasáži je dále řečeno, že žena je „matrace svého manžela“. Na druhou stranu, rabíni kladli důraz na rozvinutí

⁶⁹ Rabínské i feministické interpretace poukazují na fakt, že předpověděla svoji smrt. Viz. dále 1M31:32. Zdá se, že vztah Jákoba a Ráchel byl osudový od začátku do konce, v životě i ve smrti.

⁷⁰ Opět se setkáváme s tím, že v komentářích rabíni projevují obdivuhodnou znalost psychologie jak muže, tak ženy. Citové vydírání manželů manželkami, přehnaná emocionální vyjádření a pláč manželek, stejně jako hněv manželů v situacích, kdy se cítí bezradní, ohrožení a vyděšení ženskou emocionalitou a ženskými požadavky, jsou nejčastějšími vzory chování v období partnerské krize. Strategie hledání vnějšího viníka problémové situace končí zpravidla obviněním nejbližší osoby. Ráchelina výčitka je ozvěnou Sářina obvinění.

⁷¹ BT Nedarim 20a-b. Cituje a rozebírá Daniel Boyarin, „Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture“, str. 129-131.

⁷² Pasáž jsme citovali v části II. kap. 2.

manželovy pozornosti a empatie k manželčiným signálům a náznakům. Leina přímočarost v rámci konkurenčního boje tak nezískala statut halachy.

Vraťme se k Ráchel. Nakonec „**rozpomenul se Bůh na Ráchel, vyslyšel ji a otevřel její lůno**“ (*wa-jiftach et-rachmah*, dosl. „otevřel její dělohu“). (1M30:22) Bůh si totiž vzpomněl na její soucit⁷³ s Leou. Také si vzpomněl, že stále plakala, protože se bála, že se s ní Jákob pro její bezdětnost rozvede a ona si bude muset vzít Ezaua. Proto jí Bůh dal syna. Jiné vysvětlení je: Když má žena dítě, může na ně svést všechny nehody, které se přihodí. Kdo rozbil pohár? Dítě. Kdo snědl fíky? Dítě. Tak je vina ze ženy sejmuta.

Ráchel se narodí syn Josef. Velikou rodinu i stáda, tj. majetek, nakonec Jákob shromáždí a odchází od tchána. Vrací se do své rodné země. **1M31:17 „Jákob tedy vstal, posadil své syny i ženy na velbloudy...“** Komentář si všímá faktu, že nejprve jeli synové a teprve po nich ženy, na rozdíl od Ezaua, který nejprve „**vzal své ženy**“ a potom teprve „**syny a dcery i všechny lidi svého domu**“ (1M36:6). „Jákob byl spravedlivý muž, jehož záměrem v manželství bylo mít děti, takže děti pro něho byly dražší než manželky(!). Kdežto zkažený Ezau měl manželky, aby uspokojil své vášně, takže je miloval více než své děti. ...A jiné vysvětlení: Jákob se bál Labana, prchal před ním, a tak nechal manželky vzadu: kdyby je Lában dostihl, nad dcerami by se slitoval spíše než nad dětmi.“

Při odchodu z otcovského domu Ráchel ukradla „*terafim*“: **1M31:19ek. „Když Lában odešel ke stříži svého bravu, ukradla Ráchel otcovy domácí bůžky.“** (kral. „modly“, rab. „(domácí) modly“). Komentář říká: „Ráchel ukradla bůžky, aby ukončila modloslužbu, říká Raši. Chizkuni a Toldot Jicchaq říkají: Ukradla je, aby lidem ukázala, že jsou to obyčejné předměty, které se nechají ukrást, a nikoliv božstva. Jákob nevěděl, že je Ráchel ukradla, a proklel toho, kdo je vzal: **1M31:32 „Ale u koho najdeš své bohy, ten nezůstane naživu!“**. A skutečně: Raši říká, že kvůli této kletbě Ráchel zemřela při cestě. Když je Lában hledal, Ráchel mu řekla, že menstruuje: **1M31:35 „Necht' se můj pán nehněvá, že před ním nemohu povstat, stalo se mi, co se stává ženám.“** (tak ek., hebr. „*ki-derech našim li*“, kral. „neboť vedlé běhu ženského nyní mi se přihodilo“, rab. „neboť přihodilo se mi po způsobu žen“, dosl. „neboť mně je cesta žen, tj. děje se mi to, co se děje ženám, angl. „*I cannot rise up before you, for the custom of women is upon me.*“⁷⁴) Proto Lában odešel, neboť v těchto dnech se muži drží opodál žen, které menstrují. Gemara varuje, že dokonce nemají jít v jejich šlépějích.“⁷⁵

Druhý porod se pro Ráchel stává osudným: **1M35:16-20 „Potom z Bét-elu odtáhli. A když už byli nedaleko Efraty, Ráchel porodila: měla však těžký porod. Když těžce rodila (ve-*haqšotah be-lidtah*), pravila jí porodní bába: „Neboj se, máš zase syna! (al-tir 'i ki-gam-ze lach ben)“ Ve chvíli, kdy umírala a život z ní unikal, pojmenovala ho Ben-óni (to je Syn mého zmaru), ale otec ho nazval Ben-jamín (to je Syn zdaru). Ráchel umřela a byla pohřbena u cesty do Efraty, což je Betlém. Jákob nad jejím hrobem postavil pamětní sloup, a to je památník Ráchelina hrobu až dodnes.“** Nejprve komentář reaguje na zájmeno „*gam*“, které se interpretuje jako „*ribbuj*“, tj. zmnožení, rozšíření předmětu zájmena: „Naši Moudří říkají, že s každým Jákobovým synem se narodila zároveň i dcera, a dvě dcery

⁷³ Angl. „God remembered the compassion which Rachel had shown Leah...“ České „soucit, soucítit, soucítění“ je emocionálně silným slovem. angl. „compassion“ (z lat.) je však významově bohatší a v kontextu příběhu Ráchel a Ley výstižné: znamená doslova „spolu-vášeň“ i „spolu-bolest“. (Hebr. „*rachamim*“ pochází od výrazu pro „dělohu“, „*rechem*“, a je ukázkou tělesnosti hebr. jazyka.)

⁷⁴ I. Pardes. „Countertraditions in the Bible“, str. 71.

⁷⁵ Na jiném místě u tématu „Dny nečistoty“ se autor k tématu vrací: „... To vidíme z Lábanova příběhu. Vstoupil do stanu Ráchel, aby hledal bůžky. Ona na nich seděla a řekla mu: „Menstruuji, nemohu si stoupnout.“ Laban byl zticha a neodpověděl jí. Ona mu dokonce ani nepolíbila ruku, aby mu neškodila.“ „The Weekly Midrash...“, str. 589.

se narodily s Benjamínem.⁷⁶ Midraš Rabba říká: Porodní báby musí vždy říkat příjemné věci rodícím ženám, aby při bolestech alespoň ulevily jejich srdci.“

Ráchel zemře a je pohřbena při cestě, nikoliv po boku svého manžela v rodinném hrobě. Tato skutečnost v židovské tradici silně rezonuje: komentátoři se opírají o verše proroka Jeremijáše 31:15-16 „Toto praví Hospodin: „V Rámě je slyšet hlasité bédování, přehořký pláč. Ráchel oplakává své syny, odmítá útěchu, protože její synové už nejsou...“ Je to právě pramatka Ráchel, která se stává archetypem utěšitelky synů Izraele ve vyhnanství a jejich přímluvkyní u Boha. O ní jsou podle rabínské tradice i další verše proroka, tentokrát Izajáše 54:1 a 6-8: „Plesej, neplodná, která jsi nerodila, zvučně plesej a výskej, která ses v bolestech nesvíjela, protože synů osamělé bude více než synů provdané, praví Hospodin...Jako ženu opuštěnou a na duchu ztrápenou tě Hospodin povolal, ženu mladosti, jež byla zavržena, praví Bůh tvůj. „Na maličký okamžik jsem tě opustil, avšak shromáždím tě v převelikém slitování. V návalu rozlícení skryl jsem před tebou na okamžik svoji tvář, avšak ve věčném milosrdenství jsem se nad tebou slitoval, praví Hospodin, tvůj vykupitel.“

Jak píše Freema Gottlieb⁷⁷, Ráchel a Lea představují v židovské mystice dvě tváře Šechíny, ženského aspektu Boha: Šechína sefiry *Malchut* (Království), ztotožněná s *Kneset Jisrael* (komunitou Izraele), která vládne hmotnému světu a představuje temnotu hmoty a rozptýlení (*tfuca* – řecky „diaspora“), je Ráchel - dcera, a Šechína sefiry *Bina* (Porozumění), představující mateřský, pečující aspekt Boha, je Lea – matka. Kabala tak respektuje psychologickou skutečnost, že Ráchel a Lea jsou navzájem stínové postavy, tj. představují dva protikladné aspekty ženství. Rachel představuje věčnou krásu, přitažlivost a mládí. Zůstává krásná a mladá, protože nemá děti. Existují midraše, podle kterých se jí vždy po sexuálním styku s Jákobem obnovila panenská blána, takže kdykoli se s ní miloval, bylo to jako poprvé. Představuje tedy archetyp Panny.⁷⁸ Lea představuje plodnost, praktičnost, rozumnost, stabilitu starší a respektované sestry: je archetypem Matky. Každá žena má v sobě Ráchel i Leu, Pannu i Matku: touží jak po erotické lásce, tak po mateřství. Žije-li pouze jeden aspekt své osobnosti, potlačuje tím druhý a nežije jako celistvá osobnost.⁷⁹

Smutek Ráchel, která podstoupila svá svatební práva své sestře, se v židovské mystice změnil ve smutek Šechíny. Tak jako Ráchel není pohřbena po boku svého muže Jákoba, nýbrž je pohřbena „na cestě dětí Izraele do exilu, stejně tak provází Šechína své děti roztroušené po diaspoře, než aby byla se svým Manželem – Bohem.“

„Rachel a Lea jsou spojeny také s lunosolární symbolikou: Lea, která se původně měla stát ženou Ezaua, je přirovnávána ke Slunci, k síle světla. Ze spojení s Jákobovou duchovností povstali potomci, kteří vytyčili linii Davida a Mesiáše, a ti představují boží moc a sílu. Ráchel

⁷⁶ Rabíni tím řeší problém zákazu smíšených manželství: kde by synové vzali izraelské manželky? Jde ovšem samozřejmě o pozdní rabínský koncept: Izraelité nikdy nebyli a dodnes nejsou etnicky homogenní.

⁷⁷ F.Gottlieb, „The Lamp of God. A Jewish Book of Light.“, str.91-96. Tam, str.398-399, píše o midraších, ve kterých je Eliáš označován za biologického potomka Ley, ale duchovní dítě Ráchel (např. Berešit Rabba 71:9, Seder Elijah Rabba str.97). Oba jsou zprostředkovateli Boží milosti, přímluvci lidu Izraele.

⁷⁸ O archetypu Panny, který není závislý na fyzickém stavu ženy, budeme hovořit ve III.části. K tématu zachování krásy a mládí ženy viz. dále.

⁷⁹ Toto pojetí kabaly odpovídá pojetí analytické psychologie C.G.Junga. Viz. např. Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, Nakladatelství Tomáše Janečka 2004. Jak naznačuje Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, str.340, příběh má mytický základ: dvojice nevěst/mladých žen (glmtm, duál „mladé ženy“) vystupuje i v ugaritské mytologii. Příběh Jákoba a jeho dvou manželek je podle něho „folklorním zpracováním mytického substrátu“.

a Josef jsou naopak přirovnáváni k Měsíci: jsou světly Izraele zářícími v temnotě a exilu, jsou v kontaktu s tajemným životem snů.“⁸⁰

Na závěr rabínských interpretací zmiňme komentář **Elie Munka**⁸¹ Nejprve rozebírá jména synů Ley („Jména Leiných potomků vyjadřují čistotu jejich úmyslů a štěstí z toho, že může být Jákobovou manželkou...“) Ke jménu „Juda“ je řečeno: „Rabi Levi řekl: Lea měla vděčnou povahu. Třímala žezlo díkůvzdání oběma rukama a předala je potomstvu.“ Jménem „probleskuje nevyslovitelné Boží Jméno, jež září nad dětmi Izraele. Jejich osud je tak s Božím jménem navždy spjat.“ A následuje zoharická interpretace důležitosti „tří praotců a čtyř pramatek“: „Trojúhelník je tvořen třemi rozměry, jež zakládají nehmotný svět ducha (*chochma, bina, da'at*, tj. moudrost, rozum, vědění) i mravních sil (*chesed, din, rachamim*, tj. milost, soud, milosrdenství). Politická a sociální oblast, určovaná zvraty historie, však spočívá na širších základech. Je znázorněna obrazem obdélníku (neboli rovnoběžníku sil). Čtvrtá dimenze, rozměr Dějin, se pojí se třemi rozměry předchozími a ve svém konečném vyústění znamená ustavení Božího království (*malkut*) na zemi. Takový je význam rčení „šloša avot“ (tři praotci, tj. zdroj duchovní inspirace), „*arba' imahot*“ (čtyři pramatky, tj. činitelé pozemského života)...“

Podle naší interpretace tím kabala tím uznává důležitost základu, zakotvení, zakořenění v každodenním životě, díky ženskému prvku: díky péči o tělo, sycení, léčení, láskyplnému dotýkání, sexualitě i mateřství.

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Ellen Frankel⁸² opět nechává promluvit biblické hrdinky.

„Proč Tóra říká, že Lea měla „mírné“ oči (hebr.*rakkot*, angl.*weak*)?...Lea odpoví: O mně bylo řečeno, že mám „mírné“ oči, o mé sestře Ráchel, že je „krásné postavy, krásného vzezření“. Ačkoli Jákob dal přednost krásné Ráchel a pracoval sedm let, aby ji získal, nejprve se oženil se mnou, resp. s mýma očima, což byla jediná moje část, kterou viděl za závojem. Ve skutečnosti ale to byly JEHO oči, které se ukázaly jako slabé, takže si – stejně jako jeho otec Izák – vybral špatného sourozence. A Mirjam dodává: ...což byla samozřejmě součást božího plánu.“K oně svatební noci trojúhelníku Jákoba, Ley a Ráchel „naše matky říkají: Rozhovor sester v tomto temném (svatebním) stanu je jedním z největších tajemství Tóry.“⁸³

Ve verši **1M29:27**, poté, co mu Jákob vyčte, že ho podvedl, Lában vysvětluje, že nejprve se má vdát starší sestra, poté slíbujíc Jákobovi Ráchel za dalších sedm let práce. Ráchel ovšem označuje „*zor*“ (ek...**Dám ti tu mladší...**“, „mladší“ je doplněno, dosl. „dám ti to, tu věc“. Také sloveso „dát“ o ženě.) Frankel k tomu píše: „Pro otce nebyla dcera ženou (*hi*), ale předmětem obchodu. Proto i sestry potom považovaly své syny za předměty sloužící k získání Jákobovy lásky. Všichni se učíme z příkladu svých rodičů...“

⁸⁰ Připomeňme, že Židé mají lunosolární, tj. kombinovaný kalendář. O symbolice Slunce a Měsíce viz. část II.kap.1 o Lilit a dále část III. Více o dvou aspektech Šechíny např. Guy Casaril, „Rabbi Šimon bar Jochaj a Kabala“, CAD Press 1996, str.80-82. O Šechině budeme hovořit ve III.části.

⁸¹ E.Munk, „La voix de la Thora“, přel. L.Pavlát, „Sidra na tento měsíc“, str.4-5, Roš Chodeš 12/54.

⁸² E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.51-71.

⁸³ Tématu mužů a očí, tj. mužského zraku jako dominantní – a zrádné - funkce při výběru žen viz. kap. 15. Označení svatební noci jako „tajemství Tóry“ konečně činí ze ženských citů důležitou součást biblických příběhů. Nelze vše vysvětlit tak, jak to dělají rabíni: city – sesterské i partnerské – žijí svým vlastním životem. Jaké role protagonisté hrají? Patřili k sobě všichni tři.(„Jákob nedokáže rozlišit jednu sestru od druhé: miluje jednu a je otcem dětí druhé...“ E.Frankel, str.56). Jak píše Freema Gottlieb, Ráchel a Lea jsou dvěma póly archetypu ženy, nelze je oddělit. Jákob je archetypem muže, který bojuje své vnitřní zápasy s Bohem, následuje jeho volání, buduje rod, ale vztahy se ženami prohrává: nikdy se jim skutečně nepřiblíží. Matka zařídí jeho požehnání, místo milované ženy si vezme její sestru, nakonec skončí se čtyřmi ženami, které o něho soupejí... Analytický psycholog by řekl, že Jákob není schopný partnersky se spojit se svojí animou, vnitřní ženskou duší. Tím více miluje svého syna Josefa, který měl silné ženské (měsíční) schopnosti.

„Co všechno ty ženy dělaly, jenom aby získaly manželovu lásku! Hagar říká: To nás učí, jak těžkým břemenem je závislost ve vztazích.“

Lea porodila šest synů a dceru. Jména synů vyjadřují její touhu po manželově lásce a přesvědčení, že právě synové budou tou hodnotou, za kterou si tuto lásku koupí. Jákobovo srdce vyhrála Ráchel, ale Lea vyhrála před Izraelem: její synové Juda a Levi se stali jeho předky. Z Judova rodu pochází davidovská královská dynastie, z kmene Levi pochází kněží. „Proč nebyly mezi čtyři pramatky zahrnuty Zilpa a Bilha? Ester, „Skrytá“, nařiká: Tolik našich lidí se ztratilo v průběhu staletí! Nejen Bilha a Zilpa, ale i čtyři kmeny vzešlé z jejich synů, které patřily mezi deset kmenů přesídlených Asyřany. Ale až přijde Mesiáš, všechny kmeny budou shromážděny a všech šest izraelských matek se bude radovat.“

1M30:22 „I rozpomenul se Bůh na Ráchel...“ Dcery se ptají: Proč na ni Bůh zapomněl? Sára odpovídá: Bůh na ni nikdy nezapomněl! Když jsme Rebeka, Ráchel a já měly problémy s početím, byl to *Ha-Rachaman*, „Děloha světa“⁸⁴, kdo zasáhl a otevřel naše dělohy. ...Matka Rachel říká: ...nakonec na mne bylo vzpomenu, jako si na utrápenou ovečku (*rachel*) vzpomene její pečující Pastýř. Proto se ke mně modlí bezdětné ženy, abych se za ně u Boha přimluvila: ve svém vyloučení a smutku se cítí neviděné a pošpiněné...“

Když Ráchel zemřela, nebyla pohřbena společně s Jákobem a Leou v jeskyni Machpela, ale vedle cesty do Betléma. Po staletí byl Ráchelin hrob, *qever Rachel*, navštěvován bezdětnými ženami. Ty se zde dodnes modlí a prosí za požehnání. Zvykem židovských žen ze severní Afriky je omotávat kolem hrobu červenou šňůrku a potom si její kousky vázat na tělo. Tak se spojí síla červené barvy (která má chránit proti démonům) a Ráchelina svatost, aby ženě přinesly vytoužené dítě. „Matka Ráchel dodává: Kdekoliv židovský lid putoval ve vyhnanství, ať byli jakkoli daleko od mého hrobu, můj duch putoval s nimi, jak píše prorok **Jeremijáš 31:15....Tak dlouho, jak budou trpět mé děti, tak budu trpět i já s nimi, a mé slzy otřesou branami nebes.“**

Většina feministických interpretací se všímá onoho soutěžení mezi dvěma sestrami, fyzické plodnosti jako jediné hodnoty ženy ve starověku. **J.Cheryl Exum** píše⁸⁵: „Stejně jako hněv Sary vůči Abrahamovi (1M16:5), tak se projeví hněv Ráchel: nespokojenost ženy s jejím postavením se sice projeví, ale skutečný zdroj problému – patriarchální systém – zůstává nerozeznán. Cílem frustrace pramatek jsou tak pouze patriarchové.“

Také **Alice Laffey** poukazuje na skutečnost, že respekt k ženám byl měřen počtem synů. Tím, že z Jákoba a jeho čtyř žen vzešlo dvanáct izraelských kmenů, získává soutěž mezi ženami o jednoho muže historickou legitimitu, má autoritu biblického pozadí. Všechny ženy v příběhu byly obětmi, ať to byly manželky, nebo otrokyně: Jak mohly dělat skutečně svobodá rozhodnutí?⁸⁶

⁸⁴ Angl. „The Womb of the World“. A.Even-Šošan. „Ha-millon he-chadaš“. str.1272: RACHAMAN – milosrdný, soucitný člověk. S určitým členem HARACHAMAN jedno z označení Boha (El rachum we-chanun, Bůh milosrdný a slitovný). Od kořene reš-chet-mem: substantivum RECHEM – „děloha“.

⁸⁵ J.Cheryl Exum. „Mother in Israel“: A Familiar Figure Reconsidered“, str.79.

⁸⁶ A.Laffey. „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.33-38.Historickým dokladem autoritativnosti biblických příběhů jsou halachot, náboženské zákony a ustanovení, podle kterých židovská komunita žila. Historickými prameny jsou potom především responsa rabinů, tj. konkrétní rozhodnutí v daných případech. A.Grossman. „Pious and Rebellious“, píše, že polygamie, ač formálně v 11.století mezi aškenázskými Židy zakázána, v mnoha komunitách přetrvávala: důvodem pro sňatek s druhou manželkou nebo vzetí konkubíny byla především bezdětnost první manželky. Jaká byla atmosféra v takové polygamní rodině?, ptá se Grossman. Existují zprávy o konfliktech mezi ženami, boji o následnictví a dědictví synů.„Biblické vykreslení polygamní rodiny je tvrdé: byla naplněna napětím, hádkami, nepřátelstvím.“(str.88) Dodává, že ve středověku mnoho učenců povolovalo polygamní sňatky, aniž respektovalo ženské pocity, zvláště pocit zrady a opuštění u první ženy.(str.90)Dodejme, že příběhy praotců a pramatek jsou často v rozporu se samotným biblickým zákonodárstvím: v 5M je zakázáno vzít si ženu a její sestru.

Podrobně se příběhu – symbolice Ráchel věnuje **Helena Zlotnick**.⁸⁷ Zmiňuje rabínské komentáře, osudovost prokletí, které na sebe uvalí vlastními slovy (1M30:1) i slovy milovaného muže (1M31:32): zažívá na vlastní kůži ono úzké spojení mezi mateřstvím a sebezahubením. „Ráchelina tragédie ukazuje, že patriarchální preference už se pevně zakořenily: hlavní je syn. A syna dává Bůh.“ Zlotnick cituje Jeremijáše i Midraš Echa Rabba (viz. výše), kde se Ráchel stává „matkou par excellence: získává milost od Boha pro Izrael-všechny své děti.“ Ráchelina empatie se sestrou se stává klíčem k budoucí národní spáse. Dodejme, že hlavní problémovou otázkou, na kterou Zlotnick ve své knize hledá odpověď, je: Jak je ženské tělo přijímáno, k čemu má ve společnosti sloužit a jak ideologie pohlaví (gender/sex ideology) přispívá k formování národní identity? Tady je to Ráchelino trápení kvůli fyzické neplodnosti, které z ní činí soucitnou symbolickou matku a duchovní vůdkyni národa.

Zajímavé interpretace formuluje **Ilana Pardes**.⁸⁸ Zápas dvou sester, Ráchel a Ley, je ohlasem zápasu dvou bratrů, Jákoba a Ezaua (i Jakobův zápas s...). Zatímco ale Bůh Jákovovi proti bratru Ezauovi v zápase pomáhá a dokonce ho k vítězství předurčí (1M25:23), Ráchel nepomáhá. „Omezená role, kterou Bůh dle své volby hraje v životech žen, může být chápána v teologické souvztažnosti ke křehkosti jejich snů“. Plodnost je hlavním tématem příběhu: Ráchel je „ovečka“, Lea má oči jako „kráva“, Jákob získá své bohatství díky svému stádu, zdá se mu o obskakujících se ovcích, přesto se Ráchel její sen mít děti neplní. Když to vyčítá Jákovovi, ten se rozzlobí, protože Ráchel má pravdu: on skutečně za ni neprosí u Boha, tak jako jeho otec a děd prosili za své ženy, protože už má děti s jinou ženou.⁸⁹ Z literárního hlediska Rachel nedostala –na rozdíl od Jákoba – v příběhu a analogicky v životě možnost se vyvíjet, proměnit, což je ovšem osud většiny biblických hrdinek, pokud je jejich úkolem pouze rodit syny. „Její smrt, možná ještě více než život, shrnuje její nenaplněné tužby, její tragické vyhnání.“ Ale díky Jeremijášově proroctví je to ona, kdo „překračuje čas.“ V kapitole o Rut Pardes upozorňuje, že „neplodná“ „*‘aqara*“ může znamenat i „vykořeněná“: cizinka ve vlastním domě. Proto je metafora neplodnosti používána pro národ v exilu v textech proroků (např. výše citovaný Izajáš 54:1ad.) **Rut** bylo požehnáno **4:11: „Kéž dá Hospodin, aby žena, která přichází do tvého domu, byla jako Ráchel a Lea, které obě zbudovaly dům izraelský.“** V tomto ojedinělém matrilineárním požehnání jsou sestry – rivalky postaveny vedle sebe. Midraš Echa Rabba o „trojúhelníku svatební noci“ tak už jen shrnuje Biblii naznačenou harmonizaci jejich vztahů: nepřátelství může být nahrazeno láskou a soucitem, soutěžení o manžela může být nahrazeno sdílením. V tomto midraši Ráchel, jejíž sny zůstaly nenaplněny, „svými slovy konfrontuje patriarchát s boží nespravedlností.... Nakonec právě její prosba – nikoliv praotců – přinese prospěch celému domu Izraele.“

⁸⁷ Helena Zlotnick. „Dinah’s Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity.“ Penn, University of Pennsylvania Press. Philadelphia 2002. „Introduction“.

⁸⁸ I.Pardes. „Countertraditions in the Bible“, kap.4 „Rachel’s Dream: The Female Subplot“, str.60-78, a kap. 6 „The Book of Ruth: Idyllic Revisionism“, str.98-117.

⁸⁹ Zdůrazňování Rácheliny krásy a Jakobův nezáměr o její početí vede k domněnce, že NECHTĚL, aby děti měla. Jeho láska k ní byla láskou ke krásnému předmětu, něžnému děvčátku, které k němu vzhlíží, nikoliv k silné, plodné ženě, jejíž krása zákonitě kvůli mateřství odchází. Téma „dvou žen“, z nichž jednu má manžel pro rození dětí, zatímco druhá naplňuje jeho mužskou touhu po stále krásné a stále mladé milence, není v židovské tradici (jež tak věrně odráží reálný život) žádnou novinkou. Již o Lámechovi 1M4:19 je řečeno, že měl jednu ženu, která mu rodila děti, a druhou, která schválně pila „kos ‘iqar“, „antikoncepční bylinný nápoj“, aby si zachovala svoji krásu (Theodor a Albeck, „Midrash Bereshit Rabba“, str.222-223: „achat le-pirja we-ribja we-achat le-tašmiš“, „jednu pro plození a druhou pro sex“, viz. také „The Weekly Midrash, Vol.I., Tze’nah ure’nah, str.65). Viz. výše řečené o Ráchel coby archetypu Panny, tj. věčné milenky. K motivu se vrátíme v kapitole o kanaanské Tamar.

Konečně na závěr opět zmiňme beletristické zpracování příběhu pramatek a jejich jediné dcery Diny **Anitou Diamant**. Ve svém hluboce moudrém románu o „*derech našim*“, „způsobu života žen“, jejich moudrosti, porozumění zákonům života a smrti a shovívavosti vůči „mužským hrám“, dokonalou psychologickou kresbou líčí soužití čtyř žen jednoho muže. Jak každého čtenáře předem napadne, jde takřkajíc o citové a emocionální „minové pole“. Síla románu je mimo jiné ve VYSLOVENÍ, FORMULOVÁNÍ A POJMENOVÁNÍ ženské bolesti, křivdy, zranění, ponížení, nesplněných snů a tužeb. Mlčení o těchto životně důležitých zraněních duše předává jejich emocionální náboj dalším generacím žen, navíc v zesílené podobě. Dědictví neléčené ženské bolesti a ponížení dnes sklízíme v podobě kolektivního hněvu žen, agresivního feminismu, expanze duševních i tělesných nemocí a totální krize partnerských vztahů mužů a žen. Diamant napsala tuto knihu pro svoji dceru: je to většinou zkušenost mateřství, zvláště mateřství dcer, co otevře staré rány biblického dědictví v duši ženy a donutí ji postavit se tváří v tvář všem potlačeným emocím zděděným v linii rodu, národa, náboženské skupiny. Konečně dodejme, že kniha, vydaná v USA roku 1997, byla téměř okamžitě používána pro předčítání v ženských židovských a křesťanských skupinách, jejichž cílem je léčit negativní biblické dědictví v duchovním životě žen židokřesťanské kultury.⁹⁰

SHRNUTÍ:

Sára, Rebeka, Ráchel a Lea, biblické pramatky, zůstávají silnými archetypy ženství především v židovské tradici. Jejich příběhy se dotýkají všech bolestí ženského osudu: partnerských krizí, neplodnosti, ženského soupeření a žárlivosti, nesvobody, manipulace muži, zneužívání sexuality, používání dětí v boji o manželovu přízeň. Rabínské interpretace zdůrazňují to, co považují za jejich dobré vlastnosti: spravedlnost, významné potomky (!), krásu, poddajnost, empatii a soucítění. Feministické interpretace respektují jejich bolest a zranění, nechávají je vyjádřit své pocity a emoce, oceňují jejich sílu v nelehké společenské i historické situaci. Reinterpretacemi léčí jejich smutek a ponížení a oceňují ženskou moudrost a smíření, ke kterým – možná – dozrály.

⁹⁰ Kniha už je k tomuto účelu používána i v České republice, např. na svých kurzech břišního tance pro těhotné nebo při rituálech menarché – uvedení dívky do kruhu žen ji předčítá Tamara Marková, A-centrum Praha. O důležitosti „vyslovení, formulování, pojmenování“ minulých křivd a projevení soucitu bolestnému životu našich předkyň, viz. např. Daniela Viplerová - kurs „Vědomé mateřství – cesta k duši“, březen 2006. Helena Šalátová – kurs „Dědictví rodu“, květen-červen 2005.

4. DINA

ÚVOD

Dina je smutnou hrdinkou kapitoly 34 První knihy Mojžíšovy. Pro rabíny je vítaným důkazem, že svoboda pohybu žen má negativní důsledky a smíšená manželství nejsou žádoucí. Pro feministické komentátorky je Dina několikanásobnou obětí, na jejímž osudu a interpretaci tohoto osudu lze dobře ukázat zneužití ženy a její osobní tragédie pro formulování diskriminačních zákonů.

BIBLE A MIMOBIBLICKÁ LITERATURA:

O narození Diny se dozvídáme v **1M30:21**: „**Potom porodila dceru a dala jí jméno Dina.**“ Řeč je o Lee. Příběh dívky Diny čteme v **1M34**. Poslední zmínka o ní v biblickém textu je **1M46:15** „**Ti všichni jsou synové Lejini, které Jákobovi porodila v Rovinách aramských stejně jako dceru Dinu....**“ – v souvislosti s odchodem Jákoba do Egypta. Tady se její stopa ztrácí.

Dina je zmíněna také v deuterokanonické knize **Judit** (asi 2.st.př.n.l.), **kap.9:2-4**, kde je shrnut její příběh, resp. příběh pomsty jejích bratrů: „**(Júdit volala hlasitě k Hospodinu:) „Hodpodine, Bože mého otce Šimeóna! Tys mu dal do ruky meč, aby potrestal cizince, kteří porušili lůno panny a poskvřnili ji, obnažili její klín a zhanobili ji, zneuctili její lůno a potupili ji. Učinili to přesto, že jsi řekl: „Nesmí se to!“ Proto jsi vydal jejich předáky k zabítí a jejich lůzko, které se studem vidělo jejich klam, aby bylo svědkem krve prolité za ten klam. Ty jsi pobil otroky s velmoži a velmože s jejich trůny, jejich ženy jsi dal za kořist a jejich dcery do zajetí a všechn jejich majetek jsi dal uchvátit svým milovaným synům, kteří se rovněž rozhorlili tvým rozhorlením, zošklivili si poskvřnění své krve a vzývali tě o pomoc. Bože, Bože můj, vyslyš i mne, vdovu!**“ Připomeňme, že Judit pocházela z kmene Šimonova: skutek svého předka chápe jako oprávněný a spravedlivý. Na tomto hodnocení se nepochybně odráží doba vzniku knihy (období makabejského povstání, tj. obrany židovské identity se zbraní v ruce) a vyhocený nacionalismus autora.¹

Z přibližně stejné doby (asi 140 př.n.l.) pochází apokryfní **Knih Jubilejí**.² Také zde je příběh Diny připomínán, resp. parafrázován z ideologického úhlu pohledu. **Knih Jubilejí** je již také ovlivněna silným nacionalismem: mj. se to projevuje odsouzením smíšených sňatků. V tomto smyslu je kniha „tečkou za Ezrou a Nechemjou“³. Kapitola o Dině je celá interpretací v tomto duchu: použitá slova jsou mnohem tvrdší a vyhocenější než v biblickém textu, tak aby podtrhla vinu cizince Šekema a ospravedlnila následné vraždění jako spravedlivou a – co je důležité – Bohem požadovanou pomstu.

30:2 „Tam uloupili Dinu, dceru Jákobovu, a odvěkleli ji do domu Šekema... On s ní spal a poskvřnil ji, ona však byla mladá dívka ve dvanácti letech.“

¹ Je zajímavé, že Dina, neslyšená, neviděná, nerespektovaná biblická hrdinka, je zmíněna zrovna ústy Judit. Judit je Dininým pravým opakem: své tělo asketicky umrtvuje, pak ho však použije jako zbraň. Zabíjí bez milosti, chladnokrevně svoji lest uskuteční. V knize má dlouhé promluvy, které mají vyvolat zdání o její zbožnosti. Zatímco v židovské tradici je oslavovanou hrdinkou, analytická psychologie by o ní řekla, že je ženou posednutou svým animem, tj. mužskou duší, a jako taková je nebezpečnou hrdinkou a nežádoucím vzorem.

² „Knihy tajemství a moudrosti II.: Mimobiblické židovské spisy a pseudepigrafy“, Vyšehrad 1998, str.15-152. O Dině kapitola 30 str.104-106.

³ H. Zlotnick, „Dinah's Daughters...“. Srovnej Ezra 9:11-12 zákaz smíšených sňatků, označení národů usazených v zemi Jisrael za nečisté. Jde o ohlas 5M7:1-6. Feministická kritika této ideologie viz. dále.

30: 5-6 „Tak se to nemá dít, aby byla nějaká izraelská dcera poskvrněna. V nebi je totiž nařízen trest, aby vyhladili mečem všechny šekemské muže, protože se dopustili ohavnosti v Izraeli. Tak je Bůh vydal do ruky Jákobových synů, aby je vyhladili mečem a vykonali nad nimi rozsudek, aby se nadále už v Izraeli nestalo nic takového, že by byla poskvrněna izraelská panna.“

30:11-12 „Ty však, Mojžíši, přikáž synům Izraele a dosvědč jim, aby nedávali své dcery pohanům a sami si nebrali dcery pohanů za ženy. To je před Bohem zavržené. Proto jsem ti vypsál ve slovech zákona všechno konání Šekemců, jak se provinili na Díně, a jak synové Jákobovi řekli: „Nedáme svou sestru neobřezanému muži, neboť by to pro nás byla hanba.““

30:23 „V ten den, kdy Jákobovi synové pobili Šekemce, přišla o nich zpráva do nebe, že vykonali spravedlnost a právo nad hříšníky, a bylo jim to zapsáno k pozhnání.“

(Výrazy, které neodpovídají biblickému textu a vyznění, zdůraznila T.D.) V textu je dále řečeno, že Izraelita, který by svoji dceru nebo sestru dal za ženu cizinci, má být ukamenován.⁴ Na rozdíl od biblického textu také není řečeno, že by se Šechem do Diny zamiloval.

V Knize jubilejí se Dina objevuje ještě jednou: **34:15-16** „Když pak v ten den Bilha uslyšela, že Josef zahynul, zemřela při nářku nad ním, když byla v Kafratef. Také Jákobova dcera Dina zemřela, když Josef zahynul. Tak dolehly na Izraele tři nářky v jednom měsíci. Potom pohřbili Bilhu naproti hrobu Ráchel a také Jákobovu dceru Dínu tam pohřbili.“

Tato interpretace smrti Bilhy a Diny se však v rabínském judaismu neujala.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

O narození Diny, resp. již o těhotenství Ley, existuje zajímavý komentář v **BT Berachot 60a**.⁵ Je zde řečeno, že Lea se měl původně narodit syn: již byla těhotná a plod byl mužského pohlaví. Ale protože věděla, že je Jákobovi předurčeno mít dvanáct synů, šest jich již porodila, čtyři porodily služebné (každá po dvou), soucítila se svojí sestrou Ráchel, aby porodila alespoň dva syny (do počtu dvanáct), tj. tolik, co služebná, a modlila se, aby se plod v jejím těle změnil na dceru. „*Mijjad nehefcha le-vat, še-neemar „Wa-tiqra et šmah Dina*““ („V té chvíli se přeměnil v dceru, jak je řečeno „**A dala jí jméno Dína**““ **1M30:21**) Jméno „Dina“ tak dle tohoto výkladu znamená, že Lea nad sebou sama vynesla rozsudek, jaké pohlaví má dítě mít (*še-dana Lea din be-’acma*).⁶

⁴ H.Zlotnick, „Dinah’s Daughters...“, upozorňuje, že tento trest, tj. trest ukamenování v Knize Jubilejí, je ohlasem bibl.zákoníku, kde byl trestem za blasfémii, tj. urážku Boha. Dát dceru cizinci tedy znamenalo urazit (židovského) Boha. Analogicky trest pro dívku, která by měla sexuální styk s Kanaancem, je upálení. (Kniha Jubilejí 20:4 a 25:1-3. Tam jde o ohlas bibl.trestu pro dcery kněze 1M21:9 „Když se dcera některého kněze znesvětila smilstvem, znesvětila svého otce, bude upálena...“) Z toho vyplývá, že VŠECHNY izraelské ženy mají statut kněžské čistoty a nesmějí se „znečistit“ kontaktem s cizími muži. Tam, str.33-48.

⁵ „Der Babylonische Talmud...“, Lazarus Goldschmidt, Leipzig 1906, str.221-222.

⁶ Rabíni tak reagují na neobvyklé užití předložky „achar“ 1M30:21 (ek. „Potom“). Po čem? Totiž po té Leině prosbě. Talmudická interpretace je vložena do diskuse rabínů na téma těhotenství: je použita jako důkaz pro tvrzení, že mezi 3.a 40.dnem těhotenství by se měl rodič modlit, aby dítě byl syn, tj. je možné ještě pohlaví ovlivnit. Do 3.dne po početí se rodiče modlí, „ať se semeno nezkaží“, od 40 dní do tří měsíců a od tří měsíců do šesti měsíců, ať nepotratí („sandal“ a „nafal“), po 6.měsíci se modlí za šťastný porod. Tam, str.221. Interpretace dokresluje rozdílný vztah patriarchální společnosti k synům a dcerám.

Tuto interpretaci uvádí i Ceena u-reena („The Weekly Midrash, Vol.I.Tze’edah ure’nah“, str.156). Přidává i jiný názor: „Chizkuni píše: Proč Tóra neříká, že Lea otěhotněla s Dinou (tak jako je to řečeno u Issachara a Zavulona)? Protože Dina byla ve skutečnosti Zavulonovo dvojče.“ (Narodila se „po – achar“ Zavulonovi při jednom porodu.)

Další komentáře budeme čerpat z **midraše Berešit Rabba** a z **Rašiho**.⁷ Velice podrobným souhrnem všech rabínských komentářů k příběhu Diny je také nový překlad Berešit „Bereishis“ ze řady ArtScroll Tanach Series.⁸

1M34:1 „Dina, kterou Jákobovi porodila Lea, si **vyšla**, aby se podívala na dcery té země.“ (*Wa tece Dina bat Lea...*) Raši říká: „Proč je řečeno, že je dcerou Ley a nikoliv dcerou Jákoba? Tak je o ní řečeno proto, že „vyšla“ (ven z tábora od stanů). Dělal tak stejně jako Lea, o které je řečeno (**1M30:16**) „**Když Jákob přicházel navečer z pole, vyšla mu Lea vstříc**“ (*wa-tece Lea liqrato*)...“ A říká se přísloví: „Jaká matka, taková dcera (*ke-imma ke-vittah*).“ Raši tím naznačuje, že Dina byla povahou po své matce. **Berešit Rabba** k tomu přidává, že „Lea vyšla Jákobovi naproti ozdobená jako nevěstka (*jocet mequšetet liqrato ke-zona*).“ Tím chtějí naznačit, že Dina se chovala jako nevěstka. Tento dojem má umocnit i vybrané přísloví „Jaká matka, taková dcera“: v Bibli se totiž objevuje v kontextu prorockého horlení proti městu (v hebr. substantivum femininum) Jeruzalému, které je přirovnáváno ke smilnici nevěrné ženě.⁹ **Bereishis** upozorňuje, že již Targum Jonatan překládá interpretaci ve smyslu „šla, aby se podívala, jaké jsou ty dívky, jak jsou oblečené a jaké šperky nosí.“ Dle r.Hirsche byla mladá a zvědavá, dle Tanchuma Jašan chtěla vidět a být viděna, tj. ukázat, jak je krásná – proto byla potrestána. Dle Pirquei de-rabi Eliezer 38 ji Šechem vylákal ven zpěvem a tancem dívek (viz.dále „Legends of the Jews“). Každopádně z toho vyplývá, že ženy nesmějí chodit mimo dům ozdobené a samotné: šperky smějí ženy nosit pouze v domě (Kohélet Rabba, Abarbanel).¹⁰

Jiná interpretace ale říká, že vše, co následovalo je vinou Jákoba. **Berešit Rabba**: „Rabi Jehuda Bar Simon otevřel diskusi: (**Přísl 27:1**) „**Nechlub se zítřejším dnem, vždyť nevíš, co den zrodí.**“ A ty, Jákobe, jsi řekl: **1M30:33** „**Od zítřka se bude má poctivost osvědčovat takto...**“ (*we-’anta-bi cidqati be-jom machar ki...*, dosl. „vrátí se mi má spravedlnost zítra“). A „zítra“ vyšla tvá dcera (a stalo se to, co se stalo, tj. Dinin tragický osud trestem za Jákobovu pýchu).“

Bereishis je obsažnější. Rabbi Bachja vypočítává Jákobovy hříchy, za které byla Dina znásilněna: nebyla to jen jeho pýcha, ale i troufalost, lhostejnost vůči Ezaurovi (mohl mu Dinu dát za ženu a ona na něho mohla mít dobrý vliv) a nepozornost – nechal dceru odejít vně tábora.

1M34:2 „**Uviděl ji Šekem, syn Chivejce Chamóra, knížete země, vzal ji a ležel s ní, a tak ji ponížil.**“ (rab. „unesl ji, a spal s ní a znásilnil ji“, hebr. *Wa-jiqqach otah wa-jjiškav otah wa-ja’anneha*.) Raši: „Sloveso „*šachav*“ „ležet“ znamená, že si to přála, byla to její vůle, ale sloveso „*ana*“ znamená, že to bylo proti její vůli.“ **Bereishis** řeší předložky: „*šachav et*“ znamená násilí, „*šachav im*“ znamená vzájemný souhlas.

⁷ Theodor and Albeck. „Midrash Bereshit Rabba“, paraša 80 str.950-967. „Chumash with Rashi’s Commentary“ edited by rabbi A.M.Silbermann, str.164-168. Viz. také „Midrash Bereshit Rabba“ paraša 18, str.162-163 midraš o stvoření ženy ze žebra: i když nebyla stvořena z nohy „přesto se toulala, jak je řečeno „A vyšla Dina...““, část II., kap. 2 této práce.

⁸ „Bereishis: Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.“ Vol.4. Published by Mesora Publications, Ltd., 1979, str.1469-1497.

⁹ Ezechiel 16:44 „Hle, každý,kdo užívá přísloví, užije o tobě tohoto: „Jaká matka, taková dcera.““ Dále v.45-46: „Jsi dcerou své matky, která si zprotivila vlastního muže i syny, jsi sestrou svých sester, které si zprotivily své muže i své syny. Vaše matka byla Chetejka a váš otec Emorejec. Tvou větší sestrou je Samař...Tvou menší sestrou je Sodoma.“ Kontext je důležitý pro pochopení hloubky odsouzení Diny použitím tohoto přísloví. O Ezechielovi a jeho „pornografických výrocích“ (Athalya Brenner) budeme mluvit v kap. 21 „Proroci“.

¹⁰ Téma zákazu svobodného pohybu žen a zdobené mimo domov lze zahrnout pod rabínský koncept „*cní’ut*“, tj. požadavky na „ženskou ctnost“. Podrobně o talmudických zákonech odvozených z příběhu Diny či odkazujících na ně a o jejich dodržování v židovských komunitách viz. A.Grossman, „Pious and Rebellious“, kap. 5 „Feminine Modesty and Women’s Role in Supporting the Family“, str.102-122. Rabíni se shodují v jednom bodě: Dina byla vinna svým osudem, neboť místo ctnostné židovské dívky a ženy je doma. „Pro Jákoba by bylo lepší, kdyby se Dina vůbec nenarodila.“ (Midraš Leqach Tov, 174). Cituje Grossman str.102.

Dozvídáme se, že poté si Šechem Dinu zamiloval a chtěl si ji vzít za ženu. Začíná vyjednávání mezi otci. Jákob, otec, mlčí, naopak bratři, kteří se „vrátí z pole“, jsou rozlíceni. Proč Jákob mlčel? **Berešit Rabba**: „Přísloví 11:12 říká: „Kdo je bez rozumu, pohrdá svým druhem, kdežto muž rozumný mlčí.“ (1M: *hecheriš* –zde Přísl.: *jachariš*).“ A bratři se rozlícili, protože **1M34:7** „...spáchal v Izraeli hanebnost, ležel s dcerou Jákobovou, a to je nepřípustné.“ (rab. „A nemělo se to státi.“, hebr. *we-chen lo-jease*, dosl. „to by nemělo být činěno“). **Raši**: „...totiž činit násilí panně. Dokonce i cizí národy (*ummot*) už se ovládají, aby nepáchali sexuální přestupky (*gadru acmam min haarajot*), poučení trestem potopy.“ **Bereishis** odkazuje na verš 14, který říká, proč se to nemělo státi: „...**To my nemůžeme udělat, abychom dali svou sestru muži neobřezanému, byla by to pro nás potupa.**“

Šechemův otec Dininy bratry přemlouvá a předestírá jim vizi mírumilovného soužití prostřednictvím smíšených sňatků: **1M9-10** „**Spřízněte se s námi, dávejte své dcery nám a berte si dcery naše. Můžete sídlit s námi, je před vámi celá země. Usad'te se, volně v ní obchodujte a mějte ji jako vlastní.**“ Sám Šechem potom o dívku prosí, slibuje jakékoliv věno, „**jen mi tu dívku dejte za ženu!**“ (v.12, „*tnu li et hana'ara le-išša*“).¹¹

1M34:13 „**Avšak Jákobovi synové odpověděli Šekemovi a jeho otci Chamórovi lstivě...**“ (*be-mirma*). **Raši** nahrazuje slovo „*mirma*“ „lest, podvod“, slovem „*chochma*“, „moudrost“: „Odpověděli jim moudře, chytře.“¹² **Berešit Rabba** dokonce píše: „Promlouvá duch svatosti: nechápej „*be-mirma*“ ve smyslu „*lstivě*“, ale jako „*be-chochma*“ - „moudře“. Protože oni znesvětili jejich sestru Dinu“. **Bereishis** k tomu dodává: Bratři věřili, že Šechemité na podmínku, totiž na požadavek obřízky nepřistoupí. Kdyby na ni přistoupili, chtěli původně třetího dne pouze unést Dinu. Vražděni bylo pouze akcí Šimona a Leviho: kdyby to byl Jákob tušil, nikdy by to nedovolil.

Zde se chvíli pozastavme a věnujme se interpretacím Nachmanida (Ramban) a Maimonida (Rambam) uvedeným v **Bereishis**. Je pochopitelné, že největší úsilí rabíni vynakládají na ospravedlnění vraždění a řeší míru viny či nevinu Jákoba a bratrů. Ramban nejprve cituje Rambama a jeho výklad sedmi noachidských zákonů. Sedmým zákonem jsou „*dinim*“. Co to je? Rambam to chápe tak, že by se slovo mělo číst zároveň „*dajjanim*“, tj. „soudci“: v každé oblasti by měli být ustanoveni soudci, aby dohlíželi na dodržování předchozích šesti zákonů. Kdokoliv vidí člověka, který zákony porušuje, a nepřivede ho k soudci, je sám vinen a odsouzen k trestu smrti, protože ignorováním zločinu nenaplnuje zákon „*dinim*“ o dodržování práva. Proto bylo pobití šechemských právně správným činem: nezasáhli proti Šechemovi.¹³ Ramban nesouhlasí: Jestliže bylo potrestání obyvatel skutečně chvályhodným činem, Jákob by měl být první, kdo pozvedne ruku – a neměl by navíc kritizovat Šimona a Leviho. Sedmý zákon by měl proto být skutečně čten a chápán jako ustanovení zákonů a práva. Samozřejmě to znamená také ustanovit „soudce a správce“, jak bylo řečeno i Izraeli (**5M16:18**). Jde ale o pozitivní příkaz a jeho nedodržení nemůže být potrestáno trestem smrti. Trestné je pouze provedení zakázaného činu, nikoliv opomenutí příkazu či nezabránění činu. Ramban uzavírá, že lidé Šechemu byli, jako všechny kanaanské národy, patrně vinni porušováním sedmi zákonů synů Noemových, ale rozhodně nebylo odpovědností Jákoba a jeho synů přinést jim spravedlnost.

Jákobovi synové vyslovili podmínku: všichni obyvatelé Šechemu se musí nechat obřezat. Zamilovaný Šechem na podmínku přistoupil. Když byli muži města po obřízce oslabeni a

¹¹ Ve v.4 Šechem označuje Dinu „*jalda*“, zde „*na'ara*“. Označení dívek se staly rabínskými právními termíny v diskusích o vhodném věku pro manželství. Obecně „*jalda*“ je malé děvče, „*na'ara*“ dívka. Rabínský termín „*na'ara*“ označuje dívku mezi 12.narozeninami a 12.5 rokem: teoreticky se již může provdat. Konsenzus věku sňatku byl ale spíše 13 let (statut „*bogeret*“).

¹² Zde by se uplatnilo ruské slovo „*chítrij*“ s významem „*lstivý*“. Rabíni již tak zpětně vkládají svoji ospravedlňující interpretaci do bibl.textu.

¹³ Upřesněme, že Šechemův čin je většinou rabínů klasifikován jako „*krádež*“ (*gezel*), totiž únos. Viz. dále deuteronomistické právní hodnocení znásilnění (Carolyn Pressler).

„byli v bolestech, vtrhli bezpečně do města s mečem v ruce dva Jákobovi synové, Šimeón a Lévi, bratři Diny, a všechny mužského pohlaví povraždili.“(1M34:25) Vedle toho se zmocnili dětí, žen, majetku: „...uloupili všechno jejich jmění“ (v.29,hebr. *we-et-kol-chelam*. „Chajil“ je „síla“, tj. dosl. „uloupili jejich sílu“¹⁴.) Bereishis upozorňuje: Šechemité se nechali obřezat – neznamená to, že byli proselyté? Někteří rabíni namítají: Jejich konverze byla jen vnější, protože jim byla přikázána. Jiní namítají: Kdo může soudit upřímnost konverze? Mohli se přece obrátit k Bohu! Také proto nelze čin Šimona a Leviho ospravedlnit. Realistický komentář připojuje rabi Jonatan Eibenschutz: Jákobovi synové požadovali po Šechemitech obřízku, aby je vyloučili ze solidárního svazku kanaanských národů. Bratři si řekli: Když je pobijeme, ostatní národy se nám za ně pomstí. Ale když jim nejdříve řekneme, aby se nechali obřezat, ostatní národy je budou považovat za Izraelity a nebudou se o ně starat, „protože když je prolévána židovská krev, nikdo ani nepípne (na protest).“

Ve v.26 je řečeno „...vzali z Šekemova domu Dínu a odešli.“ Berešit Rabba: „Rabi Judan řekl: Táhli ji a vyvedli ji. Řekl rabi Chunja: Ženě, která měla sexuální styk (*niv'elet*¹⁵) s neobřezancem, je těžko odejít. Řekl rabi Huna: Řekla – „Kam bych se poděla se svojí potupou?“¹⁶ Ale Šimon ji zapřísahal, že si ji vezme a vzal si ji (za ženu), jak je řečeno (1M46:10) „synové Šimonovi...“ a „Šaul, syn ženy kanaanské“. Rabi Jehuda řekl: Proto, že se (Dina) chovala jako Kenaanci. Rabanan řekl: Vzala si Šimona a byla pohřbena v kanaanské zemi (proto je označena za kanaanskou ženu).“ Bereishis uvádí názor Rambana, že si Šimona nevezala, nýbrž žila v jeho domě jako vdova. Odešla s ním do Egypta, kde zemřela. Šimon nebo jeho potomci potom její ostatky přinesly zpět do Kanaanu a tam je pohřbena. Její hrob je ve městě Arbel blízko hrobu Nitaie Arbelského.

Jákob se boje nezúčastní. Kde je, o tom Bible nehovoří. Teprve po činu se objeví s výčitkou 1M34:30 „I řekl Jákob Šimeónovi a Lévimu: „Přivedete mě do zkázy (*achartem oti*), způsobili jste, že vzbuzuji nelibost u obyvatel země...“ (rab. „Zarmoutili jste mne“). Raši: „Znamená to: od nynějška už má mysl nebude čistá. A agada říká (cituje Berešit Rabba): Jákob řekl – „Můj měch na víno byl čistý, ale vy jste ho zašpinili.“¹⁷

1M34:31 „Odvětili: „Což směl s naší sestrou zacházet jako s děvkou?“ (*Ha-ch-zona jaase ahotenu*, dosl.“Zdali jako nevěstce má být činěno naší sestře?“) Bereishis uvádí interpretaci rabi Levi ben Geršom (Ralbaga): „Nemělo by se překládat „on (tj. Šechem) směl“, nýbrž „někdo-kdokoliv jiný smí“. (Bratři chtějí říci:) Udělali jsme to proto, aby se nás báli, takže už nikdo v budoucnosti nespáchá takový čin proti některé z našich žen. Copak chcete pořád držet Dinu a všechny židovské ženy zamčené v truhle, abyste je uchránili od pohledu každého zhýralce???”

Tímto veršem kapitola o Dině končí, ale my zde ještě zmíníme verš 1M49:5-7. Jákob na smrtelném loži žehná svým synům. Když dojde k Šimonu a Levimu, praví: „Šimeón a Lévi, bratři, jejich zbraně – nástroj násilí. V jejich kruh at' nevstupuje moje duše, s jejich spolkem zajedno at' není moje sláva, neboť v hněvu povraždili muže, ve svém rozvášnění

¹⁴ Ztotožnění síly a majetku, v dnešním kontextu síly a peněz, je důležitým psychologickým fenoménem. Viz. např. Caroline Myss, „Anatomie ducha“, DharmaGaia 2000, str. 175-180.

¹⁵ Se substantivem „ba'al“ – „manžel=vlastník“ jsme se již setkali. Odvážně uveďme významy slovesa tohoto kořene bet-ajin-lamed. Tyto významy ek.překlad Bible cudně opisuje. A.Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.130: Kmen qal – 1.mít se ženou pohlavní styk (např. 5M24:1, 5M21:13...), 2. být někoho pán, vládnout. Kmen nif'al – 1.být provdána za muže, 2.mít pohlavní styk s mužem- tvar participia fem. „niv'elet“ (zde). Kmen hitpa'el – být vdána za muže, dosl.učiněna ženou muže (ešet iš). Kmen hi'il – dát ženu muži za ženu, tj. k pohlavnímu styku. Viz. také BT Ketubbot 1:1 – pohlavní styk jako jeden ze čtyř způsobů uzavření manželství. Viz. dále feministické interpretace.

¹⁶ 2Sam 13:13. To říká Támar, dcera krále Davida, po znásilnění nevlastním bratrem Amnonem. Celý svůj život potom strávila v domě svého bratra. Viz. dále kap. 16.

¹⁷ A.Even-Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.978: Kořen ajin-kaf-reš, kmen qal – 1.zakalit tekutinu (Berachot 25 „majim achurim“ – zkalené vody), 2.rozvrátit, přivést do zkázy. Oba významy se v interpretaci objevují.

ochromili býky. Buď proklet jejich hněv, že byl tak prudký, jejich prchlivost, že byla tak krutá. Rozdělím je v Jákobovi, rozptýlím je v Izraeli.¹⁸ Bereishis cituje rabi Hirsche: „...Jákovova řeč na smrtelném loži k Šimonovi a Lévimu odráží dualitu: spravedlnost jejich motivu, ale zlo jejich přehnaného úmyslu. Jákob proklíná jejich temperament (*passion*) a čin, ale zároveň si uvědomuje přirozenost ducha, který je k činu vedl. Tím, že je rozptýlí po území budoucího židovského národa zajistí Jákob dvě věci: 1.nebudou vlastnit politickou a vojenskou moc, tj. nebudou rozhodovat, a 2.jejich nekompromisní pohled na spravedlnost a národní soudržnost bude plodně rozptýlen mezi celý národ. Jákobovo odmítnutí jejich skutku vycházelo ze zranitelné pozice, ve které se po činu nacházela jeho rodina.“¹⁹

Novodobé shrnutí midrašů „**The Legends of the Jews**“²⁰ již úvodním odstavcem odkáže na silně ideologicky zabarvené interpretace apokryfní Knihy Jubilejí: „Zatímco Jákob a jeho synové seděli ve studovně a zabývali se studiem Tóry (!), Dina se šla podívat ven na tančící a zpívající ženy, které Šechem najmul, aby tančily a zpívaly v ulicích, a tak ji vylákaly ven. Kdyby byla zůstala doma, nic by se jí nestalo. Ale ona byla žena a všechny ženy se rády ukazují na ulici. Když ji Šechem zahlédl, silou ji přemohl, nebral ohled na to, že je velmi mladá, a ošklivě ji znásilnil. Toto neštěstí padlo na Jákoba jako trest za jeho přehnané sebevědomí...“

V tomto duchu celé vyprávění pokračuje: Chamor se snaží Šechema přesvědčit, aby si nevzal za ženu Hebrejku, když Šechem jinak nedá, proti své vůli se za Jákobem vypraví. „Když odešli, Jákobovi synové se s Jákobem radili a hledali záminku, pod kterou by mohli zabít všechny obyvatele města, kteří si ten trest zasloužili pro svoji špatnost.“. Pomstu plánoval spolu se Šimonem a Lévim i Jákob. Mezi Kanaanci se vyskytnou odpůrci smlouvy, kteří Chamorovi a Šechemovi dohodu vyčítají: ti dohody litují a rozhodnou se Izraelity pobít.(!) Dina však záměr vyslechla a vzkázala ho po služebné otci (tj. jedná proti Šechemovi). Proto Jákobovi synové zasáhnou první. Vedle majetku vezmou i ženy, doslovně je zmíněno osmdesát pět panen, z nichž jednu krasavici si vzal za manželku Šimon. To vše je označeno za spravedlivou odplatu a boží vůli.

O dalším osudu Diny není nic známo: Bible ji zmiňuje pouze ve výše citovaném verši **1M46:15**, kde ovšem není jasné, zda byla ještě naživu a odešla do Egypta, či zda je pouze uvedena ve výčtu Jákobových dětí. **Midraš Pirquei de-rabi Eliezer 38** uvádí, že Asenat, Josefova manželka, v Bibli označená za „**dceru Potífery, kněze Ónu**“ (**1M41:45**), byla ve skutečnosti dcerou Diny a Šechema. Jákob ji jako děvčátko opustil – zanechal ji v poušti pod keřem. Na krk jí pověsil amulet s vyrytým Tetragramem – Božím Jménem. Holčičku našel kněz Potífar a adoptoval ji. Josef ji potom podle amuletu poznal.²¹

¹⁸ „Encyclopaedia Judaica“, heslo „Dina“, str.55-56, naznačuje, že bibl.text může odrážet historické realie: fakt, že Šimon a Lévi neměli získat podíl v zemi Izrael. Jákob je označuje za násilníky a Debora je nezmiňuje ve své písni Soudců 4:14-18, odráží pravděpodobně zapomenutou kapitolu v rané historii kmenů, kdy se (ještě před Jozuem) pokusili usadit v Kanaanu. Tato teorie je posílena faktem, že v knize Jozue a Soudců nejsou zmínky o dobytí středu země Izrael, ačkoli o Šechemu se mluví (Joz 8:30-35). Bibl.vyprávění jako by naznačovalo, že Izraelité tam přišli ve dnech Jozuových ne jako dobyvatelé, ale na základě dohody.

¹⁹ Z feministického úhlu pohledu je nutné poukázat na skutečnost, že v biblickém podání i ve většině komentářů Jákob s vyvražděním Šechemitů nesouhlasí ze sobeckých důvodů: bojí se odplaty, cítí se ohrožen. Soucít s nevinnými nemá v bibl.textu místo. Náznak jiného úhlu pohledu, totiž že by byla dotázána Dina, ona by se sňatkem souhlasila, a vraždění by tak tragicky mohlo zasáhnout do jejího života, není ani v Bibli, ani v komentářích. Viz. dále feministické komentáře, beletristická interpretace Anity Diamant.

²⁰ Louis Ginzberg, „The Legends of the Jews“, N.Y.1947, str.395- 400. (Následuje ještě smyšlený příběh války, kterou Jákobovi a jeho synům vyhlásili v pomstě okolní králové, ale Bůh pomohl Jákobovi vyhrát.)

²¹ Interpretaci uvádí „Encyclopaedia Judaica“, heslo „Dinah“, str. 55-56. Touto interpretací chtějí rabíni vyřešit problém Josefova smíšeného manželství: Josef, nejoblíbenější Jákobův syn a židovský hrdina, tak ve skutečnosti neměl za manželku Egyptanku, ale vlastní neteř. O postavě Asenat více viz. Alice Bach, „Women, Seduction

Bereishis uvádí názor **BT Bava Batra 15a**, podle kterého se Dina provdala za Joba a měla na něho dobrý vliv (na rozdíl od jeho biblické manželky).²²

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE

Všechny feministické interpretace především poukazují na fakt, že Dina v celém bibl.textu nepromluví ani slovo, a po neštěstí, které se jí přihodí, z děje zmizí. Nikdo se neptá na její názor, nikdo se nezabývá jejím dalším osudem.

Ellen Frankel²³ nechává své zvědavé „dcery“ ptát: „Proč toho víme tak málo o nebohé Dině?...Dina odpovídá: Protože v okamžiku mého narození mi bylo předurčeno, abych mlčela. V celé Tóře neřeknu jediné slovo. Když jsem se narodila, mé jméno nebylo vysvětleno tak jako jména mých bratrů. Když jsem byla znásilněna, můj křik nebyl slyšet. Když mí bratři vyjednávali s Chamorem o moji ruku, má přání nebyla brána v úvahu. A když můj otec Jákob zehnal svým dětem, mně nepožehnal. Proto jsem vyšla ven mezi kanaanské ženy: protože si mne nikdo doma nevšímal, šla jsem ven a hledala jsem pozornost jinde. Příliš pozdě jsem zjistila, že odmítání a nevšímavost nejsou jediná utrpení, která se mohou ženě přihodit...“

Midraš o Asenat je potom vzat za základ interpretace, která se snaží alespoň zachovat památku na Dinu v potomstvu: „Dině se narodila dcera Asenat. Ta se v dospělosti provdala za Josefa a porodila Efrajima a Menašeho, předky dvou izraelských kmenů. Tak je Dina požehnána hned dvakrát.“

Do kontextu deuteronomistického práva (jehož optikou je příběh Diny často nahlížen) zařazuje Dinino znásilnění **Carolyn Pressler**.²⁴ Upozorňuje, že je ahistorické mluvit o deuteronomistickém pohledu na znásilnění jako na právní kategorii sexuálního násilí: s jedinou výjimkou (5M25:11-12) tyto zákony nechápou sexuální násilí jako právní kategorii. Moderní legislativa říká, že znásilnění je trestným činem tehdy, když oběť – žena – nesouhlasí a je k sexu přinucena násilím. Deuteronomistické právo případný souhlas či nesouhlas ženy vůbec neřeší, maximálně v náznaku rozdílu trestu podle místa, kde se čin odehrál (ve městě „kdyby křičela, uslyšeli by ji – je vinna“, na poli „i kdyby křičela, neuslyšeli by ji – není vinna“). Předmětem zkoumání je vina či nevinnost ženy. Znásilnění je chápáno jako majetkový trestný čin, poškození majetku vlastníka ženy – otce, snoubence nebo manžela. Pokuta za znásilnění, tj. za poškození majetku, je placena otci – vlastníkovi: má tak nahradit jeho ekonomickou ztrátu. Za dceru, která není fyzickou pannou, dostane totiž od případného manžela zapláceno méně peněz než za fyzickou pannu. Pachatel se s dívkou musí oženit a nesmí se s ní rozvést (5M22:28-29).

Pokud otec dceru vydával za pannu a manžel po svatbě zjistí, že pannou není, může být taková žena odsouzena k trestu smrti ukamenováním.

Znásilněná žena je „poškozená“ („*desolated woman*“, hebr. „*šomema*“ – řečeno o Támar po Ammonově znásilnění) a je odsouzena k životu bez manželství, pokud se s ní násilník neožení

and Betrayal in Biblical Narrative“, Cambridge University Press 1997. Ta také uvádí midraš (Jalkut Berešit 146), který naopak trvá na egyptském původu Asenat: stala se manželkou Josefa na boží přání za odměnu proto, že jako svědek veřejně odhalila pravdu o Josefovi a Potifarově ženě – své matce. Za její výpověď ji Bůh odměnil mateřstvím dvou izraelských kmenů, Efrajima a Menaše.

²² K rehabilitaci negativního pohledu rabinů na Jobovu ženu viz. Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible“, str. 145-156.

²³ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.65-66.

²⁴ C.Pressler, „Sexual Violence and Deuteronomic Law“, str. 102-112, in: „The Feminist Companion to the Bible: A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, ed. Athalya Brenner, Sheffield Academic Press 1994. O dalším (talmudickém) vývoji zákonodárství trestního činu znásilnění viz. Judith Hauptmann, „Rabbinic Interpretation of Scripture“, str. 472-486, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods, Strategies.“ Sheffield Academic Press 1997.

nebo pokud ji stávající manžel vyžene. Tak je místo pachatele potrestána oběť hned několikrát: je odmítnuta, zavržena a žije bez rodiny. Pressler charakteristiku shrnuje slovy: „Skutečný přestupek Šechema není, že měl s Dínou sexuální styk bez jejího souhlasu, ale bez souhlasu jejího otce či bratrů. Oni kontrolují její sexualitu – jejich práva byla porušena. ...Ženská sexualita je v deuteronomistických textech mužským majetkem. Tyto texty popírají ženinu vůli, odmítají právo ženy na sexuální i fyzickou integritu a ignorují ženskou osobnost.“²⁵

Alice Laffey²⁶ poukazuje na fakt, že ač měl Jákob třináct dětí, stále se hovoří o „dvanácti Jákobových synech“: o jeho dceři se mluví pouze v souvislosti s tragickou událostí. Proč z Diny nevzešel žádný kmen? Je obětí jak Šechema, tak svých bratrů, kteří zmaří její sňatek a použijí ji jako omluvu pro svoji agresivitu, lačnost a touhu po vraždění. Zajímavý je vývoj Diny identity v biblickém textu, tj. způsob, jak je označována: nejprve je „dcerou Ley, kterou porodila Jákobovi“, potom „dcerou Jákoba“, dále „sestrou synů Jákobových“ a nakonec „jejich sestrou“. Takový popis sourozeneckého vztahu je v Bibli neobvyklý.²⁷

Nejrozsáhleji se tématu Diny věnuje **Helena Zlotnick**.²⁸ Nejprve se ptá, kdo byly ony „*banot haarec*“? V Bibli jsou cizí ženy symbolem zakázaného, zároveň ale zachyceny ve své veliké svobodě (Delíla, Jezebel, Atalja). Podle rabínů nebylo správné, že se Dina projevila svobodně a vyšla ven, ale stejně se chovaly i Rebeka a Ráchel a nikdo jim to nevyčítal. V Tóře není zákaz přátelství mezi ženami různých etnik (což je ovšem dáno tím, že je psána muži pro muže a přátelství a kontakty žen jsou mimo zorný úhel pozornosti autorů). Jestliže Jákob a jeho synové tvořili společnost, která očividně kladla veliký důraz na fyzické panství svých dcer, proč ji nikdo nedoprovázel? Lehkost činu a zranitelnost Diny je zářející. Každopádně ale její čin posloužil k odsouzení svobody pohybu a volby žen.

Zlotnick se vrací k posledním veršům předcházející kapitoly **1M33:18-20** „**Potom přišel Jákob cestou z Rovin aramských pokojně (salem) k městu Šekemu, které je v zemi kenaanské. Utábořil se před městem a od synů Chamóra, otce Škemova, koupil za sto kesit díl pole, na němž si postavil stan. I zřídil tam oltář a nazval jej El je Bůh Izraelův.**“ Jákob byl kočovníkem, hostem na cizím území. Vlastník půdy mu umožnil se usadit a koupit si pozemek. Řád pohostinnosti a vztahů mezi usedlým a kočovným obyvatelstvem byl pevně stanoven a pečlivě dodržován. Šlo o specifický svět výměny se zvláštními pravidly: pravidlem reciprocity (vzájemnosti, oplátky) a pravidlem dobrovolného spojení.²⁹ Jestliže Jákob vstoupil do Chamorovy země „v míru“, znamenalo to, že je připraven respektovat její zákony. Bylo to ekonomicky výhodné pro obě strany – zajišťovalo to účastníkům svobodu vyznání, možnou koupí půdy a tím vytvoření vztahu ochránce – klient, a případné otevření prostoru pro manželské strategie. Zde se setkávají dvě manželské strategie: 1. vyjednávané manželství,

²⁵ Tam, str.112. Ač ve skutečnosti 1M34 a zákony v 5M pocházejí od různých autorů a dělí je několik století, jsou zahrnuty do celku Bible a jako takové tvoří v očích rabínů kompaktní, související celek. V interpretacích Dinina příběhu, které byly podkladem pro vytváření náboženského práva – halachy, tj. podkladem pro konkrétní ovlivňování sociální reality židovských žen a mužů, byl příběh často nahlížen optikou deuteronomistických zákonů. Viz. také dále zařazení do kontextu doby (Helena Zlotnick).

²⁶ A.L.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.41-44

²⁷ Rabíni tento obrat („Šimeon a Levi, bratři Diny...“) komentují: „Měla jich sice více, ale tito dva se za ni postavili a pomstili ji. Stejně tak Mirjam je nazvána „sestrou Aronovou“(2M15:20), přestože byla i sestrou Mojžíšovou, protože to byl Áron, kdo se jí zastal (když ji Mojžíš potrestal).“ Midraš Berešit Rabba a odtud i Raši.

²⁸ H.Zlotnick, „Dinah’s Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity.“ University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002, zvláště str.33-48.

²⁹ Viz. „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, heslo „Kočovníci“, str. 187-188.

2.únos.³⁰ Únos (krádež) mohl být pro Šechema regulérním způsobem, jak získat nevěstu: šlo o formu předcházející vyjednávání, jakési „získání výhodné vyjednávací pozice“, když nyní byla Dina u něho v domě. „Šechemova vina byla v tom, že ...způsobil porušení jemné rovnováhy mužských vztahů, která podporovala složitou společenskou a ekonomickou rovnováhu moci mezi nomády a useláky.“

Chamor navrhuje vzájemné propojení prostřednictvím sňatků – ty by se mohly stát nástrojem míru a prosperity. A asimilace, samozřejmě, což byl pro Hebrejce hlavní problém. Chamor ovšem projevuje svoji velkorysost už tím, že se s nomády vůbec baví: mezi ním a Jákobem byl veliký společenský rozdíl. V příběhu není příliš reálné, že by si synové malého klanu kladli podmínky vůči bohatým a mocným domácím obyvatelům. Podle 5M22 má násilník zaplatit dívčinu otci a s dívkou se oženit. Šechem chtěl udělat obojí – stěžil mohl být obviněn. Zmíněný deuteronomistický zákon navíc neřeší etnickou ani náboženskou příslušnost dotyčného, tj. Šechemova odlišnost by neměla být překážkou. Navíc mišna Qiddušin 1:1 uznává sexuální styk jako jeden ze způsobů uzavření manželství.

Problémem může být otázka dědictví: protože v izraelské společnosti dědili pouze muži, kdyby manželem byl cizinec, majetek/území by přešlo do rukou cizinců. „Manželství mimo hranice patriarchálního rodu představují neřešitelný problém. Je nebezpečím pro rodovou (genealogickou) a náboženskou jednotu: proto jsou přijata drastická opatření, aby se situace vyřešila. Šechem musí zemřít, Dina mizí.“

Máme zde zárodek situace, kdy náboženské instituce zasahují do soukromé sféry. Manželství a sexuální vztahy se stávají nástrojem pro definování vlastenectví. Po návratu z exilu v 6.st.př. n.l. byl „vytvářen národ“: to jsou hlavní témata Ezry a Nechemji. Hlavními nástroji tohoto vytváření jsou čtení svatého textu před shromážděním a vymezení a následně hanobení „cizího jiného“ (**Ezra 9:2 „Tak se mísí svaté símě s národy země.“** *Wehit' arvu zera' haqodeš be-ammej haaracot*)³¹. Ezra odmítá roli žen jako zprostředkovatelek míru a prosperity (jak byly chápány např. Sabinky v Římě).

Na závěr znovu připomeňme beletristické zpracování příběhu Diny, knihu „**Červený stan**“ od **Anity Diamant**. Kniha je fikcí a literární fantazií, přesto si zaslouží pozornost pro přetváření tradice o Dině dnešními ženami. V knize k žádnému znásilnění nedojde: Dina a Šechem se potkají, když Dina pomáhá své tetě Ráchel při porodu v paláci Chamora, vládce Šechemu. Zamilují se do sebe a vezmou se, ovšem pod známou zlověstnou podmínkou Jákobových synů... Strašlivé a nesmyslné vraždění zničí Dinino štěstí: ona proklíná svého otce i bratry a utíká do Egypta. Tam se jí narodí syn, který se stane významným egyptským úředníkem. Dina se stane uznávanou a vyhledávanou porodní bábou a ve zralém věku potká novou lásku, truhláře Beníu. Velice působivě je popsána Dinina návštěva u své rodiny po mnoha letech od tragédie: biblistovi, uvyklému na oslavné texty na praotce a jejich syny, je předestřen neobvyklý obraz strhaných, svědomím pronásledovaných mužů, jednoduchých a v porovnání s okolními etnickými a náboženskými skupinami primitivních kočovníků.

Kniha má silný léčivý efekt: ocitujme s úctou k její hrdince závěrečná slova:

„Sedí-li člověk na břehu řeky, vidí pouze nepatrnou část hladiny. Přesto je voda před jeho očima důkazem nepoznatelných hloubek. Moje srdce přetéká díky za laskavost, kterou jste mi prokázali tím, že jste seděli na břehu téhle řeky a naslouchali ozvěně mého jména. Požehnány

³⁰ Viz. O.Stehlík „Ugaritské náboženské texty“, str.183, pozn. 55: „...V mnoha kulturách je možné uzavřít sňatek dvěma způsoby: koupí nevěsty, nebo jejím únosem.“

³¹ Zajímavé je, že hebr. „hit' arvu“ je zde mluvčím („předák“) chápáno ve významu negativního etnického misení. Ve 2M12:38 mělo slovo od téhož kořene „'erev“ význam pozitivně chápaného „multietnického složení egyptské generace“ (Zlotnick str.186, pozn. 7) Zlotnick se bibl. zákony proti smíšeným manželstvím rozsáhle zabývá.: v Tóře jde o 2M34:15-16 a 5M7:3-4.

budiž vaše oči a vaše děti. Požehnána budiž země pod vámi. Ať půjdete kamkoli, budu vás provázet. Sela.“³²

SHRNUTÍ:

Dina, přes svoji mlčenlivou přítomnost, zcela žensky – totiž svým tělem a svojí vášní – dá do pohybu události, a proto je nejdůležitější postavou celého vyprávění. Jestliže naši mysl zatemní hněv, touha po pomstě a agresivita, staneme se otroky tohoto hněvu. Z dějin Židů (i křesťanů a muslimů) víme, že právě ideologie tzv. čistoty – nedotknutelnosti a vyvolenosti, syndrom jediné pravdy, způsobili a působí v náboženstvích nejvíce zla a utrpení.

Dina svým osudem „SODÍ, ODSUZUJE“: je tichou výčitkou, zlým svědomím těch, kdo svůj zlý pud promítají na Boha a činí Ho zodpovědným za zlo páchané lidmi. Skutečné. Božství nikdy nepožaduje vraždu.

³² Anita Diamant, „Červený stan“, str.326.

5. TÁMAR, JUDOVA SNACHA

ÚVOD:

Támar, Judova snacha, je v rabínské tradici spojena s tématem levirátu (*jibbum*) a nekonvenčního způsobu naplnění své povinnosti porodit zemřelým manželům syny. V komentářích rabíni cítí jako nutné upravit její pravděpodobně kanaanský původ, incestní spojení s tchánem a míru její svobodné vůle. Ve feministických interpretacích se zdůrazňuje především její rozhodnost, odvaha a otevřený přístup k sexualitě.

BIBLE A MIMOBIBLICKÁ LITERATURA:

Příběh Támar, manželky a následně vdovy dvou Judových synů, se nalézá v **1M38**. V bibl.textu je tato Támar zmíněna ještě dvakrát: v **Rut 4:12** v kontextu významného „matrilinéárního“ požehnání Bóazovi „...**Necht' je tvůj dům skrze potomstvo, které ti dá Hospodin z této dívky, jako dům Peresa, jehož Támar porodila Judovi.**“ Tím je naznačena důležitost Támar pro syny Izraele: je jednou z matek v linii rodu krále Davida. V tomto významu je zmíněna i v **1Par 2:4** v rodokmenu krále.

Téma důležité pro příběh Támar, totiž levirátní sňatek (*jibbum*), je právně ustanoveno v **5M25:5-10**: Jestliže zemře muž, aniž stačil s manželkou zplodit syna, vdova si vezme svého švagra. Dítě narozené ze svazku bude považováno za potomka zemřelého manžela. Jestliže si bratr nebude chtít švagrovou vzít za ženu, provede se obřad „*chaliza*“: rituálním potupným obřadem - udeřením do tváře střevicem a plivnutím – bude závazku zproštěn.

Levirát ve své době nebyl novinkou: ve starověku bylo toto sociální zajištění bezdětné vdovy běžné.¹ Dokonce v některých starověkých kulturách si ženu mohl vzít jak bratr zemřelého, tak jeho otec, tj. tchán ženy: bibl.příběh je pravděpodobně ohlasem těchto zákonů.²

Z mimobiblické literatury s tématem příběhu Támar rezonuje příběh Sáry, dcery Reúelovy, z knihy **Tobijáš** (viz. zvláště **kap.3** a **kap. 8:1-9**). Ctnostná dívka Sára je provdána, ale o svatební noci novomanžel zemře. Tak se stane sedmkrát. Sára tím získá pověst ženy, která své muže zabíjí: **Tob 3:8** „**Ty své muže zabíjíš! Byla jsi provdána už za sedm mužů a po žádném z nich nemáš jméno...**“ Sára je nešťastná, modlí se k Bohu a ten pošle svého anděla Refáela, aby vedl Tóbitova syna Tóbijáše. Tóbijáš se se Sárou ožení, o svatební noci pomocí kouře z vnitřností ryby vyžene démona Asmodaje, který ženichy zabíjel, do Egypta (!), a dívku tak osvobodí.

Důležitý je zde onen motiv ženy zabíjející své muže: to bylo časté obvinění několikanásobných vdov. Rabíni věřili, že právě žena je prostřednictvím magických sil zodpovědná za smrt svých manželů, a proto byly takové vdovy nazývány „*qatlanit*“, tj. „vražedná (manželka)“.³ To také vysvětluje Judův strach dát Támar za muže svého nejmladšího syna.

¹ „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, str.209. Cílem je nejen sociální zajištění vdovy, ale také zajištění kontinuity rodu zemřelého. Původně šlo o mužského potomka, rabínská interpretace rozšířila slovo „syn“ na „dítě“ u těch, kdo zemřeli zcela bezdětní. Jde o zákon protikladný k zákazu příbuzenských sňatků (3M18:16 a 20:21).

² Tak např. asyrské zákony (Middle Assyrian Laws), kde má také právní pojem „nezajištěné vdovy“ svůj původ. „Encyclopaedia Judaica“, heslo „Widow“, str.487-495. Hebr. „*almana*“ - neoznačuje jednoduše ženu, jejíž manžel zemřel, ale ženu, která už byla jednou provdána a nyní nemá žádnou finanční podporu, a proto potřebuje zvláštní ochranu zákona. Jsou vdovy, které do této kategorie „*almana*“ nespadají, neboť se mohou spolehnout na podporu nového manžela, dospělého syna či tchána (např. Abigajil, Batšeba).

³ Konceptem „*qatlanit*“ se více zabývá A.Grossman, „*Pious and Rebellious*“, kap. „*The Widow and the „Murderous Wife*“, str.253-272. Uvádí také talmudická odůvodnění, proč si takovou manželku nebrat, a upozorňuje, že neexistuje opačný koncept, tj. „*qatlan*“ – „vražedný manžel“. Uvádí také mystické odůvodnění:

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Juda se oženil s kanaanskou ženou a měl s ní tři syny. Když dospěl prvorozený, oženil ho s dívkou Támar. (V textu není řečeno, jakého byla etnického původu, ale vzhledem k tomu, že v rodině jiné dívky než Dina nebyly a do aramského rodiště se Juda nevydal, předpokládáme, že šlo také o Kanaanku.) **1M38:7 „Judův prvorozený Er však byl v očích Hospodinových zlý, a proto jej Hospodin usmrtil.“** Raši⁴ se ptá: „Jak byl zlý? Podle rabinů spáchal stejný čin jako Onan, tj. „vypouštěl semeno na zem“ (*mašchit zar'ó*, v.9). Podle Jevamot 34b to Er dělal proto, aby Támar nepočala a její krása tak zůstala nedotknutá (*kdei še-lo tit'abber wejakkchiš joffah*).“ Rabíni se při této interpretaci odvolávají na částici *gam* – „také“ ve v.10: „**také jeho (*gam oto*) usmrtil**“ o Onanovi. Již Erovým zločinem proti Bohu tedy bylo neplnění příkazu *pru u-rwu*. Stejně tak usmrtil Hospodin mladšího bratra Ónana. Nejmladšího bratra Šelu se již Juda zdráhal Támar dát – **1M38:11b „...Jen aby také on nezemřel jako jeho bratři!“** Dle Rašiho si to řekl pro sebe: nikdy neměl v úmyslu Šelu s Támar oženit, neboť (Raši cituje Ketubbot 43b) „Ona je jistě z těch žen, u nichž se dá předpokládat, že usmrcují mladé muže, za které se provdají.“ Juda poslal Támar k otci do rodného domu a slíbil jí, že jí Šelu dá, až ten dospěje. Když ale dospěl, Juda se ke slíbenému sňatku neměl.

Jeho kanaanská manželka zemřela, a on se – po období smutku – vydal „za stříhači ovcí do Timny“. Támar to bylo oznámení, a ona se odhodlala k činu. **1M38:14 „Tu odložila vdovské šaty, zastřela se rouškou, zahalila se a posadila se při vstupu do Ejnajimu, který je u cesty do Timny. ...“** Odložila šaty, které určovaly její statut vdovy, a nasadila si závoj, znak nevěstek. Raši se věnuje místu se zajímavým názvem „Petach Enajim“, dosl. „otevření očí“, nebo „vchod do Ejnajim“ (tak rab. „na místě, kde se jde do Ejnajim“). „Je to rozcestí na cestě do Timny, neboť je nutné „otevřít oči“, abychom věděli, kudy dál.“ (Nevěstky sedávaly na rozcestí, proto si také Juda myslel, že je nevěstka - *zona*). Podle Rašiho porušila Támar pravidla proto, že toužila mít z Judy syny (a zachovat tak rod svých zemřelých manželů).

1M38:16 ek. „Obrátil se k ní, sedící při cestě, a řekl: „Dovol prosím, abych k tobě vešel.“ Nevěděl totiž, že je to jeho snacha....“ (hebr. „*Wa-jjet eleha el-haderech ...*“, dosl. sešel ze své cesty a šel na cestu, při které seděla ona. Tak to také upřesňuje Raši.)

Berešit Rabba k tomu říká: „...Řekl rabi Jochanan: Sám Svatý Budiž Požehán ho požádal, aby přestoupil (příkázání) a smilnil. Poslal posla, který má na starosti probouzet sexuální touhu, a ten Judovi řekl: Kam jdeš, Judo? A odkud povstávají králové? A odkud povstávají vykupitelé? (A přinutil ho, aby) „**sešel ze své cesty k ní**“ (*wa-jjet eleha*). Juda tak učinil proti své vůli (*'al korcho*), věděl, že to není dobré.“⁵

Támar souhlasila, že mu poslouží jako nevěstka, ale žádala zástavu, než jí pošle slíbenou odměnu: „...**Své pečtidlo se šňůrkou a hůl, kterou máš v ruce.**“ (**1M38:18 „*chotamcha u-filecha u-mattcha*“**). Raši cituje Targum Onqelos, který předměty překládá jako „pečetní

Sefer Zohar píše, že dle gilgul – učení o převtělování duší - je smrt druhého manžela způsobena stálou přítomností ducha prvního manžela, který přebývá v manželce a odmítá ji opustit. Podle kabaly by se vdova neměla znovu provdat (s výjimkou jibbum), protože Bohem je nám přisouzen pouze jeden partner.

Grossman se rozsáhle věnuje i historicky doloženému provádění příkazu jibbum: uvádí nejen rabínské úpravy bibl.zákona, ale i praktické problémy (právně jde o povolenou polygamii, dochází ke středu s taqana rabi Geršoma zakazujícím polygamii) a mystické odůvodnění (Sefer Zohar: dle učení o převtělování duší je nutné, aby se zemřelý muž znovu narodil a splnil *micwu pru u-rwu*. Jeho duše se proto vtělí do dítěte jeho manželky a bratra. Jestliže k levirátnímu sňatku nedojde, duše bloudí po světě a nenachází spočinutí.) Tam, kap. „Monogamy and Polygamy“, str.68-101.

⁴ „Chumash with Rashi...“, str.185-190, Theodor and Albeck, „Midrash Bereshit Rabba“ str.1042-3.

⁵ Interpretace tak Judu, jednoho z předních kladných osobností Bible, zbavuje odpovědnosti, a celý záměr připisuje Bohu. Sloveso „povstat“- *kořen ajin-mem-dalet*, kmen *qal* (stát, postavit se, povstat), tvar participium aktivní plurál. Ad. sloveso stejného kořene, ale kmene *hi'*il používá Raši ve významu „narodit se z ní, z něho“.

prsten a plášť“. **Berešit Rabba**: „Byla ozářena duchem proctví (*nicneca bah ruach ha-qodeš*): „*Chotamcha*“, to je Království (*ha-malchut*), podle Jer 22:24, „*ptilecha*“ –to je *Sanhedrin*, podle 4M15:38, a „*mattecha*“, to je Král nebes (*melech ha-šamajim*), podle Ž 110:2.“ Juda souhlasí, předměty Tamar dá a „vejde k ní“. Tamar otěhotní. Když později Juda po svém příteli pošle slíbenou odměnu, nikde „nevěstku“ nenalezli. Přítel se vyptává: **1M38:21 „Kde je ta kněžka, která byla v Énajimu u cesty?“ Odpověděli: „Žádná kněžka zde nebyla.“** (hebr. *qdeša*, rab. i kral. mají stále „nevěstka“, tj. překládají tak jak „zona“, tak „*qdeša*“, ek. se snaží rozlišit a překládá „kněžka“).⁶ Tak Juda „nevěstku“ již nenašel a nedostal předměty, které jí dal do zástavy.

Za tři měsíce mu lidé oznámili, že Tamar je těhotná. Juda se rozzlobí a přikáže, aby byla upálena. **1M38:25 „Když už ji vedli, poslala svému tchánovi vzkaz: „Jsem těhotná s mužem, jemuž patří tyhle věci.“ A dodala: „Pohled' jen pozorně , či je toto pečetidlo, šňůrka a hůl!“** Raši říká: „Oceňme, že veřejně nepronesla jeho jméno. Odtud odvozuje Sota 10b přísloví: Raději by měl člověk skočit do ohnivé pece⁷ než uvést svého bližního veřejně do hanby.“ A „**pohled' jen pozorně**“ (hebr. *hakker-na* , konstrukce podobná Judově žádosti „*hava na*“, „dovol mi, prosím...(abych k tobě vešel)“) znamená: Uvědom si, prosím, že bys zabil tři životy!“

1M38:26 „Juda si je pozorně prohlédl a řekl: „Je spravedlivější než já (*cadqa mimmenni*), nedal jsem ji svému synu Šelovi.“ Raši: „Naši učitelé, jejich památka budiž pozhnána, říkají, že to znamená: sama *Bat Qol* (hlas z nebes) se ozvala a řekla to slovo: „*Mimmenni*, tj. ode Mne (od Boha) a mým přičiněním se tyto věci odehrály, neboť v tchánově domě Tamar prokázala, že je skromnou ženou, a proto jsem rozhodl, že z ní se narodí králové, a rozhodl jsem, že v Izraeli povstanou králové z kmene Juda.““ „...**A už k ní nikdy nevešel.**“ (hebr. *we-lo jasaf od le-da'attah*, rab. „A více s ní neobcovoal.“, dosl. lze přeložit jak „a už ji nikdy dále nepoznal“, tj. poznání v sexuálním smyslu, nebo naopak „už nikdy nepřestal ji poznávat“.) Tak také Raši: „Lze chápat v obou významech...“ O porodu Tamar Raši hovoří více ve verši o porodu Rebečky, viz. kap.3: dvojčata se narodila předčasně (nenaplnily se dny Tamar), ale oba chlupci byli spravedliví (plné psaní slova „*teomim*“ – dvojčata).

Interpretace v **Ceena u-reena**⁸ začínají již prvním veršem, ve kterém je řečeno, že „**Juda odešel od svých bratrů**“ (**1M38:1**, hebr. *Wa-jered Jehuda me-et echaw*, dosl. „Sestoupil Juda od svých bratrů.“) „Bratři viděli zármutek svého otce (nad smrtí Josefa) a sesadili Judu z pozice vedoucího bratra. Proto Juda odešel, oženil se s dcerou obchodníka a měl tři syny. Nejstarší Er plýtvá semenem, protože chtěl zachovat krásu své ženy. Proto ho Bůh zabil: z toho se učíme, že ten, kdo plýtvá semenem, bude zabit. To byl hřích generace potopy.

...Jak to, že Juda Tamar nepoznal? Totiž ona i doma chodila zahalená, takže nevěděl, jak vypadá. Byla totiž velice ctnostná. Z toho se učíme, že člověk by měl rozeznat, jak vypadají jeho vlastní příbuzní, aby se vyhnul hříchu s nimi.⁹

Tamar chtěla po Judovi pečeti prsten, hůl a *talit* s *cicijot* (modlitební plášť s trásněmi): doufala totiž, že když si ho bude sundávat, *cicijot* se otrou o jeho tvář a poslouží mu jako připomínka *micwoť*. To už se jednou stalo: Kdysi dal muž prostitutce čtyři sta guldenů, ale když se k ní přiblížil, jeho trásně mu spadly do tváře, a on ji ponechal, aniž s ní zhřešil. Tamar

⁶ Ve verši 15 je pro nevěstku použito slovo „zona“: jde o označení profánní prostitutky. V hebr. má slovo pejorativní nádech. Ve verši 21 se dvakrát objevuje slovo „*qdeša*“ od kořene „svatý, svatost“ q-d-š. V Bibli se jméno tradičně chápe jako označení posvátné prostitutky, tj. kněžky z chrámů cizích kultů, ve kterých se prováděla sakrální prostituce. Viz. dále feministické interpretace Ann Belford Ulanov. K tématu posvátné prostituce se vrátíme v části III.

⁷ Narážka na trest upálení, kterým chtěl Juda Tamar potrestat.

⁸ „The Weekly Midrash. Vol. I. Tze' nah ure' nah.“, str.188-191.

⁹ Viz. „Midrash Bereshit Rabba“, str.1041-2.

si ty věci vzala, aby ukázala, že jejím záměrem nebylo prodat se jako prostitutka. Tak jako se zbožná žena vdává s chupou - svatebním baldachýnem a je zasnoubena, vzala si prsten jako znamení zasnub. hůl jako tyč držící chupu a *talit s cicijot* jako chupu. V Německu je dodnes zvykem dělat chupu z talitu. Juda jí to dal a potom s ní měl sexuální styk. Ona otěhotněla. **Verš 18** „*Wa-tahar lo*“ (dosl. „Otěhotněla jemu, pro něho...“) říká, že její děti byly stejně spravedlivé jako on. **Verš 26** „*Cadqa mimmenni*...“ znamená „Je spravedlivá, to ode mne je těhotná...“. ...Protože byla ctnostná v domě svého tchána, narodí se z ní králové.

Ramban říká: „*Cadqa mimmenni*“ – znamená, že jeho záměrem bylo naplnit micwu levirátu. Tehdy se jakýkoliv příbuzný mohl oženit s vdovou bezdětného muže, dokonce i její tchán. Stejně to říká Chizkuni. Proto nebyl Juda upálen pro styk se snachou: ona neměla děti a on se s ní mohl oženit, aby zachoval synovo jméno. Chizkuni dále říká: Tamar byla stále panna, a proto vlastně nebyla manželkou jeho synů. Proto se s ní mohl oženit. Jiné vysvětlení: Tamar byla spravedlivější, protože chtěla mít děti. Bála se, že Šela se bude chovat stejně jako jeho bratři, a ona zůstane bezdětná...“

Spojení Judy a Tamar zmiňuje také **Elie Munk**: přestože hlavním tématem jeho výkladu k sidfe „Vajera“ je incest Lota a jeho dcer.¹⁰ Upozorňuje, že davidovská dynastie (ze které má vzejít Mesiáš) pochází z incestního spojení Judy a Tamar, navíc Rut (Davidova prababička, jejíž manžel Bóaz pocházel z linie Peresa, syna Judy a Tamar) byla Moabitka, tj. pocházela z národa, jehož původ je Biblií odvozen od incestního spojení Lota a jeho dcery. „Můžeme proto s jistotou předpokládat, že budoucímu Vykupiteli lidstva bude v žilách kolovat i kapka incestem znečištěné krve stejně jako krve nežidovské. Bude tomu tak proto, aby Vykupitel pochopil duše všech lidských bytostí, aby sdílel jejich slabost i sílu, aby svými činy a slovy nalezl cestu k jejich srdci a přivedl je k Bohu.“

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ellen Frankel nechává mluvit biblické hrdinky:¹¹

„Zatímco Ezau je odsuzován za to, že si vzal cizí – kanaanské manželky (např. 1M26:35), Juda – předek davidovské dynastie – se oženil s „**dcrou kanaanského muže**“ (1M38:2) a nikdo mu to nevyčítá. Copak se něco v postoji ke sňatkům změnilo? Šibalka (*the Trickster*) Tamar odpovídá: „Odpověď leží ve mně a v roli, která mi byla přisouzena v božím plánu. Byla jsem to já, a nikoliv Judova kanaanská manželka, kdo porodil dědice jeho rodu.“ Naše dcery se ptají: „Ale kdo jsi ty – Hebrejka nebo Kanaanka?“ Tamar vysvětluje: „Tóra o mém původu nemluví. Ale já předkládám své skutky jako záruku své příslušnosti (k lidu Izraele).“ O Judově strachu provdat Tamar za Šelu „rebelka Lilit“ říká: „Jak je to pro muže typické, podezřívát nás z démonických schopností a čarodějnictví, zvláště když jsme moudré a schopné!“ Tamar říká: „Přitom je v Tóře jasně řečeno, že to byl Bůh, kdo syny usmrtil! Až teprve já jsem mu ukázala, že on sám je vinným účastníkem plánu...Bylo pro něho těžké přijmout svoji roli, zvláště když ji napsal někdo jiný.“

Tamar dodává: „Znala jsem dostatečně dobře zákony, abych je použila k vyššímu účelu (totiž zachování rodu svého muže). A znala jsem svého tchána natolik, abych mohla tušit, co udělá po smrti své ženy: bude hledat sexuální uspokojení s jinou kanaanskou ženou.“ Ačkoliv je hrob jeho manželky ještě čerstvý, Juda neváhá zaplést se s prostitutkou. Co je to za muže?!? Tamar odpovídá: „Odhalila jsem Judův povrchní zármutek svojí ironickou hrou se závoji. Když jsem byla zahalena jako vdova po jeho synovi, neviděl mne, poslal mne pryč a nevěšmal si mého právoplatného požadavku provdat se za Šelu. Ale když jsem se dobrovolně skryla za závoj (nevěstky), všiml si mne a nevědomky naplnil svoji povinnost vykupitele svého syna.“

¹⁰ Elie Munk, Sidra na tento měsíc, „Vajera“, Roš chodeš 11/58, str.4-5. Překlad L.Pavlát.

¹¹ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.74-79.

K předmětům, které Juda dal Tamar do zástavy, je řečeno: „Na starověkém Předním Východě mužovo pečetidlo a šňůrka znamenali jeho slovo a představovali jeho zástavu, průkaz totožnosti i plnou moc najednou. Naše dcery se proto ptají: „To pro něho sex znamenal tak moc (že za něj dal tolik v zástavu před zaplacením), nebo pro něho jeho jméno znamenalo tak málo?!?“ Tamar odpovídá: „Považovala jsem celou tuto epizodu za konečnou zkoušku Judova charakteru. Nedodržel povinnost levirátu a poslal mne v hanbě do otcova domu: nyní jsem to byla já, kdo ho nechal v úzkých, beze znaků identity. Od této chvíle jsem se stala právoplatnou ženou rodu (*the family birthright passed to me*) – matkou Judova dědice.“

Když ve verši **1M38:23** říká příteli: „...**At' si to nechá, jen když nebudeme v opovržení!**“, nebyl to jeho strach z hanby, že byl s prostitutkou: vždyť jeho přítel se veřejně ptal „Kde je tak kněžka...?“ Bylo však zahanbeno jeho ego, když si uvědomil, že byl okraden ženou, navíc prostitutkou!“...

A jak mohl být Juda tak krutý, že přikázal zabít svoji snachu poté, co se zjistilo, že je těhotná?!? Brurja říká: „Tóra se zde vysmívá dvojímu posuzování...Juda sám bez váhání vydá své nejcennější bohatství pro chvilku fyzické rozkoše, ale je rozzuřen, když jeho ovdovělá snacha otěhotní.“ Matka Ráchel dodává: „Stejně se zachoval Jákob, když neopatrně prokrel zloděje Lábanových model a neuvědomil si, že jsem to byla já. Stejně tak Jefta slíbil obětovat první, co ho přivítá po návratu z vítězné války, a stejně tak Juda odsoudí Tamar a neuvědomí si, že ona je jeho milenkou a matkou jeho dítěte a dědice. V tomto případě je od své nerozvážnosti zachráněn Tamařinou předvídavostí: já ani Jeftova dcera jsme neměli možnost se na to připravit.“

Také **Alice Laffey**¹² zdůrazňuje Tamařinu odvahu a chytrkost: ona sama si vybrala čas, místo i okolnosti svého činu. Je spravedlivější než Juda.

Zajímavou interpretaci uvádí **Alice Bach**.¹³ Upozorňuje, že příběh je vložen nikoliv do „josefovského“, ale do „jákovského cyklu vyprávění“. Porovnává čin, tj. svedení muže ženou, a jeho hodnocení v **1M38 a 1M39**: v obou příbězích je sex iniciován ženou, ale zatímco Tamařin čin je přijatý jako „vhodné svedení“, čin Potifarovy manželky (Bach jí dává jméno podle románu Thomase Manna „Josef a bratři jeho“ – Mut-em-enet) je odsouzen jako násilný a nemravný. Zatímco Tamar využívá mužskou plodící sílu (*energy*), aby získala syna, tj. její cíl je přijatelný a vhodný, Mut-em-enet je hnána sexuální touhou a odmítá být svázána společenskými pravidly. Opouští manžela, touží po mužské plodivé síle samotné. Bach cituje komentář midraše Berešit Rabba¹⁴, ve kterém rabi Šmuel ben Nachman vysvětluje, proč jsou příběhy obou žen v Bibli zařazeny za sebou: „ To nás učí, že OBA činy byly vedeny čistými úmysly. Neboť rabi Jošua ben Levi řekl: Potifarova manželka studovala svůj horoskop a viděla, že se jí má narodit Josefovo dítě, ale nevěděla, zda se má narodit jí, nebo její dceři. Jak je psáno (**Izajáš 47:13**) „**Jen at' se postaví a zachrání tě ti, kdo pozorují nebesa, kdo zírají na hvězdy, kdo při novoluní uvádějí ve známost, co by tě mohlo potkat.**“ (*modi'in le-chodašim me-ašer javou alajich*, dosl. „ (něco) z toho, co se ti má stát“) Rabi Avin upozorňuje: Je řečeno „něco z toho“, nikoliv „všechno, co se má stát“. (Tj. záměr Potifarovy manželky nebyl zase až tak hříšný, ale špatně si vyložila svůj horoskop. Josefovi synové se měli narodit nikoliv jí, ale její dceři.)

¹² A.L.Laffey. „An Introduction to the Old Testament...“, str.44-46.

¹³ A.Bach. „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, v kapitole příhodně nazvané „A Woman on top of the Situation: The Appropriate Seduction in Genesis 38“, str.62-65.

¹⁴ Theodor and Albeck. „Midrash Bereshit Rabba“, str.1031 – paraša 85. Tento midraš je k Potifarově manželce laskavější. V jeho pozadí stojí rabínský názor, že Asenat, budoucí Josefova manželka a matka jejich synů, byla dcerou Potifery a jeho manželky – té, která se Josefa pokoušela svést.

A zmiňme také zajímavý přístup protestantské teoložky a analytické psycholožky **Ann Belford Ulanov**.¹⁵ Její kniha sleduje a vykládá osud čtyř žen: jediných žen, které jsou zmíněny v Ježíšově rodokmenu. (Ježíšovy rodokmeny známe dva: **Matouš 1:2-17** a **Lukáš 3:23-38**, ale ženy jsou zmíněny pouze v evangeliu Matoušově.) Jako první je zmíněna Tamar (v.3 „...**Juda (měl) Fářese a Záru z Támary**...“ Dále jsou zmíněny Rachab, Rút a „žena Uriášova“, tj. Batšeba).

Ulanov vychází z velmi pravděpodobného předpokladu, že Tamar byla kanaanská žena, a interpretuje ji jako cizinku – příslušnici (doznívající) matriarchální kultury, uctívající přírodu a její cykly plodnosti. V takové kultuře je duch chápán jako druhotný, jako pouhý prostředek „k osetí tajemných hlubin Velké matky“. Analogicky muž je chápán především jako dárcem semene. Sňatek s Judovými syny představoval dle Ulanov střet mezi patriarchální a matriarchální orientací. „Jahve chce sexuálního ducha usměrnit, aby proudil do rodiny, rodokmenu a budoucích dějin Izraele. Sexualita má být pevně spjata s duchovností. Ale přírodní náboženství pohlíží na sexualitu docela jinak: jako na božskou sílu samu o sobě....Jahve stojí nad sexuálními božstvy, nevyznačuje se ani mužskými, ani ženskými rysy. Není to Bůh mužského rodu, který potřebuje bohyni ženského rodu jako manželku.“ Jahve je obrazem původce, zcela transcendentního Boha, který tvoří svět a všechno, co je v něm, včetně sexuality a lidské reprodukce, svou vůlí a slovem. (Připomeňme, že v křesťanství se Bůh stává otcem Ježíše prostřednictvím vtělení ducha, „slovem“, nikoliv pohlavním aktem.) Tamar je upnutá k mateřství: její sexualita je spojena s plodností.

V jejím příběhu se objevuje motiv té, která zabíjí své milence: jde o prastarý děs z ženy jako z cizí bytosti, strach ze vstoupení do ženy, z pohlcení její vaginou. Všichni jsme na ženě – matce závislí: připomeňme bezmoc dítěte. Po narození dětí, které zplodil, odmítá Juda do Tamar vstoupit. „Tato cizí žena vnáší do Ježíšova rodokmenu hluboce zakořeněnou hrozbu a vyvolává nevědomý děs ze ženské sexuality. ...V pokřivené judeokřesťanské tradici byla vize spojení sexuálního a duchovního často pohřbívána pod nánosem moralizujících příkazů a zákazů, takže mnozí z nás přicházejí o radost a posvátnou vážnost odevzdání se druhému. ...Když vzpomínáme na Tamar, vzpomínáme na prapůvodní moc ženské sexuality, a zároveň na nerozlučný vztah sexuality a spirituality v rodokmenu Toho, jenž přinesl spásu. Mnohé ženy nedosahují sexuální extáze, protože si nechtějí s plným vědomím připustit velikou sílu této duchovní roviny své sexuality.“

Podle Ulanov, Juda - jeho postoj a chování - představuje ponižující kategorizaci ženy: je tu od toho, aby mu posloužila.¹⁶

Přístup Ulanov je křesťanský: jejím cílem je poukázat na spřízněnost Marie a Ježíše s biblickými pramatkami a jejich opomíjenými či odsuzovanými skutky a činy. Jde vesměs o skutky spjaté s tělem a sexualitou: incest, prostituce, cizoložství, opuštění vlastního společenství a začlenění do nové komunity, to vše spojené s klamem a zradou. Tato témata nejsou oficiální věroukou příliš vítána, kazatelé je raději obcházejí. Ale v Bibli mají svoji úlohu a velikou cenu: tyto ženy „...se vyznačují troufalostí, horoucí oddaností, iniciativou, odhodlaností a vytrvalostí...Vyvádějí na povrch to, co se zpravidla skrývá v temnějších aspektech femininna. Učí nás, že skrytá stinná strana je v životě ducha stejně důležitá jako

¹⁵ A.Belford Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“. One Woman Press 2003, kap. „Tamar“, str.25-37.

¹⁶ Na tomto místě vkládá velice příhodně známý výrok Carla Gustava Junga: „Většina mužů na současné kulturní úrovni nikdy nepostoupí za mateřský význam ženy, a tudíž se anima málokdy vyvine nad infantilní, primitivní úroveň prostitutky. Proto je prostituce jedním z hlavních vedlejších produktů civilizovaného manželství.“ Tento citát uvádí také Nancy Qualls-Corbettová. „Posvátná prostitutka: Věčný aspekt ženství“, str.102. Interpretaci, že Tamar je představitelkou kultury uctívající ženské Božství a posvátnost sexuality, nahrává dvojí použití slov „qdeša“, tradičně překládané jako „posvátná chrámová prostitutka“. Deuteronomistické právo proti sakrální prostituci horlivě brojí a zakazuje ji. Hennie J.Marsman ale ve své práci „Women in Ugarit and Israel...“, str.615.upozorňuje, že současný překlad a interpretace hebr.slov „qdeša, qadeš“ je již odlišná. Viz. dále III.část.

snáze přijatelné ctností, že závislost na Bohu neznamená slepou, trpnou poddanost, ale že spíše máme plně imaginativně využít vše, co nám Bůh dává, a nabídnout to vše zase zpátky Bohu. Bůh využívá všeho, aby nás dovedl ke středu našeho bytí. Není omezen lidskými pravidly o tom, co je dobré a správné, ale je přítomen i v tom, co je špatné a nesprávné, a pracuje pro vykoupení.“

SHRNUTÍ:

Támar je pravděpodobně cizinkou v nejprestižnějším rodokmenu lidu Izraele. Stává se matkou netradičním způsobem: otevírá otázku „správné“ či „nesprávné“ sexuality, ženské síly a odvahy použít své svůdnosti a svého těla. Postava Judy vedle ní nestojí v příliš příznivém světle: veškerá jeho snaha o kontrolu ženy se kvůli jeho vlastní slabosti míjí účinkem.

6. MOJŽÍŠOVY ŽENY: PORODNÍ BÁBY, MATKA, SESTRA A EGYPTSKÁ PRINCEZNA

ÚVOD:

Rabínské komentáře si všimají především faktu, že Izraelité byli faraonovými nařízeními zasaženi na nejcitlivějším místě: v plnění příkazu „plodte se a množte se“. To představovalo skutečné ohrožení lidu. Feministické interpretace si všimají především skutečnosti, že kdyby se v Egyptě statečné ženy nepostavily faraonovu příkazu, nenarodil by se Mojžíš, nebyl by zachráněn a nemohl by ani zachránit syny Izraele. Historie by skončila ještě dříve než začala.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Z Bible se dozvídáme, že Izraelitům se v Egyptě dobře dařilo a bylo jich stále více. Raši¹ cituje midraš Tanchuma, podle kterého se „při jednom porodu narodilo šest dětí“. Nový faraon se ale „populační exploze“ zalekl a přikázal, aby byli Izraelité zotročováni a sužováni těžkou prací. A co víc: **2M1:15-16 „Egyptský král poručil hebrejským porodním bábám (la-mejaldot) , z nichž jedna se jmenovala Šifra a druhá Púa: „Když budete pomáhat Hebrejkám při porodu (be-jalldochen) a při slehnutí zjistíte(u-r'iten 'al-haavanim, dosl.“a uvidíte nad kameny“), že to je syn, usmrťte jej, bude-li to dcera, ať si je naživu.“** Raši říká: „Šifra, to byla Jochebed (Mojžíšova matka). Měla toto další jméno proto, že vždy po porodu se o dítě starala, aby bylo zdravé (mešapperet).² A Pua, to byla Mirjam (Mojžíšova sestra). Jmenovala se tak proto, že volala (po'á) a mluvila a pobrukovala, aby ukonejšila dítě, jak to ženy dělají.“ K výrazu „nad kameny“ Raši říká: „To je porodní stolička pro ženy při porodu. V Písmu se jí říká „mašber“.“ A k podmínce usmrtit syna Raši říká: „Měl zájem jen o chlapce, neboť jeho astrologové (ictagninaw) mu řekli, že v budoucnu se (Izraelitům) narodí syn, který bude jejich zachráncem.“ Porodní báby však příkaz neuposlechly: Raši říká, že dětem dávaly jídlo, aby přežily. Když se na ně faraon rozhněval, hájily se: **2M1:19 ...“Hebrejky nejsou jako ženy egyptské, jsou plné života (ki chajjot henna, dosl.pouze „živé“, jiný význam slova „chajjot“: „divá zvíř“). Porodí dříve, než k nim porodní bába přijde.“** Raši říká: „Jsou stejně šikovné jako porodní báby. A Targum Onkelos překládá aram. „porodní báby“ „chajjata“. Odtud hebr.slovo. A naši učitelé říkají (Sota 11b): Přirovnávají je k divokým zvířatům, která nepotřebují při porodu pomoc. A kde jsou přirovnání ke zvířatům? Juda je mladý lev (1M49:9), Benjamin je vlk (1M49:27), Josef je býk (5M33:17), Naftali je laň (1M49:21). A Ezechiel 19:2 říká: „Kdo byla tvá matka? Lvice, jež odpočívala mezi lvy, mezi mladými lvy chovala svá lvíčata.““

¹ „Chumash with Rashi's Commentary – Vol.II.“, str.3-7.

² A.Even-Šošan. „Ha-millon he-chadaš“, str.1408: Kořen š-p-r, kmen piel – 1.dobře se o něco, někoho starat, činit dobré. 2.ozdobit. Even-Šošan u tohoto druhého významu cituje Rašim zmiňovaný midraš z tr.Sota 11b: „Šifra – še-mešapperet et-hawalad.“

2M1:20-21: „Bůh pak těm porodním bábám prokazoval dobrodiní a lid se množil a byl velmi zdatný. Protože se porodní báby bály Boha, požehnal jejich domům.“ Raši se ptá: „Jak jim prokazoval dobrodiní? Totiž vzešly z nich rody kněží, levitů a králů (*batej chehuna u-lewijja u-malchut*) : z Jochebed - Šifry vzešel rod kněží a levitů a z Mirjam – Puy vzešel rod králů.“³ Zato faraon se rozzlobil a přikázal „svému lidu“, aby každého novorozeného chlapce (*kol habben ha-jjillod*, dosl. „každý syn, který se narodí“, ek. přidává „JIM“ – což je již interpretace) hodili do Nilu. Raši si všimá nejednoznačného překladu a interpretuje tak, že se rozkaz týkal i samotných Egyptanů, tj. i jejich synové měli být pobíjeni. „Neboť v den, kdy se narodil Mojžíš, mu řekli jeho astrologové: Dnes se narodil jejich spasitel, ale nevíme, jestli pochází z Egyptanů nebo z Izraelitů. Vidíme však že nakonec bude trpět ve vodě. Proto faraon toho dne vztáhl příkaz i na Egyptany. Ale nevěděli, že Mojžíš nakonec utrpí rány kvůli vodám Meribba (a nikoliv vodou Nilu). Tak Sota 12b.“

V kapitole 2 se již seznamujeme s Mojžíšovými rodiči a samotným Mojžíšem: **v.1 „Muž z Léviova domu šel a vzal si lévijskou dceru.“** (*Wa-jjelech iš mi-bet Lewi wa-jiqqach et-bat-Lewi.*) Raši říká: „Muž od ní žil odděleně kvůli faraonovu rozhodnutí. Nyní si ji vzal zpátky a podruhé se s ní oženil⁴ a ona omládlá a znovu se stala dívkou. Bylo jí 130 let, neboť se narodila, když sestupovali do Egypta, „mezi stěnami“ (*bejn hachomot*)⁵, a Izraelité tam zůstali 210 let. A když opouštěli Egypt, Mojžíšovi bylo 80 let, takže když otěhotněla, bylo jí 130 let. A přesto ji Tóra nazývá „dcera Leviho“ (tj. mladá dívka).“ **2M2:2-3 „Žena otěhotněla a porodila syna. Když viděla, jak je půvabný (ki tov hu, dosl. „že je dobrý“), ukryvala ho po tři měsíce. Ale déle už ho ukryvat nemohla.“** Raši říká: „Když se narodil, celý dům se naplnil světlem. Tak Sota 12a. A Egyptané počítali dobu od chvíle, kdy si ji Amram opět vzal za ženu a po devíti měsících ji přišli zkontrolovat. Ale ona porodila po šesti měsících a jednom dni těhotenství. Podle Nidda 38b rodička může porodit už v sedmém měsíci těhotenství, když je těhotenství zkrácené.“ A tak, když ji přišli zkontrolovat, Mojžíše již neměla – po třech měsících ho položila v „ošatce“ (*teva*) na vodu Nilu. Opodál postavila „jeho sestru“ (v Bibli stále ještě není řečeno, že jde o Mirjam), aby se dozvěděly, co se stane.

2M2:5 „Tu sestoupila faraónova dcera, aby se omývala v Nilu, a její dívky se procházely podél Nilu . Vtom uviděla v rákosí ošatku a poslala svou otrokyni (amatah), aby ji přinesla. Otevřela ji a spatřila dítě (wa-tir'ehu et-hajeled), plačícího chlapce (hinne-na'ar)....“ Raši říká: „Naši učitelé učí: „*Holchof*“ – „kráčely“ zde znamená „umíraly“, jako 1M25:32 („Ezau na to odvětil: „Stejně mám blízko k smrti...“ *Hinne anochi holech la-mut.*) Totiž dívky jí bránily (aby dítě zachránila, a tím se odsuzovaly k smrti). A Písmo to potvrzuje, neboť proč by jinak bylo psáno „**dívky se procházely...“?** (Tj. informace je zbytečná). A „**poslala svou otrokyni**“: V Sota 12b říká rabi Nechemja – je to služka, a rabi Juda říká – je to ruka, totiž „natáhla svoji ruku“. Její ruka se prodloužila (aby na dítě dosáhla).⁶ Vzala

³ Slovo „bajit“ „dům“ má v hebr. význam také „rodokmen, rod, rodina“. Raši se při interpretaci odvolává na 1Kr 9:1 a 10.

⁴ Raši tak chce vyřešit fakt, že Áron a Mirjam, Mojžíšovi sourozenci (např. 2M6:20), byli starší než Mojžíš, tj. museli se narodit dříve. Slovesa „šel“ a „vzal“ jsou používána při popisu uzavření manželství. „Chumash...“, str.228. Jiný rabinský midraš uvádí E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.95: Amram navrhl hebrejským mužům, aby se rozvedli se svými ženami, a narodily se tak další děti – oběti. Muži tak učinili. Mirjam však svého otce tvrdě zkritizovala: řekla mu, že je horší než faraon, neboť ten zabíjí pouze chlapce, kdežto otec celý národ! Amram viděl, že má Mirjam pravdu, a sám šel příkladem, když se opět se svojí ženou oženil. A všichni Hebrejci udělali totéž.

⁵ Raši tak interpretuje 1M46:15 „Ti všichni jsou synové Lejini, které Jákobovi porodila...Celkem třiatřicet synů a dcer“. Raši ale upozorňuje, že Písmo jich vypočítává pouze třicet dva. „Totiž nezmiňuje Jochebed, která se narodila na hranicích, v příhraničním egyptském městě („mezi stěnami“, tj. dvěma územími). V 4M26:59 je řečeno, že se Jochebed narodila Lévimu v Egyptě. Naši učitelé učí (Sota 12a), že se narodila v Egyptě, ale nebyla počata v Egyptě.“ („Chumash...“, Vol.I.,str.229)

⁶ Interpretaci rozvádí Freema Gottlieb, viz. dále.

ošatku a otevřela ji a spatřila dítě a s ním Šechínu – Boží Přítomnost.⁷...“ Pak se objevuje Mojžíšova sestra a ptá se, zda má zavolat kojnou z hebrejských žen (v.7). Raši to vysvětluje: „(Faraonova dcera) jej dávala mnoha Egyptánkám, aby ho kojily ale on nechtěl sát. (Proto se sestra tak zeptala). Totiž v budoucnu měl (svými ústy) mluvit se Šechínou (proto by nyní bylo „znečišťující“, kdyby ho kojily jiné než izraelské ženy). Tak Sota 12b.“ Sestra potom pospíchala „jako mladý muž (*ke-’alam*)“, říká **Raši**. Faraónova dcera potom pravila: **2M2:9...** „**Odnes to dítě...**“ (*helichi*, neobvyklý gramatický tvar od kořene he-lamed-kaf). **Raši** se odvolává na aram.překlad: „Prorokovala a přitom nevěděla, co prorokuje: „*Hai šellich*“ znamená: „Zde je – tvůj vlastní (ten, který ti patří)“ (Tj. nevědomky řekla pravdu:) Je tvůj vlastní. Tak Šemot Rabba 1 a Sota 12b.“

Interpretace „**Ceena u-reena**“ jsou většinou rozsáhlejší a epičtější.⁸ K „množení“ a „zdatnosti“ Izraelitů komentáře říkají: „Nejen že každá žena porodila najednou šest dětí, ale ženy navíc nepotracely a nebyly neplodné. Tak Toledot Jicchaq. Rabi Abraham řekl: Jednou jsem viděl ženu rodící čtyřčata. Obecně platí, že když žena porodí dvojčata, ta jsou slabá, neboť síla jednoho dítěte je rozdělena mezi dvě. Tím spíše když je rozdělena mezi šest dětí! Proto verš 2M1:7 říká, že byly „velmi“ (*meod*) silné.“ K verši **2M1:14 „Ztrpčovali jim život...a všelijakou prací na poli...“** (*u-ve-chol ’avoda ba-sade*) je řečeno: „Jalqut píše, že faraon přikázal mužům, aby spali na polích. Tak je oddělil od jejich manželek a zamezil tak rození jejich dětí. Ale manželky přinášely jídlo svým manželům přímo na pole a těšily je ujištěním, že je Bůh zachrání z hořkého vyhnání. To dodalo mužům odvahy a oni se přes zákaz se svými manželkami milovali přímo na poli, takže ženy otěhotněly. Bůh to později oplatil ženám tím, že jim dal zlato a stříbro, které sebraly z těl Egyptanů utopených v moři a vyplavených na břeh.“

„Gemara říká, že zásluhou spravedlivých žen v Egyptě byl Izrael zachráněn...Když byl čas porodu, izraelská žena šla na pole pod jablonoňový strom a sama dítě porodila – bez pomoci porodní báby. Bůh sám očistil dítě a uřízl pupeční šňůru. Bůh poslal dva kameny (viz.2M1:16 „*haavanim*“) každému dítěti. Z jednoho vytékal olej, z druhého med, a tak bylo dítě krmeno. Když se to faraon dozvěděl, poslal muže, aby děti zabili. Ale stal se zázrak a země děti ukryla – pohltila je do sebe. Faraon přikázal, aby pole byla zorána, ale Bůh je zachránil znovu tak, že je nechal propadnout ještě hlouběji pod zem. Bůh způsobil, že děti vyrostly pod zemí a poté vyrostly ven jako tráva ve velkém množství....“

„Rabi Bachja cituje Gemaru: Proč je stolička, na které žena rodí, zvána „*haavanim*“ – „kameny“? Když na ženu přijdou porodní bolesti, její nohy a další části těla ochladnou jako kameny. Sám faraon učil porodní báby tomuto znamení: Když ženiny nohy ochladnou, bude brzy rodit.“

2M1:21 „...požehnal jejich domům“ (...*wa-ja’as lahem batim*, dosl. „udělal, učinil je domy“, přičemž zájmeno „je“ je plurál masculina, nikoliv fem. „*lahen*“). „Rabi Bachja píše: Proč je slovo „je“ „*lahem*“ v mužském rodě, jako kdyby se mluvilo o mužích? To ukazuje, že Bůh je odměnil stejně jako odměňuje muže, kteří věrně plní jeho přikázání (a ta většinou nejsou pro ženy povinná).“

„Když se Mojžíš narodil, Jochebed viděla, že je to vyjimečné dítě: nejen že celý dům zářil jeho světlem, ale narodil se už obřezán. Ona byla předurčena k tomu, aby ho zachránila ...Mojžíš se narodil sedmého dne měsíce adar a zůstal ukrytý až do šestého dne měsíce sivan.

⁷ Raši tak reaguje na skutečnost, že v textu je „et-hajeled“ nadbytečné (dosl. „spatřila ho, to dítě“). Proto překládá „et“ nikoliv jako notu accusativi, ale jako předložku „s“ – „s tím dítětem“.

⁸ „The Weekly Midrash. Vol.1. Tze nah ure nah.“, str.317-324.

Protože byl předurčen přinést světu Tóru šestého dne měsíce sivan, Tóra ho zachránila před utonutím.“⁹

„Mirjam, sestra dítěte, prorokovala, že její matka porodí syna předurčeného vyvést Izrael z Egypta. Stála nedaleko, aby viděla, zda se její proctví naplní. Všimla si, že dítě nesaje od egyptských kojných, a proto faraonově dceři přivedla jeho matku jako kojnou. Faraónova dcera řekla Jochebed: „Zaplatím ti, ale nesmíš kojit žádné další dítě.“ Z toho se učíme, že když žena kojí, neměla by kojit jiné dítě než svoje. Rabi Bachja píše, že Bůh jedná milosrdně se spravedlivým: nejen že jí vrátil její dítě, ale dokonce jí ještě bylo zapláceno za jeho kojení. Když bylo dítě odstaveno, Jochebed ho přivedla k faraonově dceři, která jej považovala za svého vlastního syna. Objala ho a políbila. A sám faraon si s ním hrál tak, jako si lidé hrají s malými dětmi. Faraonova dcera ho nazvala „Moše“, neboť ho vytáhla z vody. Bůh to byl, kdo způsobil, že ji toto jméno napadlo (- bylo to totiž hebrejské jméno), takže nemuselo být nikdy změněno.“

Nelze přehlédnout, že v rabínských interpretacích je jako jednoznačně kladná postava líčena faraonova dcera – egyptská princezna. **Freema Gottlieb**¹⁰ zařazuje midraš o její prodlužující se ruce do kontextu starověké magie: jedním z nejstarších předněvýchodních amuletů je obraz ruky (*hamsa*). Arabové ji nazývají „ruka Fatimy“ nebo „ruka Ajši“, křesťané „ruka Marie“ a Židé „ruka Mirjam“. Proč? V příběhu o dětátku Mojžíšovi ho hlídá na břehu Nilu jeho sestra Mirjam. Ruka představuje ženskou milost, která vyživuje a zachraňuje – a překračuje hranice etnického nepřátelství. Ruka faraonovy dcery se zázrakem prodloužila, aby mohla košík z vody vylovit. Věděla samozřejmě, že jde o izraelské dítě, ale její milosrdenství zvítězilo. „Chtěla tolik pomoci, že zapomněla na svá duševní i fyzická omezení...“ (a umožnila tak zázrak). V té chvíli se změnilo také její jméno: již nebyla „dcera faraonova“, ale „dcera Hospodinova“ - v některých midraších je jí dáno jméno BAT-JAH. „Vylovila světlo Tóry, budoucího spasitele a hrdinu.“

Další rabínské interpretace zmiňují feministické komentátorky.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ellen Frankel¹¹ k příběhům „Mojžíšových žen“ říká ústy biblických hrdinek:

„Šifra a Pua nebyly Hebrejky, zahajuje rozhovor Egyptanka Hagar. Byly to neizraelské porodní báby Hebrejů.¹² Přesto- nebo právě proto- se „báby Boha“, totiž Boha Hebrejů. Stejně jako faraonova dcera, snažily se pomáhat utlačovanému národu. Tím spíše si zaslouží obdiv! A čím je Bůh odměnil? Staly se předkyněmi kněží, Levitů, králů a princů, a žádné dítě, které se jejich rukama narodilo, nebylo chromé, slepé či jinak postižené.“

„Naše matky říkají: Tento příběh a šoa mají společné rozhodnutí o smrti Židů: během šoa zemřelo milion židovských dětí. Jak muži, tak ženy se snažili skrýt své rodiny před nacisty – a některým se to i podařilo. Ale ta tíha padla mnohem více na matky a sestry, zvláště když byly oddělené od mužů. Kolik Jochebed a Mirjam vytvořilo ošatku a doufalo, že si jí všimne faraonova dcera!“

⁹ Obě tyto interpretace oslabují svobodné rozhodnutí a odvahu žen. Jako kdyby byla záchrana samozřejmá a předurčená. Ve skutečnosti však má každý člověk možnost se svobodně rozhodnout, zda boží předurčení naplní, zda výzvu přijme. Dal-li Bůh člověku svobodnou vůli, nemůže předurčit běh světa. Viz. Harold Kushner, „Když se zlé věci stávají dobrým lidem“, Portál 1996.

¹⁰ F. Gottlieb, „The Lamp of God. The Jewish Book of the Light.“, str.305.

¹¹ E. Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.93-98.

¹² 2M1:15 hebr. „la-mejalldot ha'ivrijot“, dosl. „hebrejské porodní báby“, tj. přídavné jméno (obojí je určeno určitým členem). Variantu významu „porodní báby Hebrejek“ zmiňuje i J.Cheryl Exum, „You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8-2:10“, str.32, in: ed. Athalya Brenner, „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, Sheffield Academic Press 1994

„Chulda říká: V celé Bibli vystupují postavy spravedlivých cizinců, kteří pomáhají Izraeli v jeho úkolu být „královstvím kněží a svatým lidem“ (hebr. *mamlechet kohanim we-goj qadoš*, ek. „**říší kněží a národem svatým**“, 2M19:6)...Mezi nimi je několik žen: Jael..., Rachab..., faraonova dcera. Princezna Bat-jah (angl.*Batyah*) k tomu říká: Mé egyptské jméno bylo Thermutis, dcera královny Alfara'anit, ale poté, co jsem zachránila Mojžíše, mi Bůh dal nové jméno. Mojí odměnou bylo, že jsem se stala jednou z hrstky smrtelníků, kteří mohli vstoupit do Ráje ještě zaživa. Můj nebohý, nevědomý otec byl však odsouzen k tomu, aby navěky strážil brány Pekla.“¹³

„Milosrdenství faraonovy dcery bylo světlem Egypta. Matka Rachel říká: Dokonce i do Egypta, srdce temnoty, se světlu podařilo proniknout. Tak to občas bývá, že na místa, kde se tma zdá být nepřemožitelná, může proniknout světlo milosrdenství tam, kde to nejméně čekáš, i ve chvílích nejhoršího zla.“

Vyjímečnou odvahu hebrejských žen v Egyptě vyzdvihují také jiné komentátorky. **Alice Laffey**¹⁴ říká o porodních bábách Šifre a Pue: Nemluví – činí, prostě faraona neposlechnou. Tradiční komentátoři čin a odvahu jejich i matky a sestry zlehčují poukazem na boží Lásku a Záměr: měly být „pouze“ nástroji Boha k vybudování Izraele. Každopádně ale jsou to ony, kdo zachrání Mojžíše-zachránce.

Rozsáhle se postavám „Mojžíšových žen“ věnuje **J.Cheryl Exum**.¹⁵ Ta převypráví celý příběh s odkazy na hebr.bibl.text i rabínské midraše. Upozorňuje, že jména Mojžíšovy matky a sestry známe až z pozdějších bibl.pasáží (matka Jochebed 2M6:20 a 4M26:59, Mirjam označena za sestru Mojžíše až 4M26:59 a 1Par 6:3), faraonově dceři dávají pobibl.podání různá jména: Thermutis (Josefus Flavius, „Starožitnosti...“ 2.9.5), Merris (Eusebius), Tharmuth (Kniha Jubilejí 47:5). Šemot Rabba 2:10 jí dává jméno „Bat-jah“, talmudickou variantou může být „Bithia“, srovnej 1Par 4:18 „To jsou synové Bitji, dcery faraónovy, kterou pojal Mered.“ Tradiční komentátoři upozorňují na vztah mezi Noemem a Jochebed: oba postavili „teva“ (ek.„archa“ – „ošatka“), pečlivě vyplní spáry a vloží je na vodu. Noe zachraňuje kontinuitu živých bytostí, Mojžíšova matka zachraňuje kontinuitu Izraele. Faraonova dcera je „spravedlivou cizinkou“, *gijjoret cedeq*. Jméno, které Mojžíšovi dává, je egyptského původu, ale Bible se snaží o hebr. etymologii.

Exum dochází k závěru, že na rozdíl od faraonova lidu, který jedná jako masa a tupě plní faraonovy rozkazy, ženy jednají jako jednotlivci a řídí se svým svědomím a soucitem. Vědomě zaujmou pozici proti králi Egypta, vědomě volí život, nikoliv smrt. Nemyslí na to, jaké následky může mít jejich neposlušnost. Vysvobození z Egypta tedy začíná vystoupením žen jako obránek proti útlaku, dárek života, moudrých a vynalézavých.

Ve stejném sborníku editorky Athalyi Brenner je zařazen další příspěvek této autorky, napsaný ovšem po deseti letech od prvního.¹⁶ Nejprve zařazuje první text do kontextu doby: šlo o 80.léta, kdy bylo téma exodu velmi oblíbené v liberální teologii. Úkolem feministické interpretace bylo doslova vydobýt pozitivní portréty žen z Bible, což je ovšem velmi těžké v androcentrickém textu: „Chápu ženské postavy v bibl.literatuře jako mužské výtvořky (*constructs*). Stvořili je androcentričtí, pravděpodobně mužští vypravěči, odrážejí

¹³ Zde Frankel také cituje rabínský midraš. Převzala ho z: L.Ginzberg, „Legends of the Jews“, Vol. II.- str.266-272 a Vol. III. – str.30.

¹⁴ A.Laffey, „An Introduction To the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.46-48.

¹⁵ J.Cheryl Exum, „You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8-2:10“, str.37-61. Zmínky také v: J.Cheryl Exum, „Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered“, in: ed.Letty Russell, „Feminist Interpretation of the Bible“, Westminster John Knox Press, Louisville.London, Leiden 1985, str.73-85.

¹⁶ J.Cheryl Exum, „Second thoughts about Secondary Characters. Women in Exodus 1.8-2.10“, str.75-87.

androcentrické názory o ženách a slouží androcentrickým zájmům.“¹⁷ Obvykle je úloha žen v 2M k. 1-2 chápána v duchu teologického předpokladu „skrytý Bůh užívá slabé a bezbranné k překonání silných a mocných“: navíc jde o téma dětí, a to je automaticky spojeno se ženami. Exum upozorňuje, že oba pohledy upevňují a potvrzují podřízení a domácí roli žen. Ženy jsou v příběhu prezentovány jako pečující, mateřské, domácí typy: podle Exum tím podání podporuje tradiční pojetí rolí – tvrdí ženám, že by měly být spokojené se skrytou mocí, v pozadí dějů. Mateřství je velice citlivým polem pro sociální interpretace: patriarchální společnost jej zneužívala pro vytvoření požadované, vzorové – a jediné – role ženy. Exum připomíná přísloví „Ruka, která kolébá kolébku, hýbe světem“, a ptá se: Co se má tímto udržováním žen v předepsaných rolích zakrýt? A odpovídá: strach ze ženské síly. „Patriarchát se bojí ženské síly a hledá cestu, jak ji omezit a kontrolovat.“¹⁸

K tématu se ve stejném sborníku vyjadřuje ještě **Jopie Siebert-Hommes**,¹⁹ mnoho nových myšlenek však již nepřináší. Za zmínku snad stojí postřeh, že ty, které na výslovný faraonův rozkaz byly ponechány naživu, totiž dcery, nakonec jeho záměr zmařily a Hebrejce zachránily. Společně se sedmi dcerami midjánského kněze Jitra tvoří Šifra, Pua, Jochebed, Mirjam a faraonova dcera dvanáct žen, které zachrání osud dvanácti synů – kmenů Izraele. Představují tak v bibl.textu skrytou alternativu k výlučně patrilineárnímu původu lidu Izraele.

SHRNUTÍ:

„Mojžíšovy ženy“, ať jich bylo pět či tři, sehrály zásadní roli na počátku historie lidu Izraele. Přijmeme-li tezi, že skutečným počátkem formování národa byl východ z Egypta – odmítnutí otrockého života a přijetí břemene života svobodného, potom musíme konstatovat, že bez odvahy a soucitu hebrejských i cizích žen by k ničemu takovému nedošlo.

¹⁷ Tam, str.79. Exum připomíná zahájení projektu „The Feminist Hermeneutic Project“ r.1981 v USA. Za nejdůležitější počiny projektu v 80.letech považuje diskuse nad projektem „depatriarchalizace Bible“ Phyllis Trible a nad knihou Gerdy Lerner „The Creation of Patriarchy“ (Oxford University Press, 1986).

¹⁸ Tam, str.82. Zařazení dvou příspěvků stejného autora na stejné téma s rozdílem deseti let je velice zajímavým počinem: na různých důrazech, přístupech a hodnoceních lze dobře dokumentovat vývoj feministické interpretace a hodnocení bibl.textů. Trible svůj projekt depatriarchalizace zahájila v roce 1978: vyjádřila tak snahu částí biblistek učinit Bibli vhodnou pro používání i v novém tisíciletí. Projekt víceméně ztroskotal, neboť – jak výše říká Exum – celý text je psán z androcentrického hlediska, vznikl v patriarchálním kontextu, a to nelze překonat. 80.léta každopádně představují „revoluční období“ feministické biblistiky a teologie, jak bylo řečeno v části I.

¹⁹ J.Siebert-Hommes, „But if she be a Daughter...She May Live! „Daughters“ and „Sons“ in Exodus 1-2“, str.62-74.

7. CIPORA

ÚVOD:

Cipora, manželka Mojžíše, je rabínskými komentátory zmiňována především díky rozhodnému, odvážnému – a tajemnému obřezání svého syna. Pro feministické komentátorky je (arche)typem ženy, která přes tuto projevenou odvahu a samostatnost zůstává ve stínu muže-vůdce lidu.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

S Ciporou (ek. "Sipora") se poprvé setkáváme ve **2M2:16**, kde sedm sester, dcer midjánského kněze Reúela - Jitra (*kohen Midjan*), přichází ke studni, aby napojily stádo. Setkávají se s Mojžíšem, který je ochrání před ostatními pastýři. Jitro mu potom jednu z dcer dá za ženu: **2M2:20-21** „Reúel se zeptal svých dcer: „Kde je? **Proč jste tam toho muže nechaly? Zavolejte ho, ať pojí chléb!**“ Mojžíš se rozhodl, že u toho muže zůstane, a on mu dal svou dceru Sipuru za manželku.“ Raši¹ reaguje na Reúelova slova: „Uvědomil si, že jde o potomka Jákoba (*hu mi-zar' o šel Jaqov*), neboť vody ze studny mu samy vystupovaly vstříc. A proto, ať si vezme za ženu jednu z vás. Jak je řečeno (o Potifarovi): 1M39:6 „Nestaral se přitom o nic, leda o chléb, který jedl.“ (Jde tedy o manželku, neboť Josef dál říká ve v.9, že pouze manželku Potifar „vyňal z jeho správy.“)² Poté je řečeno, že Cipora porodila syna Geršoma. S její postavou se setkáváme až po povolání Mojžíše Bohem k vůdcovskému úkolu. Bůh mu vysvětlí, že jeho úkolem je vyvést lid z egyptského zajetí, a posílá ho zpět do Egypta. Následuje záhadná, těžko přeložitelná pasáž **2M4:24-26**: *Wa-jhi va-dderech ba-mmalon, wa-jifgšeho Adonaj wa-jevaqqeš hamito: Wa-tiqqach Cippora cor wa-tichrot et-orlat bnah wa-taga' le-raglaw, wa-tomer ki chatan-damim atta li: Wa-jiref mimmennu az amra chatan damim la-mmulot*: Ek.překládá: „**Když se na cestě chystali nocovat, střetl se s ním Hospodin a chtěl ho usmrtit. Tu vzala Sipora kamenný nůž, obřezala předkožku svého syna, dotkla se jeho nohou a řekla: „Jsi můj ženich, je to zpečetěno krví.“ A Hospodin ho nechal být. Tehdy se při obřizkách říkalo: „Jsi ženich, je to zpečetěno krví.**“ (slova kurzívou jsou doplněna). Rab. překládá: „I stalo se na cestě, v hospodě, že zastihl ho Hospodin a chtěl ho usmrtit. Tu vzala Cipora ostrý kámen a uřízla předkožku syna svého a položila (ji) k jeho nohám a pravila: neboť ženichem krve (krví vykoupeným) jsi mi. I nechal (Hospodin) ho (na živu). Tehda pravila: (ty's) snoubencem krve následkem obřizky.“

Raši³ říká: „Byl to Mojžíš, kdo byl na cestě k hostinci. „**Chtěl ho usmrtit**“: byl to (boží) posel (*hamal'ach*). Zasloužil si trest smrt za to, že nenechal obřezat svého syna Eliezera. Ale Barajta (*tanja*) učí: Rabi Jose řekl: Chraň Bože, že by se tak stalo! Mojžíš nezanedbal svoji povinnost, ale řekl si: Když ho obřežu a potom se vydám na cestu, bude děťátko po tři dny v nebezpečí života. Jestliže ho obřežu a budu čekat tři dny, nesplním, co mi Svatý Budíž Požehnan přikázal, totiž „**jdi a vrať se do Egypta!**“ Proč tedy měl být Mojžíš potrestán? Protože se v hostinci zabýval svými záležitostmi (místo aby neprodleně synka obřezal – teď už je nečekala dlouhá nebezpečná cesta). V traktátu Nedarim je řečeno: Posel se proměnil v hada a spolkl Mojžíše od hlavy po stehna, potom ho vyplivl a znovu ho spolkl od nohou až po to místo (tj. mužský úd). Cipora porozuměla, že je to kvůli obřizce (jejího syna). Odkaz na JT Nedarim 3, Mechilta Jitro, BT Nedarim 32a, Šemot Rabba 5). „...**dotkla se jeho nohou...**“ Odhodila předkožku před Mojžíšovy nohy, „**a řekla**“ – o svém synu: „**Jsi můj**

¹ „Chumash with Rashi's Commentary“, vol.II., str.9. Raši stejně vykládá vyjímečnost Rebeky i Jákoba.

² Jde o tradiční rabínskou metaforu: manželka = „chléb“. O symbolickém spojení jídla a manželské sexuality prostřednictvím jazyka viz. např. Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“.

³ „Chumash...“, str.18-19.

ženich...“ Ty jsi příčinou, že můj ženich (tj. Mojžíš) mohl být kvůli tobě zavražděn – málem jsi mi zabil mého muže.“⁴

S Ciporou se potom setkáváme až v 2M18. Izraelité v čele s Mojžíšem vyšli z Egypta a nyní putují pouští. V.2-5 praví: „Tu vzal Jitro, Mojžíšův tchán, Siporu, Mojžíšovu manželku, kterou on poslal zpět, a dva její syny: první se jmenoval Geršom (to je Hostem-tam), neboť Mojžíš řekl: „Byl jsem hostem v cizí zemi“, a druhý se jmenoval Eliezer (to je Bůh-je-pomoc), neboť řekl: „Bůh mého otce je má pomoc, vysvobodil mě od faraónova meče.“ Jitro, Mojžíšův tchán, přišel k němu s jeho syny a manželkou na poušť, kde on tábořil, k hoře Boží.“ Proč Mojžíš poslal Ciporu k otci není v Bibli vysvětleno: otevírá se tím prostor pro interpretaci. Raši⁵ cituje midraš Mechilta: „Když mu Bůh v Mídjánu řekl (2M4:19-20) „...Jen se vrať do Egypta...“ Mojžíš tedy vzal svou ženu a syny, posadil je na osla a vrátil se do egyptské země...“ (a následuje záhadná noční příhoda s obřízkou). Aron mu šel vstříc a zeptal se: „Kdo to je?“ Mojžíš opověděl: „To je má manželka, se kterou jsem se oženil v Mídjánu, a to jsou mé děti.“ Aron se zeptal: „Kam je vedeš?“ Mojžíš odpověděl: „Do Egypta.“ Tehdy mu Aron řekl: „Kolik neštěstí je způsobeno (Izraelitům v Egyptě), a ty k nim ještě vedeš další!“ Proto Mojžíš řekl Cipore: „Jdi, vrať se do domu svého otce!“ A ona vzala své dva syny a vrátila se.“

Jitro Mojžíšovi vzkázal: 2M18:6 „...Já, tvůj tchán Jitro, jsem přišel k tobě, i tvoje manželka a s ní oba její synové.“ Raši jeho promluvu upřesňuje: „Jestliže nevyjdeš kvůli mně, vyjdi kvůli své ženě. A jestliže nevyjdeš kvůli své ženě, vyjdi kvůli svým dvěma synům.“ Mojžíš Jitrovi vyjde vstříc: že by se však věnoval své manželce a synům, to není řečeno.

Zde příběh Cipory v Bibli definitivně končí. V rabínských výkladech však tomu tak není. Když Mirjam, Mojžíšova sestra, kritizuje Mojžíše, říká: 4M12:1-2 „Mirjam s Áronem mluvila proti Mojžíšovi kvůli kúšské ženě (*haišša hakkušit*), kterou si vzal: pojal totiž za ženu Kúšanku. Říkali: „Což Hospodin mluví jenom prostřednictvím Mojžíše? Což nemluví i našim prostřednictvím?“ Hospodin to slyšel.“ Raši k výtce uvádí: „Byla to Mirjam, kdo začal mluvit, proto ji Písmo zmiňuje jako první. A odkud věděla, že Mojžíš se oddělil od své manželky? Rabi Natan řekl: Mirjam byla vedle Cipory, když přiběhli k Mojžíšovi a řekli mu: „Eldad a Médad v táboře prorokují.“ (4M11:27) Když to Cipora uslyšela, prohlásila: „Běda jejich manželkám! Neboť jestliže skutečně prorokují, oddělí se od nich (*poršim mi-nišotehen*) stejně jako se můj manžel oddělil ode mne (tj. nebudou s nimi žít sexuálním životem)!“ Proto to Mirjam věděla a řekla to Áronovi. ...To říká midraš Sifre. A co znamená „*haišša hakušit*“? Číselná hodnota „*kušit*“ je stejná jako „*jafat mar'e*“, „krásného vzhledu“. Tj. dle Rašiho „kúšská žena“ označuje Ciporu, ale nikoliv ve významu, že byla z Etiopie, hebr. *Kúš*, nýbrž že byla krásná. Pro případné odpůrce gematrie Raši přidává ještě jiné vysvětlení označení „*kušit*“: „Mluvili o ní jako o „černé“ (ve významu „nehezka“), aby od ní odvrátili zlé oko (tj. uhranutí, nepřejícné myšlenky).“ Mirjam a Áron se jí zde tedy zastávají – říkají Mojžíši: „Proč jsi se od ní oddělil (zde dosl. „rozvedl“)? Je krásná vzhledem i svými činy!“...Podle Rašiho jejich následné poukázání na skutečnost, že i s nimi Hospodin mluví, naznačuje: S námi Hospodin také hovoří (*halo gam banu dibber*), a přitom nám nepřikázal, abychom se oddělili od svých partnerů.“⁶

⁴ Z hebr. textu není jasné, čím nohou se Cipora dotkla a koho nazvala „ženichem krve“. Raši chápe slovo „*damim*“ (dosl. „krve“) jako narážku na krev Mojžíše, která mohla být prolita. Jak Raši podotýká, Targum Onqelos chápe „krev“ jako „krev obřízky“, „*dam ha-milla*“. Tak to chápe i ek.překlad. Dále si všimněme, že (stejně jako v příběhu Jákobova zápasu) je pro komentátory nepřipustné, že by Mojžíše fyzicky napadl sám Bůh – je nutný méně svatý prostředník.

⁵ „Chumash...“, str.92.

⁶ Rozsáhle se midrašům o Mirjamině výtce vůči Mojžíšovi, že se nevěnuje své manželce Cipore, věnuje Daniel Boyarin. „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, str.159-165. Mj. uvádí citace talmudických traktátů, ze kterých čerpá Raši.

„**Ceena u-reena**“⁷ také uvádí interpretaci z Barajty o příčině zásahu Hospodínova posla (angl. *angel*). Dále pokračuje: „Rabi Bachja píše jménem rabi Chananela: Mojžíš neprovedl obřízku sám, protože nebyl nablízku. Rabi Bachja dále píše: Tóra neříká, že by ho anděl nechal (*wa-jelech mimmennu*), ale spíše „nechal ho samotného“ (*wa-jjeref mimmentu*). Neboť Cipora provedla řez, ale neprovedla přetažení předkožky (*prijja*). Proto anděl stál a čekal, dokud to neudělala. Cipora to naznačuje, že se tak stalo, svými slovy „*chatan dammim lammulot*“, totiž užitím plurálu slova „krev“ – v narážce na tyto dva úkony obřízky. Midraš říká, že dítě bylo obřezáno kamenem (pazourkem) a nikoliv nožem, protože takový byl zvyk v té době. Když král David hodil kámen, aby zabil Goliáše Pelištejského, který byl chráněn železnou přilbou, anděl-ochránce kamene řekl andělu – ochránci železa: „Nech kámen, který hází David, proniknout svým železem, tak aby zasáhl Pelištejcovu hlavu. Na oplátku ti dám odměnu: doteď byla obřízka prováděna kamenem, ale nadále ať je prováděna nožem.“ Anděl souhlasil, a proto obřezáváme železným nožem.“

K pasážím 2M18 je řečeno⁸: „Oddíl o Jitrovi následuje po oddílu o Amálekovi, abychom věděli, že Amálek, který byl náš příbuzný, totiž potomek Ezaua, nám škodil, kdežto Jitro, cizinec, se s námi spřátelil a spolupracoval s námi....“ Následuje interpretace odůvodňující vrácení Cipory a synů do Midjánu: viz. výše Raši. Úvahy pokračují: „Proč Mojžíš neobřezal svého syna? Protože se bál Jitra. A proto se ho také anděl snažil zabít. Nakonec syna obřezala Cipora – a té Jitro odpustil. Mojžíšova slova „Byl jsem cizincem v cizí zemi“ byla omluvou za to, že nenechal obřezat svého syna. Totiž, byl cizincem v Jitrově domě a bál se, protože tam obřízka byla zakázána.“ Nakonec však „**Jitro měl radost**“ (2M18:9): „Zaradoval se nad velkými činy, které Bůh udělal kvůli Izraeli. Nechal se obřezat, rituálně se ponořil, a tím konvertoval.“

K Mirjamíným přímluvám za Ciporu je (vedle Rašim zmíněných midrašů) řečeno:⁹ „Rabi Bachja a Chizkuni píší, že Cipora byla černá jako Etiopanka, a Mirjam s Áronem řekli, že Moše se od ní oddělil právě kvůli tomu. Verš potvrzuje, že Mojžíš byl velmi pokorný (4M12:3) - plachý a spravedlivý, a nedíval se na svoji ženu, zda je krásná, tak jako Abraham se nedíval na svoji ženu Sáru. Even Šoev a Chizkuni píší, že v „Sefer Divrei Hajamim“ stojí, že když Mojžíš uprchl před faraonem, stal se králem v zemi Kúš. Oženil se s královnou Kúše, ale neměl s ní sexuální vztahy. Proto o něm Mirjam a Áron špatně mluvili, řka: „Protože k němu mluvil Bůh, povyšuje se a nevzal si za manželku Izraelitku, nýbrž královnu z pohanského lidu. Ale Bůh k nám mluvil také!“ ...Chizkuni píše, že Mirjam se zeptala Cipory, proč se nezdobí před svým manželem Mojžíšem, neboť to je *micwa* pro manželku – kráslit se pro svého manžela, tak aby její manžel nepomyslel na jiné ženy. Cipora odpověděla: „Mojžíš se ode mne už dávno oddělil.“ ...Toldos Jicchaq se ptá: Proč mu něco neřekli už předtím? Předtím mu naopak říkali, že dělá správně, když se odděluje od své manželky, neboť je prorokem Izraele. Ale nyní zde bylo sedmdesát dalších proroků, a tak říkali: „Proč se odděluje více než ostatní proroci?““

EXKURS: OBŘÍZKA

Abychom více pochopili význam Cipořina činu a jeho interpretace jak rabínské, tak feministické, budeme se nyní zabývat smyslem a významem mužské obřízky.

Dle „**Encyklopedie starověkého Předního Východu**“¹⁰ jde o „operativní odstranění předkožky“. Ve starověku je doložena u Egyptanů, Edómců, Amónců a Moábců. Pouze pro Izraelce však měla vyjimečný význam smlouvy s Bohem (1M17:10). Původně se konala až

⁷ „The Weekly Midrash. Vol.I. Tze'nah ure'nah.“, str.331-332.

⁸ Tam, str.376-378.

⁹ Tam, Vol.II, str.736 ad.

¹⁰ „Encyklopedie starověkého Předního Východu“. str.286 – heslo „Obřízka“ (autorem hesla Jan Heller).

v době pohlavního dospívání: Izraelci již její význam interpretovali v duchu svého náboženství a obřezávali mužské novorozence 8.dne po narození. Později se její význam ještě více spiritualizuje (proroci- „obřízka srdce“). „Medicínsko-technické údaje o tom, kdy a jak má být obřízka prováděna, obsahuje mišna. Úkon obvykle přísluší otci...,může ji však vykonat i matka (Ex 4,25).“¹¹

Více o kořenech významu obřízky se dozvíme ve výkladu a poznámkovém aparátu k ugaritským mýtům překladatele a komentátora (jinak evangelického faráře a teologa) **Ondřeje Stehlíka**.¹² Ten při překladu textu KTU 1.23 „Šachar a Šalim“ upozorňuje, že používané poetické obrazy evokující prožezávání vína jsou metaforou pro svatební (resp.předsvatební) obřízku. K veršům 8-12 „**Smrtelník a Pán se usadil, v jeho ruce žezlo neplodnosti, v jeho ruce žezlo vdovství. Prořezávají jej prořezávači vína, vážou jej vázači vína. Nechali padnout úponek jeho jako (ten) vinný. Sedmkrát at' je to proneseno v trůnní místnosti a kněží odpoví**“¹³ Stehlík říká: „Metaforicky je popsán rituál svatební obřízky. Obřízka byla pravděpodobně původně částí rituálu manželské smlouvy (Ex 4,25). Na jedné straně krvavá deflorace, na druhé straně krvavá obřízka. Neobřezaný nebyl způsobilý vstoupit do stavu manželského (srv.Gn 34,14). Neobřezané „žezlo“ (tj. membrum virile) bylo žezlem neplodnosti a vdovství, protože nebylo myslitelné, aby se podílelo na koitu a tak oplodnilo.“ Jinými slovy, předsvatební obřízkou se z chlapce stával muž schopný sexuálního života se ženou a plazení dětí. Aby vyrovnal její bolest spojenou s krví při defloraci a porodu (o spojení sexuálního aktu a porodu jako jednoho sexuálního zážitku hovoří Stehlík na jiných místech), podstoupí také bolestivý krvavý zákrok.¹⁴ O spojitosti židovské obřízky s tímto starým konceptem předmanželské obřízky hovoří mj. užívání slovesa „*karat*“ (*kaf-reš-tet*, kmen *qal*) „řezat, prořezávat“ jak pro péči o víno a jiné rostliny, tak ve významu „uzavřít smlouvu“.¹⁵

V **židovské tradici** existuje mnoho komentářů a výkladů k příkazu obřízky. Dle midraše Avot de Rabi Nátan 2:5¹⁶ Adam se narodil obřezán, ale poté, co „zradil Boha“, se jeho fyziognomie změnila (tj. znovu mu vyrostla předkožka). Teprve Abraham byl hoden znovu získat „dar národa a domova“ (tj. potomstva a země), ale tento dar byl podmíněn obřízkou. Měl vyjádřit lojalitu vůči Bohu, která překračuje omezení těla. „Obřízka učí, že člověk se musí povznést nad přírodu. Sedm dní symbolizuje řád přírodních sil, protože fyzický svět byl stvořen v sedmi dnech. Osmého dne je chlapec obřezán, a tím se povznese nad přírodu. Adamovým hříchem bylo, že se podřídil zlu, ocitl se v zajetí přírodních sil, které mu měly sloužit. Vytvořil překážku mezi sebou a svatostí,touto překážkou je „*orla*“ – předkožka. Abraham překážky strhl dolů: viděl Boha všude, zázraky pro něho byly přirozené. A Bůh viděl, že Abraham je toho hoden – nejen vnějšího, fyzického aktu, ale i vnitřního činu...“ Účel obřízky řeší mnoho rabínů.¹⁷ Jde o „*choq*“, tj. zákon, jehož odůvodnění v Tóře není dáno, čímž se otevírá prostor pro možné interpretace. Jde samozřejmě o symbol smlouvy, ale

¹¹ Tam, str.286. Fakt, že obřízku mužských novorozenců mohla provádět i matka, potvrzují i feministicky orientované historičky. Viz. Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective“, Fortress Press, Minneapolis, str.112 – kapitola o období 1250-1000 př.n.l.

¹² O.Stehlík, „Ugaritské náboženské texty...“, str.92 pozn. 116 a zvláště str.251-253.

¹³ Tam, str.252-253.

¹⁴ Dovolíme si tvrdit, že jde o obdivuhodné, téměř partnerské vnímání sexuality ženské i mužské. Připomeňme, že Ugarit je kulturou, ve které se stále ještě dodržuje kult „královské svatby“, tj. posvátného sňatku (hieros gamos), vytvářející povědomí o posvátnosti sexuality, vycházející z vědomí o prolínání sexuality bohů a lidí.

¹⁵ O spojení krve chlapce při obřízce a krve dívky při menstruaci, defloraci a porodu hovoří také Deborah Grenn-Scott. „Lilith's Fire. Reclaiming our Sacred Lifeforce“, str.47 a pozn. 10 str.104, kde odkazuje na knihu autorky Judy Grahn, „Blood, Bread and Roses: How Menstruation Created the World“, Boston: Beacon Press 1993.

¹⁶ Cituje „Bereishis. Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Vol.2. Published by Mesora Publications, Ltd. ArtScroll Tanach Series.“, str.377-378.

¹⁷ Tam, str.569-570.

tento fyzický akt nestačí – nejde o naplnění smlouvy. Mezi důvody je snaha Boha omezit sexuální žádostivost (např. Rambam), odlišit svatý lid tělesným znamením od jiných národů, a to na mužském údu, který představuje věčnost lidu, totiž jeho budoucnost v potomcích (Sefer ha-chinuch), předávání znamení z generace na generaci představuje nepřetržité boží pouto (rav Josef Albo). Moderní komentáře mohou připojit hygienické důvody. Každopádně v judaismu jde o povinnost: „*Chajjav adam min ha-tora lamul et bno.*“ „Člověk je dle Tóry povinnen svého syna obřezat.“ (midraš Mechilta 22b).¹⁸

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Vraťme se nyní k neobvyklému příběhu Cipory.

Ellen Frankel předává slovo přímo Cipoře – a léčí tak její biblické mlčení:¹⁹ „Předtím než se se mnou mohl Mojžíš oženit, musel projít zkouškou u mého otce: totiž vytrhnout starodávný strom zasazený v naší zahradě. Už jsem začínala mít Mojžíše ráda pro jeho odvahu a tichou sílu, a proto jsem se o něho bála. I když mne otec varoval, abych nikdy neodhalila tajemství stromu, neposlechla jsem ho, protože jsem chtěla Mojžíše zachránit. Prozradila jsem mu, že strom vyrostl z kouzelné hole stvořené na počátku světa a dosud zahubil všechny mé nápadníky. Nakonec Mojžíš strom vytrhl, ale otec nesplnil svůj slib a uvrhl ho do temné díry, aby zemřel. Já jsem mu však tajně nosila sedm let jídlo – a tak, když otec po letech přišel, aby sebral jeho kosti, našel ho živého. Tak byl nakonec donucen, aby mi Mojžíše dal za muže. Jak těžké je být hrdinou – jak těžké je být jeho manželkou!“

„Proč syna Geršoma pojmenoval Mojžíš – otec, a nikoliv Cipora matka? V Bibli pojmenováním svých dětí matky vyjadřují okolnosti narození dítěte nebo své naděje s ním spojené. Odpovídá Hagar: Jak dobře rozumím tomu jménu! Nejen že znamená „cizinec“, ale i „gereš“- „vyhnat“. Jak Mojžíš, tak Cipora byli cizinci: Mojžíš v Egyptě i v Midjanu, Cipora mezi Izraelity v Egyptě. A na poušti byli potom všichni cizinci. Tak Mojžíš věděl lépe, jaké jméno dát příští generaci.“

K sidře „*Jitro*“ 18:1 (-20:23) **Frankel** píše:²⁰ „Kdy a proč Mojžíš poslal Ciporu domů? Copak s ním nešli do Egypta? Cipora odpovídá: Ačkoli je Mojžíš ústřední postavou židovské historie, Tóra nám říká jen málo o jeho osobním životě. A o mně a našich dětech není řečeno téměř nic...“ (Takže nevíme. **Frankel** uvádí názor rabinů – na Áronovo naléhání je Mojžíš posílá pryč. Zmiňuje i názor biblistů poukazujících na mezery v textu.)

U sidry „*Be-ha'alotecha*“²¹, kde se objevuje Mirjamina výtka Mojžíšovi, **Frankel** říká: „Dle rabinů „Kúšitka“ byla Cipora a Mirjam kárala Mojžíše za to, že s ní nespí. Tj. Mirjam neprotestuje proti Cipoře (proti „kúšitské ženě“), ale v její prospěch. Učenkyně Brurja k tomu dodává: „Jak často je manželka velkého vůdce opomíjena kvůli požadavkům jeho kariéry! Proto bychom ke všem Mirjaminým zásluhám měli dodat: obhajovala a bránila sexuální práva ženy.“

¹⁸ Kritika obřízky z lékařského a feministického pohledu viz. např. Dr.Christiane Northrupová, „Žena – tělo a duše“, Columbus 2003, str.477-478: „Diskuse o obřízce je dokonalým příkladem síly a vlivu kmenového povědomí z oblasti první čakry na naše myšlení a emoce. Toto naprogramování je natolik hluboce zakořeněné, že mnozí lidé o tom ani nedokáží debatovat bez pocitu viny, odporu nebo jiných silných emocí. Víím, že jenom vznesení tématu celosti chlapcova těla a jeho bolesti (pokud se zákrok provede bez anestezie) může způsobit reakci „zabijte posla špatných zpráv“. Ale samozřejmě se toto naprogramování oblasti první čakry dá snadno překonat, pokud k tomu existuje vůle. Mnoho židovských rodičů tuto proceduru zvažilo a rozhodli se, že ji svým synům nenechají provést. Tak tomu ovšem rozhodně není u všech.“

¹⁹ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.98-101.

²⁰ Tam, str.116.

²¹ Tam, str.209

Alice Laffey ²² říká, že z feministického hlediska je Cipořin příběh dalším příkladem žen, které jsou z historie „odepsány“ (*another example of writing women out of history*): svým činem obřizky přispěla k úspěchu exodu, ale z vítězství byla vyloučena. Mojžíš ji pošle k otci Jitrovi, a když se pro ni časem vrátí, celou dobu mluví s Jitrem. „Midjánský kněz přinesl oběť PO záchraně Izraele, když už byla síla Mojžíšova Boha očividná. Midjánská žena ale jednala v souladu s požadavky Mojžíšova Boha PŘED osvobozením z Egypta. Žena měla víru, ale zásluhy získal muž.“

Rozsáhle a originálně se výkladu příběhu Cipory věnuje **Ilana Pardes**.²³ Pardes cituje dle jejího názoru nejpřesvědčivější vysvětlení bibl.veršů, jejichž autorem je Umberto Cassuto: ²⁴ „Cipora se obrátila k Mojžíšovi a řekla mu: „Zajisté jsi mi ženichem krve“, což znamená: Já jsem tě zachránila před smrtí. Jsem to já, kdo obnovuje tvůj život synovou krví. A tvůj návrat k životu tě činí podruhé mým ženichem, ale tentokrát ženichem krve, totiž ženichem nabytým skrze krev.“ Pardes odkazuje na **Ezechiela 16:6 „Řekl jsem ti, když jsi ležela ve své krvi: Žij!“** a dodává: Tak to asi Cipora cítí, a pronáší ta slova jako magické zaříkání. Pardes odkazuje na předmanželskou obřizku a říká, že jde o manželskou smlouvu mezi Ciporou a Mojžíšem. (Místo Mojžíše je obřezán syn – jde o „symbolickou substituci“, tj. náhradu. Pardes odkazuje na psychoanalýzu a Sigmunda Freuda: Bůh, resp. podivné temné bytosti, toužily po smrti Mojžíše a byly uklidněny krví jeho syna.) Cipora je pokračovatelkou sumerských a babylonských bohyní, které chránily mladé hrdiny. (Dokonce babylonští vládci byli označováni za „ženichy“ pod ochranou bohyně Ištar.) Se vzestupem monoteismu zanikla role bohyně, ale ochranná role zůstala smrtelným ženám – matkám. Dokonce její jméno – Cipora („ptáček“) může odkazovat na egyptskou bohyni Isis, s jejímž příběhem – mýtem o bratru-milenci Osiridovi má bibl.příběh mnoho společného.²⁵ Monoteismus zbavil moci bohyně a přenesl jejich schopnosti a sílu z nebe na zem: „...theogonie je nahrazena genealogiemi, božské zápasy a intriky se staly lidskými záležitostmi, démoni se stali vnitřními psychickými konflikty, bohyně byly polidštěny“. ²⁶ Není pravda, že ženy jsou v Bibli vyloučeny z veřejného prostoru: v Bibli se veřejné a soukromé prolíná. Toho důkazem jsou soukromé činy porodních bab, Jochebed, Miriam, faraonovy dcery a Cipory, které mají dopad na celou historii Izraele. Stejně tak se prolíná mýtus a historie. Ať jsou monoteistické proměny polyteistických postav, zvláště ženských božstev, jakkoliv silné, nezničí touhu po ženské – mateřské představitelce Božství. A jaké je pokračování Cipořina příběhu? Nevíme, proč Mojžíš poslal Ciporu domu, ale fakt, že ji dokonce ani nepozdravil při jejím návratu s Jitrem, říká, že vztah s ní pro něj měl jen malý význam: je nyní „ženatý s Bohem“.²⁷

²² A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament“, str.48-51.

²³ I.Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach“, kap. „Zipporah and the Struggle for Deliverance“, str.79-97. Její interpretaci zkráceně cituje také E. Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.101.

²⁴ U.Cassuto, „A Commentary on the book of Exodus“, Jerusalem Magnes Press 1967, str.60-61.

²⁵ Egyptská bohyně Isis byla zobrazována s křídly. Dodnes jsou velká křídla po celé délce rukou jejím atributem: např. jedním z tanečních pomůcek orientálního tance je plisovaná jemná látka upevněná podél rukou tenkými hůlkami. Při tanci se rukama vytvářejí efektní vlny a kruhy. Pomůcka se nazývá „křídla Isis“. O tom, že je interpretace Pardes srovnávající Ciporu a okřídlenou ochrannou Bohyni respektována, svědčí nejen výše zmíněné uvedení v práci E.Frankel, ale také odkazy ve studii Karen Strand Winslow, kterou vzápětí zmíníme.

²⁶ I.Pardes, „Countertraditions...“, str.95. Jde o pohled poučený analytickou psychologií, viz. např. Carl Gustav Jung, „Člověk a duše“, Academia 1995.

²⁷ Tam, str.97. Viz. mystické interpretace, které říkají, že Mojžíšovou nevěstou byla Šechina a on se s ní sexuálně spojoval v oblaku nad horou Sinaj - G.Scholem, „Major Trends in Jewish Mysticism“, cituje Zohar I. 21b-22a (Šechina je na tomto místě zvána „Matronita“.) Viz. také dnešní obrat „oženil se se svojí prací“ o mužích, kteří se nevěnují svým dětem a manželce, nýbrž veškerou energii věnují své práci.

Neméně zajímavý přístup k postavě Cipory volí **Karen Strand Winslow**.²⁸ Tezí její studie je tvrzení, že redaktori sestavující text 2M (knihy „Šemot“ – „Exodus“) měli jiný pohled na exogamii než redaktori z doby Druhého chrámu. Zatímco text knihy „Ezra“ odsuzuje cizí manželky jako destruktivní prvek uvnitř Izraele a požaduje jejich zapuzení, jiné příběhy Tanachu, a zvláště příběh Midjáanky Cipory, potvrzuje, že cizí ženy mohou být a jsou Izraeli velice prospěšné. Nejen že ona pokračuje v linii žen, které překazí útok škodlivých sil na ohrožené (izraelitské) muže, ale její otec – midjánský kněz – se ukáže být chápavým tchánem a loajálním přítelem. (Podobně záchranný vliv měly postavy Hagar, zvláště byla-li totožná s Keturou, Tamar, Asenat a Rut. Zajímavé je, že ty ženy v Bibli, které byly postiženy fyzickou neplodností, byly vždy „Izraelitky“ – cizinky tento problém nemají.) **Strand Winslow** porovnává osud a rodinu Jáкова a Mojžíše, jejich tchány, manželky a zápasy, a tvrdí, že redaktori 2M užíli tradiční motivy, aby vynikla pohostinnost, loajalita a odvaha vnějších – exogamních rodinných příslušníků. Cipora a Jitro tak slouží jako důkaz dobrodiní exogamie a vnějších kontaktů.²⁹

Vedle této hlavní teze **Strand Winslow** uvádí psychologii a antropologii inspirované interpretace obřizky. Jak bylo naznačeno výše (O.Stehlík), obřizka představuje krvavou oběť, rituál přechodu, iniciační obřad mužské dospělosti. Je protipólem sil porodu. **Strand Winslow** cituje zajímavý názor: „...krvavá oběť je společenským činem, který vytváří vztahy mezi muži jedné a následující generace.“ V patriarchálních společenských systémech respektujících patrilinearitu může být obřizka aktem spojení otce a syna, přerušení biologické matrilinearity – spojení syna s matkou – a vytvářením mužského společenství.

Strand Winslow se také pozastavuje nad Cipořiným „zmizením“ v dalším vývoji událostí. Připomíná, že sloveso „šilleach“ v kmeni *pi'el* (2M18:2 „...**Mojžíšovu manželku, kterou on poslal zpět...**“) na jiných místech v bibl.textu znamená „zapudit ženu, rozvést se s ní“, a cituje midraš o oddělení Mojžíše od Cipory. Přesto zůstává Cipora pozitivním vzorem: ona a její otec „představují rod, jehož původ překračuje ideologické hranice, a přesto je pozitivním spojencem Izraele prostřednictvím manželství, účasti na obřizce, sdílení Hospodinovy vyjimečnosti, oběti a společného jídla.“

SHRNUTÍ:

Cipora rozhodně patří k nejosobitějším ženským postavám Bible. Ač jí není dáno mnoho prostoru, její jediný čin a promluva jsou dostatečným projevem silné, rozhodné, intuitivní ženy. Její cizí původ i nejistá barva kůže přispívá k její záhadnosti a odlišnosti: zůstává cizinkou, patrně doplácí na vysoké společenské postavení svého muže, přesto zůstává v bibl.textech jako vyjimečná osobnost.

²⁸ Studie v internetovém časopise „Women in Judaism“, Vol 4, No 1 (2006) : K.Strand Winslow. „Ethnicity, Exogamy, and Zipporah“: <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/viewArticle/225/311>

²⁹ Připomeňme, že v biblistice existují teorie o původu uctívání Jediného Boha právě u Midjánců. Zatímco Abraham pouze TUŠII. Jediného Boha a respektoval jeho požadavky, skutečným tvůrcem monoteismu se stal až Mojžíš. S Bohem se setkal na území Midjánu, když k němu promluvil z hořícího keře (2M3). Podle této teorie Midjánci tohoto Boha uctívali a Mojžíš jejich náboženství převzal a přinesl Izraeli. Pozoruhodné beletristické zpracování této teorie, zvláště potom role Cipory pro víru Izraele v Boha „Choréba“, viz. Mark Halter. „Sipora. Biblické ženy“, Alpress 2006.

8. MIRJAM

ÚVOD:

Ač jí není v bibl. textech věnováno tolik pozornosti, kolik by si dle několika zmínek zasloužila, resp. je jí věnována pozornost hlavně v souvislosti s jejím protestem a potrestáním, je Mirjam důležitou postavou v rabínských komentářích a ještě více v komentářích feministických: ty z ní činí přední duchovní vůdkyni židovských žen.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

S Mirjam jsme se poprvé setkali v kap. 6 této práce, kdy jako bezejmenná Mojžíšova sestra sledovala zpovzdálí jeho osud „Plaváčka“. Jako s dospělou ženou označenou jako „prorokyně“ se s ní setkáváme v **2M15:20-21**: „**Tu vzala prorokyně Mirjam, sestra Áronova, do ruky bubínek a všechny ženy vyšly za ní s bubínky v tanečním rejji** (*be-tuppim u-vimcholot*). **A Mirjam střídavě s muži** (*Wa-ta'an lahem Mirjam*) **prozpěvovala: „Zpívejte Hospodinu, neboť se slavně vyvýšil, smetl do moře koně i s jezdcem.“**“ (rab. „I zapěla jim Mirjam:“, kral. „I odpovídala jim Maria:“)

Raši¹ nejprve reaguje na označení Mirjam za prorokyni (*nevia*): „Ale kde prorokovala? Když byla sestrou Árona, předtím než se narodil Mojžíš řekla: „Moje matka porodí syna,“ atd. (angl.překlad Rašiho výkladu doplňuje dle původního midraše „...který zachrání Izrael.“) Tak Sota 12b. Jiné vysvětlení: Byla sestrou Árona a on dal v sázku svůj život kvůli ní (dosl. „předal na/za ni svoji duši“, *masar nafšo aleha*), když byla postižena malomocenstvím. Je spojena s jeho jménem (a to jí pomohlo v božích očích).² A ženy v tanečním rejji, to byly spravedlivé ženy (*cadqanijot*) té generace, které věřily, že Svatý Budiž Požehán učinil kvůli nim ten zázrak, a bubínky si s sebou odnesly z Egypta. Tak Mechilta.“

K těžkému a nejednoznačnému slovesnému tvaru „*ta'an*“ **Raši** říká: „Mojžíš předříkal píseň mužům – on promluvil a oni po něm opakovali, a Mirjam předříkávala píseň ženám. Sota 30.“ (Tj. Raši chápe tvar jako imperfektum konsektivní kmene *hif'il* ve významu „způsobit, že někdo odpovídá – zpívá“, nikoliv *qal*.)

Dále se s Mirjam setkáváme až ve **4M12**. Zde se spolu s bratrem Áronem postaví Mojžíši „**kvůli kúšské ženě, kterou si vzal: pojal totiž za ženu Kúšanku. Říkali: „Což Hospodin mluví jenom prostřednictvím Mojžíše? Což nemluví i naším prostřednictvím?“ Hospodin to slyšel.**“(**4M12:1-2**) Rabínské interpretace k problému „kúšské ženy“ jsme již zmiňovali. **Raši** říká, že Mirjam promluvila přísně, neboť „slovo od kořene *d-b-r* v kmeni *pi'el*, kdekoliv je použito, znamená ostrou, přísnou promluvu, na rozdíl od slovesa „*amar*“. Ona začala mluvit, proto ji Písmo zmiňuje první.“

4M12:4-5 „**Hned nato** (*pit'om*) **řekl Hospodin...**“**„Vy tři vyjděte ke stanu setkávání!“ Všichni tři tedy vyšli** (*wa-jec'u šloštam*) **a Hospodin sestoupil v oblakovém sloupu a stanul u vchodu do stanu. Zavolal Árona a Mirjam a oba předstoupili** (*wa-jec'u šnehem*)...“ **Raši** ke slovu „*pit'om*“ říká: „Zjevil se jim náhle, když byli (Áron a Mirjam) znečištěni manželským sexuálním stykem (*hem tmé'in be-derech eret*). Křičeli: „Vodu! Vodu!“ (tj. chtěli se očistit.) (Bůh to udělal), aby jim dal najevo, že Mojžíš udělal dobře (dosl. krásně), když se oddělil od své manželky, neboť Šechína se mu zjevovala často a opakovaně (*tadir*), v nepředvídatelný čas (tj. raději se vůbec neznečišťoval sexualitou, aby nebyl nečistý, kdyby se zrovna Šechína objevila). Nejprve vyšli všichni tři ze stanu setkávání

¹ „Chumash with Rashi's Commentary“, vol.II., str. 79.

² Tj. tento výklad jí odpírá vlastní prorocké schopnosti: viz. přízvisko žen podle profese či postavení manžela - jeden z terčů feministické kritiky. A.Grossman zmiňuje názor židovského filozofa Levi ben Geršoma (Ralbag) ovlivněný Aristotelem, že ženy mají méněcenný intelekt, proto nemohou studovat Tóru. Zpěvu Písni moře se zúčastní pouze okrajově, „neboť kvůli své intelektuální méněcennosti se nehodí, aby se ženy shromažďovaly a velebily Boha, buď pochválen...“ A.Grossman. „Pious and Rebellious“, str.12.

na dvůr (*chacer*). Hospodin je zavolal všechny tři najednou, což člověk udělat nemůže. Potom je oddělil od Mojžíše a zavolal je ke vchodu stanu setkávání. Proč to udělal? Protože se říká: v přítomnosti člověka řekni málo o jeho dobrých vlastnostech, v jeho nepřítomnosti mluv o jeho dobrých vlastnostech hodně... (Následuje totiž Hospodinova promluva, ve které obhájí vyjimečnost Mojžíše.) Jiné vysvětlení: Aby Mojžíš neslyšel pokárání Árona.“

K Hospodinově promluvě **Raši** mj. říká: „Bůh říká: Byl jsem to já, kdo mu řekl („od úst k ústům“), aby se oddělil od své manželky. A kde jsem mu to řekl? Na hoře Sinaj, když jsem jim řekl (5M5:30-31) „**Jdi, řekni jim: „Vraťte se do svých stanů!“**“ (To Raši chápe jako „vraťte se ke svým manželkám a potěšte je.“) „...**Ty však zde u mne stůj...**“ Tak Sifre.“

4M12:9-10 „Hospodin vzplanul proti nim hněvem a odešel. Když oblak od stanu odstoupil, hle, Mirjam byla malomocná, bílá jako sníh. ...“ Raši říká: „Jde o podobenství (*mašal*): Je to podobné králi, který řekl vychovateli svého syna „Potrestej mého syna, ale až odejdu, neboť bych se nad ním slitoval...“ **Raši** se dále věnuje problematice malomocenství z hlediska zákonů čistoty.³

V bibl. textu se Áron své sestry zastává: „**At' není Mirjam jako mrtvě narozené dítě, jehož tělo je z poloviny stráveno, hned jak vyšlo z matčina lůna** (*ašer be-ceto me-rechem immo*).“ (4M12:12) **Raši** říká: „Áron tím míní: Od chvíle, kdy vyšla z dělohy naší matky... Je řečeno (1M37:27) „**Pojďte, prodáme ho Izmaelcům, ale sami na něho nesahejme, vždyť je to náš rodný bratr.**“ (zde ek. zavádějící, dosl. „bratr našeho masa, masitého těla“, *hi achinu besarenu hu*. Viz. hebr. „šear besaro“ – „příbuzný“.) A to je tento význam: Bratr nemůže zanechat svoji sestru jako (zpoloviny) mrtvou, neboť ona vyšla z lůna jeho matky. A jestliže má sílu jí pomoci a nepomůže jí, je to jako kdyby byla pohlcena i polovina jeho těla (neboť jsou „jedno tělo“).“

Nakonec Mojžíš na Áronovu prosbu reaguje a za Mirjam se přimlouvá: **4M12:13 „...Bože, prosím uzdrav ji, prosím!“** **Raši**: „Proč se Mojžíš dlouze nemodlí? Aby Izraelité neřekli: Jeho sestra má trápení a on stojí a dlouze se modlí. Tak Sifre. Jiné vysvětlení: Aby Izraelité neřekli: Kvůli své sestře se dlouze modlí a kvůli nám ne!“

Mirjam je nakonec vyloučena z tábora po sedm dní: teprve poté je očištěna a smí se vrátit. Ve v.15 je řečeno „...**a lid netáhl dál, dokud se Mirjam nepřipojila.**“ **Raši** k tomu říká: „Tuto úctu jí Bůh prokázal kvůli jediné hodině, kdy dávala pozor na Mojžíše hozeného (v ošatce) do Nilu, jak je řečeno (2M2:4) „**Jeho sestra se postavila opodál, aby věděla, co se s ním stane.**“ Tak Sota 9b.“

Další činy a příběhy Mirjam v Bibli chybí: je zmíněna až její smrt **4M20:1** a jako odstrašující příklad **5M24:9**. Částečně je rehabilitována prorokem **Michou 6:4**.

4M20:1 „Celá pospolitost Izraelců dorazila v prvním měsíci na poušť Sin. Lid se usadil v Kádeši. Tam zemřela Mirjam a byla tam i pochována.“ (Následuje verš 2 „**Pospolitost neměla vody. Proto se srotili proti Mojžíšovi a Áronovi.**“) **Raši** říká: „Proč je oddíl o smrti Mirjam umístěn po oddílu o červené krávi (*parašat para adumma*)? Abys věděl, co znamená obět': totiž pokání (*mechapprin*). Tak také smrt spravedlivých lidí představuje čin pokání. Mirjam také (jako Mojžíš a Áron) zemřela polibkem smrti. A proč to o ní není přímo řečeno, že zemřela polibkem Boha? Protože to není uctivý způsob jak mluvit o Bohu (když jde o ženu). A o Áronovi je řečeno: (4M33:38) „**Tehdy na Hospodinův rozkaz** (hebr. „*al-pi Adonaj*“, dosl. „dle Hospodinových úst“) vystoupil Áron na horu a zemřel tam...““

³ Nevyjadřuje s Mirjam soucit. nepozastavuje se nad tím, že byla potrestána pouze ona a Áron nikoliv, neřeší, zda trest odpovídá provinění: věnuje se zákonům rituální čistoty.

A k verši o nedostatku vody **Raši** dodává: „Z toho plyne, že po čtyřicet let měli studnu s vodou jenom zásluhou Mirjam. Tak Taanit 9a. (Tj. teď, když zemřela, tato milost pomínula).“⁴

5M24:9 „Pamatuj, co Hospodin, tvůj Bůh, učinil Mirjamě na cestě, když jste táhli z Egypta.“ Raši říká: „Dávej si pozor, abys nebyl raněn malomocenstvím za pomlouvání (*lešon ha-ra'*). Pamatuj, co bylo učiněno Mirjam za to, že mluvila proti svému bratrovi, a byla za to stížena ranami. Sifre.“

Komentář k Michově verši podává „**Ceena u-reena**“, viz. dále.

Věnujme se nyní komentářům z „**Ceena u-reena**“.⁵ Vedle komentářů, které uvádí Raši, přidávají další. K tanci na břehu moře 2M15 je řečeno: „...Rabi Bachja píše, že bychom se neměli divit té skutečnosti, že žena je prorokyně, protože ženy jsou samozřejmě také lidské bytosti (!). Nikdo by neměl ženy podceňovat. Jsou stejně cenné a hodnotné, jako spravedliví muži. ...Gemara říká v traktátu Megilla, že bylo sedm proroků: Sára, Mirjam, Chana, Debora, Chulda, Abigajil a Ester. Mirjam si vzala do ruky bubínek a hrála, zatímco ženy radostně tančily. Proč si vybrala zrovna hraní na bubínek? Protože zvuk bubínku je silnější než zvuk ženského zpěvu. Pro muže je hříchem naslouchat ženskému zpěvu. V dnešní době, když ženy zpívají na svatbě, je zvykem, že tleskají, takže muži neslyší jejich hlasy. A to je proto, že když muž slyší ženský hlas, ovládne jeho myšlenky zlý pud. Když se ženy modlí příliš nahlas, mohou rušit modlitby mužů...“⁶

K **4M12:4 „Hned nato...“** (hebr. *pit'om*) říká rabi Bachja: „Jejich slova byla *chillul ha-Šem*, znesvěcením božího Jména, neboť ten, kdo mluví proti prorokům nebo učencům, jako by mluvil proti Bohu. Proto se Bůh zjevil NÁHLE (*pit'om*), aby neměli čas kát se za svůj hřích a litovat ho. Za znesvěcení Jména chce Bůh člověka potrestat a ne přijmout pokání. A Mojžíše s Mirjam a Áronem nezavolal, aby ukázal, že na něho se nezlobí – on je spravedlivý.“ ... „Oblak opustil svatostánek a Mirjam byla postižena malomocenstvím (*cora'at*), a stejně tak Áron, ale ten byl okamžitě vyléčen. Někteří učenci říkají, že Mojžíš nebyl postižen vůbec. Áron prosil Mojžíše: „Necht' není naše sestra jako mrtvá“ – neboť malomocný je přirovnáván k mrtvému.“⁷

Ke smrti Mirjam **4M20:1-2** midraše říkají: „**Pospolitost neměla vody.**“ „Čtyřicet let v poušti měl Izrael vodu díky zásluhám Mirjam, ale když zemřela, Izrael se ocitl bez vody. Zbožné ženy jsou přirovnány ke studni. Čím více člověk vodu čerpá, tím více vody obsahuje. Čím více dobrých skutků milosrdenství ženy konají svými penězi, tím více peněz budou mít. Naši praotcové potkali své nevěsty u studny. Abraham poslal Eliezera a Rebeka ho potkala u studny. Jákob potkal Ráchel u studny, Mojžíš potkal Ciporu u studny. Ženy nemají mnoho příkazů, ale musí činit skutky milosrdenství a dávat dobročinné dary, potom jsou přirovnány ke studni. Když ve studni přestala téct voda, Izrael se shromáždil kolem Mojžíše a Árona, kteří nařikali pro Mirjam. Bůh jim řekl: „Protože truchlíte, má snad všechen Izrael zemřít žízni? Vstaňte, vezměte svoji hůl a dejte Izraeli vodu!“...

„**Ceena u-reena**“ uvádí také komentář k verši z proroka **Michy (ek. Micheáš) 6:4 „Vždyť jsem tě vyvedl z egyptské země, vykoupil jsem tě z domu otroctví, poslal jsem před tebou Mojžíše, Árona a Mirjam.“** : „A Izraelité je nemuseli sytit jídlem, naopak jedli díky nim.

⁴ Více k interpretaci spojující studnu, tj. zdroj životodárné vody, s Mirjam viz. dále „**Ceena u-reena**“ a příspěvek Naomi Graetz. Ta také upozorňuje, že rabíni spojují termín „*be'er Mirjam*“, Mirjamina studna, s písní 4M21:17-19.

⁵ „The Weekly Midrash. Vol.I-II. Tze'nah ure'nah.“,str.364 (2M15), str.735-769(4M12 a 20) a str.834 (komentář k Micha 6:4)

⁶ Jde o vložení rabínského konceptu „*Qol išša erwa*“ do bibl.textu.

⁷ Přirovnávání malomocného k mrtvému odráží na prvním místě sociální aspekt ODDĚLENÍ od komunity. Starověký člověk žil ve společenství rodiny, rodu a komunity: byl-li z nich vydělen a ocitl-li se osamocen, byl fakticky odsouzen ke smrti.

Mana sestoupila z nebe díky zásluhám Mojžíše, oblaka sestoupila díky zásluhám Árona, a studna v poušti byla objevena díky zásluhám Mirjam.“

Rabínské komentáře citují i některé feministické komentátorky.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ellen Frankel nejprve nechá promluvit Mirjam k bibl. textu **2M6:14-27**, kde není uvedena v rodu Árona a Mojžíše: ⁸ „Mezi mými potomky jsou „dcery Mirjam – strážkyně Studny“, a nesčetné generace židovských žen, které udržovaly ženskou Tóru naživu. ...Tři děti naší rodiny jsou zřídka zmiňovány společně...Tyto chyby vyjevují dynamické napětí v naší rodině – já sama vystupuji jako ochránkyně bratra, Áron sám je jeho mluvčím a spoluvůdcem, Áron a já jsme protivníky autority našeho bratra. Psychologové říkají, že trojúhelník je nestabilní strukturou v lidských vztazích, tím spíše v rodinách!“

Poté se **Frankel** „přenes“ na břehy Rákosového moře⁹: „Prorokyně Mirjam prohlašuje: Pouze jeden verš z mé „Písň moře“ je zapsán v Tóře – slabá ozvěna písň mého bratra (2M15:21). Píseň, kterou zpívá můj bratr Mojžíš, dramaticky stupňuje své vyprávění, jako když vlny bouří v moři: je to velkolepá báseň plná dramatické obraznosti a síly. Má píseň je sice mnohem kratší, ale zato dodnes povzbuzuje srdce židovských žen a inspiruje je ke tvoření nových písní, básní, příběhů, meditací, komentářů a modliteb.

Biblisté říkají: ...Někteří z nás věří, že Mirjamina píseň byla cenzurována (pozdějšími redaktory)¹⁰ nebo ztracena, neboť další generace si nedokázaly poradit s ženským vůdcovstvím.

A Mirjam dodává: Ale má přítomnost v Tóře jako uznávané vůdkyně dokazuje, že silné ženy vždy hrály důležitou roli v našem lidu.“

K tématu „ženy hudebnice“¹¹ nechává **Frankel** promluvit „rebelku Lilit: Není příliš šťastné, že dnes jsou z našich bohoslužeb vyloučeny hudební nástroje a že mezi tradičními Židy je ženský hlas – *qol išša* - umlčen v přítomnosti mužů, aby nevzbuzoval jejich neslušné myšlenky. Ale na co izraelské muži mysleli tenkrát, když poslouchali zpěv Mirjam a žen? Copak se od té doby muži a ženy nějak změnili?!?“

Slova **2M15:20** „*wa-taane*“ **Frankel** překládá „*and Miriam chanted for them*“ a interpretuje „Mirjam se modlila za ženy na břehu Rákosového moře.“ Ale modlily se i ony samy? A staré moudré ženy odpovídají: „Samozřejmě že se modlily, ale nikdo jejich slova nezapsal. Židovské ženy vždy psaly své vlastní modlitby...“ Zmiňují „*tchinot*“ – modlitby žen v jidiš. „Mirjam k tomu dodává: Nejslavnější autorkou modliteb *tchinot* byla dcera rabína Sára bat Tovim, která žila na Ukrajině v 17.století. Ona nastoupila na mé místo, na místo „prorokyně Mirjam“ v panteonu biblických hrdinek. Představovala si mne v nebi, hrála na mé bubínky a zpívala moji píseň, doprovázena sborem svatých andělů.“

„Naše dcery se ptají: I když Áronova a Mojžíšova sestra hraje zásadní roli v příběhu východu z Egypta, zůstává až do 15.kapitoly bezejmenná. Proč je potom pojmenována „Mirjam“? Mirjam odpovídá: Mé jméno je složeno ze dvou hebrejských slov – *mar*, „hořký“, a *jam*, „moře“. Můj život byl skutečně hořký, stejně jako vody Mary (2M15:23). Byla jsem vždy ve stínu svých mladších bratrů...odsouzena k mlčení. A když jsem nakonec spolu s Áronem předstoupila s požadavkem sdílení vůdčí role, byla jsem já jediná potrestána malomocenstvím. Mé jméno, stejně jako já, však ve skutečnosti pochází z Egypta: „mer“

⁸ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.103-104.

⁹ Tam. str.110-113.

¹⁰ Viz. další feministické autorky.

¹¹ Viz. dále Carole Meyers. Frankel zmiňuje další biblické pasáže, ve kterých dívky a ženy tančí a zpívají: Soudců 5:1-31, 11:34, 21:19-23, 1Sam 18:6-7.

znamená „milovaná“. Skutečně mne lidé milovali, zvláště kvůli zázračné studni, která je napájela během čtyřiceti let na poušti.“

Frankel uvádí i další jména, která rabíni v midraších Mirjam dávají:

Chela, protože onemocněla (*chola*) po svatbě s Kálebem a po porodu Chura,

Azuva, protože od ní Káleb odešel (*'azav*), když byla nemocná,

Naara, protože když se uzdravila, omládlá jako dívka (*na'ara*) a manžel ji vzal k sobě zpátky,

Jiriot, protože její tvář byla jako stanová plachta (*jeri'a*) svatostánku,

Efrat, protože lid Izraele byl díky ní plodný (kořen *p-r-w*)

Ceret, protože byla protivnicí (*cara*) ostatním ženám,

Cohar, protože její tvář byla jasná jako poledne (*cohorajim*),

Etnan, protože každý, kdo ji viděl, jí přinesl dary (*etnan*),

Acharchel, protože všechny ženy vyšly za zvukem jejích bubínků, aby tančily (*achar chol*).

Sára uvažuje:… Ve svém životě kráčela Mirjam po cestě milosrdenství. Utěšovala svůj lid v neštěstí, povzbuzovala ho, když ztratil víru, poskytovala pomoc i píseň. Ačkoliv je její vlastní osud hořký – *mar*, dokázala „osládit“ osud ostatních, takže se stala milovanou – *mer*.“

Ke komentáři **Ellen Frankel** se ještě vrátíme dále v této kapitole.

Alice Laffey¹² se mj. ptá: Co znamená plivnutí ženě do tváře (**4M12:14**)? V celém Tanachu je tento skutek zmíněn pouze na tomto místě. Jaký měl význam? Byl to obvyklý obřad? Pokud ano, jde o svědectví ponižujícího zvyku.

Rozsáhle se postavou Mirjam zabývají příspěvky šesti biblistek ve sborníku feministických komentářů ke knihám 2M,3M, 4M a 5M.¹³

Phyllis Trible¹⁴ zahajuje svoji studii – a celou část sborníku věnovanou Mirjam – slovy: „V Písmu jsou pohřbeny střípky a kousky příběhu, čekající na objevení. Osvětlují život ženy jménem Mirjam. Odkrýt tyto fragmenty, shromáždit je, vyplnit mezery a potom vystavět text vyžaduje hru mnoha metod a žádného dogmatu. To je výzva, která vítá všechny milovníky Písma, kteří se snaží zachránit život před patriarchální smrtí.“¹⁵ **Trible** hovoří o mlčení kolem narození Mirjam, o jejím mlčení a nepřítomnosti, když Mojžíš a Áron vyjednávají s faraonem o vyvedení lidu z Egypta. Po východu tančí s ženami na břehu moře – ženy jsou tak na začátku exodu i na jeho konci. **Trible** také připomíná teorie některých feministek založené na literárním rozboru bibl.textu, že Mirjam je autorkou i Mojžíšovy písně, ale pozdější redaktori s textem naložili tak, aby její vliv co nejvíce oslabili. Když se potom objevuje ve **4M12**, je nazvána „prorokyní“, ale vzápětí je potrestána za svůj odvážný výstup a stává se „výstražným příkladem“. Přesto zakládá linii prorokyní – jejími pokračovatelkami jsou Debora (Soud 4-5), bezejmenná žena z Izajáše (8:3), Chulda (2Kr 22:14-20) a Noadja (Nech 6:14). „Každá z těchto prorokyní je důkazem dědictví zakořeněného v Mirjam. Jestliže Mojžíš je archetypem mužské prorocké tradice, Mirjam vede tu ženskou.“ **Trible** přímo hovoří o „promirjamské tradici“ (*pro-Miriamic tradition*), tj. o existenci mnohem rozsáhlejšího svědectví o veřejné duchovní činnosti Mirjam, která se ovšem do bibl. textů nedostala, ale jejímž důkazem je **Micha 6:4**, kde jsou všichni tři sourozenci postaveni sobě na roveň jako duchovní vůdci národa. Narážkou na postavu Mirjam je jistě i verš proroka **Jeremijáše 31:4** „**Znovu tě zbuduji a budeš zbudována, panno izraelská. Znovu se ozdobíš bubínky a vyjdeš k tanci**

¹² A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.51-55.

¹³ „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, ed. Athalya Brenner, Sheffield Academic Press 1994, part III. „Miriam: On Being a Sister“.

¹⁴ P.Trible, „Bringing Miriam out of the Shadows“, tam str.166-186.

¹⁵ Tam, str.166. Působivé úvody jsou ve feministických studiích časté: bez ohledu na emocionalitu, vypjatost, možná i patos. Lze ovšem říci, že obsahově jim většinou nelze nic vytknout.

s těmi, kdo se smějí.“ Tato vize spojuje minulost a budoucnost, jak je v židovském myšlení zvykem: děj na břehu Rákosového moře a eschatologické zaslíbení.

J.Gerald Janzen¹⁶ se více zabývá zpěvem a tancem Mirjam a žen. Cituje žalmy, které podle jejího názoru podporují názor, že vítězství byla vždy Izraelity slavena společně muži a ženami, a nejdůležitější částí oslav byl tanec a zpěv žen (Ž 40:2-4, **Ž 68:12** „...Nesmírný je zástup žen, jež radostnou zvěst nesou...“). Existuje vztah mezi událostí záchrany a její kultickou oslavou – tato oslava není pouhou odpovědí na událost, ale částí této události, částí boží akce. Jsou to ženy, kdo vede muže, aby se radovali a chválili Boha svým hlasem a tělem. Tanec ovšem někdy rabíny nebývá interpretován kladně: Janzen připomíná „tanec“ kolem zlatého telete, symbolu hříchu a selhání.

Fokkelien Van Dijk-Hemmes¹⁷ rozvíjí zmíněné teorie, že Mojžíšova píseň byla původně písní Mirjaminou. Mirjam nepochybně měla ve společnosti původně důležitější pozici, než o jaké nám pozdější redaktoři nechali zprávu: stejně jako Debora zapadá do literárního modelu „ideálního vůdce“ v předkrálovském Izraeli. Na druhou stranu ale existuje názor, že píseň má poexilní původ: podle Martina Brennera¹⁸ šlo o „vítěznou píseň pro oslavy pesachové liturgie v Chrámu“.

Carol Meyers, známá biblistka – archeoložka, se ve své studii zabývá „Mirjam hudebnicí“.¹⁹ Na úvod říká, že v západním myšlení jsou hudba a pohyb spojeny se zvuky hudby ODDĚLENÍ. V jiných tradicích tomu tak není – tělo je považováno za nedílnou část tvoření zvuku hlasem či nástrojem. Tanečníci a hudebníci jsou ti samí. Tak tomu bylo i ve starověkém Izraeli. Z archeologických vykopávek známe terakotové figurky znázorňující ženy-bubenice. Žena drží disk (*membranophone*): roztaženou rukou drží disk a druhou rukou – dlaní nebo prsty – vytváří zvuk. Tento ruční bubínek se poprvé objevuje v Egyptě v období Nové Říše, což je právě doba počátku lidu Izraele. V Bibli je nazýván „tof“, plurál „tuppim“, a je zmíněn celkem šestnáctkrát. (Meyers zmiňuje etymologii: asyrsky „tuppu“, aramejsky „tuppa“, řecky „tupanon“, latinsky „tympanum“, angl. „hand-drum“.) Ženy v bibl.textech na bubínky hrají a přitom tančí (*mecholot*) a zpívají, a to vždy, když jde o oslavu vítězství, ať už izraelských válečníků, nebo/i Boha. „Hodnotící postoj západní kultury má sklon považovat ženské expresivní formy umění za nelegitimní nebo prostě méně významné než mužské formy umění. ...Proto mu bylo věnováno málo pozornosti.“ Jak ale Meyers dokazuje, takové umění mělo i výrazný sociální dopad: ženy se jistě SCHÁZELY, komponovaly a nacvičovaly. Vytvářely tak ženské společenství VNĚ svého domova. „Obecně lze říci, že jestliže se ženy mohou takto scházet, udržuje to jejich společenský statut relativně vysoko. Navzdory obecné mužské dominanci (přinejmenším ve veřejné sféře) jsou ženy, které se účastní genderově specifických (tj. ženských) skupin schopné zakoušet kontrolu sebe samých a radovat se z pocitu síly, nikoliv bezmoci. Jde o skutečnou sílu, a přestože nemusí mít vliv na společenské vztahy, přispívá k bohatství uměleckého vyjádření skupiny i k pocitu sebehodnoty jejích členek.“²⁰

¹⁶ J.Gerald Janzen. „Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom?“, tam str.187-199.

¹⁷ F.Van Dijk-Hemmes. „Some Recent Views on the Presentation of the Song of Miriam“, tam str.200-206.

¹⁸ M.Brenner. „The Song of the Sea: Ex 15:1-21“, Berlin. Walter de Gruyter, 1991, cituje Van Dijk-Hemmes..

¹⁹ C.Meyers. „Miriam the Musician“, str.207-230. in: „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, ed.Athalya Brenner.

²⁰ Tam, str.227-228.

Ve svém příspěvku **Naomi Graetz**²¹ podává vyčerpávající přehled rabínských komentářů, které dělí na „pozitivní“ a „negativní“ s ohledem na hodnocení Mirjam:

Pozitivní postavou je proto, že se zastává Cipory a tím se zastává příkazu „*pru u-rvu*“ (viz. také její výtka otci Amramovi, když přikázal hebrejským mužům, aby se rozvedli se svými ženami, kapitola 6 pozn. 4 této práce). Lid na ni čekal, ale dle Dvarim Rabba 6,9 na ni čekal i samotný Bůh: „Svatý Budiž Požehnán řekl: Já jsem kněz, já ji oddělil a já ji také prohlásím za čistou.“ Mnoho midrašů existuje o Mirjamine studni, zdroji životodárné vody: dle BT Pesachin 54a byla jednou z deseti věcí stvořených za soumraku před prvním šabatem. Je to tatáž studně, o které se píše ve **4M21:17-19 „Tehdy zpíval Izrael tuto píseň: Vytryskni, studnice! Zazpívejte o ní! Studnici kopali velmožové, hloubili ji urození z lidu palcátem a svými holemi.“** Tato píseň byla darem od Mirjam: měla po její smrti vyvolat pramen vody, ale musel ji zpívat ten pravý člověk. Mojžíš dokázal akorát udeřit holí do skály – nebyl tou pravou osobou. Bylo potřeba ženského doteku. Nakonec rabíni umístili Mirjaminu studnu do Tiberias naproti bráně do starověké synagogy, kam se chodili léčit lidé nemocní leprou (Dvarim Rabba 6,11).²² Protože v bibl.textech není řečeno, že by se Mirjam provdala a měla děti – a to je v očích rabínů nesprávné, provdávají ji ve svých komentářích za Kaleba, věrného zvěda (BT Sota 12a, Šemot Rabba 1.17). Tak se stává předkyní královského rodu, dynastie krále Davida a naplňuje se tak její odměna **2M1:21 „požehnání domům“** za statečné chování v roli porodní báby (viz. Rašihovo interpretace k 2M1:20-21, kap.6 této práce). Graetz shrnuje: „Kdyby nebylo konfliktu s Mojžíšem, rabíni by neměli, co zlého by na ni řekli.“

Jako negativní je chápána její asertivita, se kterou se (jako žena) postavila bratru – vůdci.²³

Dvarim Rabba 6,9: „Rabi Juda ben Levi říká: Kdokoliv je tak arogantní, že mluví proti většímu než je on sám, přitahuje na sebe tresty. A jestliže tomu nevěříš, podívej se na zbožnou Mirjam jako na varování všem pomlouvačům.“ Podle rabínů jsou pomlavy spojeny se ženami: Dvarim Rabba 6,11 „Rabi Levi řekl: Ženy mají tyto čtyři vlastnosti: chamtivost, slídivost, žárlivost a lenost. Rabíni přidali ještě dvě další vlastnosti: jsou vzpurné a pomlouvají. Odkud víme, že pomlouvají? Neboť je psáno „*wa-tedabber Mirjam.*““. Přestože měla Mirjam pravdu ve své výtce, Mojžíš je nedotknutelný: má být souzen podle jiných měřítek, neboť se zcela oddal Bohu. Aby byl výkonným vůdcem, musel se oddělit od lidu (a od manželky). Pomluva (*lešon ha-ra*) je tradičně rabíny považována za velmi těžký hřích, neboť je často tajná, pronášena v tichosti, a oběť je postupně oddělena od společnosti, aniž ví proč – ostatní se jí straní. (Proto byla Mirjam stížena leprou a oddělena.) Pomluva je zakázána, i kdyby řečené měla být pravda! Wa-jiqra Rabba 26,2: „Je to jako když had kousne do jednoho údu, ale jed se dostane do všech údů....Pomluva zabíjí toho, kdo ji říká, toho, kdo ji poslouchá, i toho, o kom je.“ Verš **Koheleta 5:5 „Nedovol svým ústům, aby svedla ke hříchu tvé tělo...“** interpretuje Kohelet Rabba 5,1: „Rabbi Manni řekl: To je narážka na Mirjam. Mirjam vyslovila ÚSTY pomluvu, ale VŠECHNY JEJÍ ÚDY byly potrestány. Rabi Jošua učí: Slovo za jedno sela, ale ticho za dvě sela. (České „Mluvití stříbro, mlčení zlato.“) Rabi Juda ha-Nasi řekl: Nejlepší ze všeho je ticho, jak jsme se učili v Pirkej Avot: Po všechny své dny jsem vyrůstal mezi mudrci a přišel jsem na to, že pro člověka není nic lepšího než ticho.“ Tj. ticho je velikou ctností, avšak tradiční rabínský pohled na ženy je takový, že jsou příliš upovídáné. Podle Naomi Graetz je potom ale jakákoliv ženská promluva chápána „v lepším případě jako bezcenná, v horším případě jako nebezpečná.“²⁴

²¹ N.Graetz. „Did Miriam Talk Too Much?“. tam str.231-242.

²² Jde o pěkný, ilustrativní příklad geografické pružnosti legendárních předmětů a úkazů spojených s mimořádnými („svatými“) lidmi. Míst, na kterých se dle židovské tradice měla objevit Mirjamina studna, bylo více.

²³ Asertivita – otevřenost, přímost a odvaha – je ovšem stejnou vlastností, která jí umožnila být (dle rabínů) neohroženou porodní bábou, sestrou a kritičkou otce. Dobrý příklad skutečnosti, že tyto vlastnosti mohou být sice na ženách obdivovány, avšak vzbuzují strach, a proto jsou negativně hodnoceny a kontrolovány.

²⁴ Tam, str.240.

Naomi Graetz uvádí i moderní rabínský komentář Guntera Plauta:²⁵ Vypadá to, že více byla potrestána Mirjam, ale ve skutečnosti byl více potrestán Áron. Ten byl totiž potrestán na duchu: cítil se vinen, že za konflikt byla potrestána Mirjam, viděl ji trpět, a trpěl tak víc, než kdyby byl zraněn on sám, a navíc se musel ponížit před mladším bratrem a prosit o odpuštění a přimluvu u Boha. „Mirjam byla vyléčena, ale Áronovi zůstaly šrámy na duši.“

Graetz ale namítá: tím se snižuje Mirjamina bolest. „Áronova bolest je bolestí budoucího tatínka, když žena rodí – kdo trpí více!“ Snahou o vysvětlení se pouze zahlazuje to podstatné, a tím je NESPRAVEDLNOST biblického podání. Bible je možná posvátným textem, ale její interpretace už jsou věci volby a přístupu. A my ženy musíme začít tím, že nahlas řekneme: toto je nespravedlivé, toto je předsudek, toto je nesprávné zobecnění.²⁶

Postavou Mirjam se zabývá i **Ilana Pardes** v metodologické předmluvě své objevné studie.²⁷ Biblické podání Mirjam používá jako příklad různorodosti bibl.kánonu a dokládá jím svoji tezi, že bibl.text není homogenní: v příběhu Mirjamina protestu je tvrdě a nespravedlivě potrestána a „umírá krátce po návratu do tábora bez dalších slov...neboť za dnů Mojžíše musela být žena s prorockým darem umlčena a potom pohřbena v pustina za tu smělost, s jakou požadovala ústřední kulturní pozici.“²⁸ Smělost a samozřejmost, s jakou proti Mojžíši vystoupila, však podporuje jiné bibl. podání: v **Micheáši 6:4** je líčena téměř jako „národní osvoboditelka“. Cituje interpretaci, podle které lid Izraele obdržel Mirjamínou zásluhou pramen. „Jak pramen vypadal? Byla to skála ve tvaru včelího úlu (!), a kamkoliv cestovali, koulela se podél nich a šla tak s nimi. Tak Bemidbar Rabba 1.2.“

Konečně se vraťme ke knize **Ellen Frankel**, neboť ta napovídá mnohé o chápání Mirjam židovskými feministkami. Připomeňme, že se jmenuje „**The Five Books of Miriam**“ – „**Pět knih Mirjamíných**“. Místo předmluvy **Frankel** uvádí legendu o Mirjamíně studni:²⁹

Za soumraku šestého dne Stvoření Šechína, Boží Přítomnost,³⁰ stvořila zázraky, z nichž největším byla Mirjamina studna. Bílý kulatý mlýnský kámen se roztočil a čerpal vodu pokaždé, když mu žena od srdce zazpívala tu pravou píseň. Svatý Budiž Požehnan ho světil Milchamovi – ptáku Fénixovi. Poprvé Studna sloužila Adamovi a Evě vyhnaným ze Zahrady Eden do pustiny: nešťastná Eva se v srdci usilovně modlila k Bohu a Bůh jí odpověděl. Když jí však chtěli mít jenom pro sebe, Studna zmizela beze stopy.

Po mnoha staletích Šechína zavolala Studnu podruhé. Když Sára pocítila výčitky svědomí za vyhnaní Hagar, prosila Boha o pomoc a on jí slyšel. Tak měla Hagar v poušti Studnu.

Potřetí Bůh odpověděl na hořkosladkou píseň touhy, kterou zpívala Rebeka, a naplnil zázračně její džbán. Ona se pak stala Izákovou ženou.

Počtvrté Studna prokázala zázrak Jákobovi. Ten jí zazpíval píseň, kterou ho naučila matka Rebeka. Kámen se pohnul, ale protože šlo o lest – ženskou píseň zpívanou mužem – byl i

²⁵ G.Plaut. „The Torah: A Modern Commentary“, N.Y. Union of American Hebrew Congregations, 1981.

²⁶ Vlastní interpretace Graetz v tomto příspěvku neuvádí. Posledním příspěvkem na téma „Mirjam“ je v knize článěk Alice Bach, „With a Song in her Heart: Listening to Scholars Listening for Miriam“, str.243-254, která se ovšem nevěnuje Mirjam, ale hermeneutické kritice předchozích příspěvků na toto téma. Zajímavý je její postřeh na adresu Naomi Graetz: „... (Její přístup) pravdivě ilustruje problém židovských feministek chycených do pastí mezi touhou zůstat uvnitř své vlastní náboženské interpretativní tradice a frustrací z rabínské slepoty vůči ženským zájmům.“

²⁷ Ilana Pardes. „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach.“, úvod „Preliminary Excavations“, str.1-12

²⁸ Tam, str.10.

²⁹ E.Frankel. „The Five Books of Miriam“, str. xiii-xvi. Připomeňme, že angl. „well“ znamená jak „studna, prohlubeň“, tak „pramen, vřídlo“. Tento význam je bližší rabínským interpretacím VYSTUPUJÍCÍCH, tj. dynamických, živých vod.

³⁰ Angl. „the Holy One Who Dwells in This World“.

Jáko b později obelstěn, když místo milované Ráchel dostal její starší sestru Leu. Studna se poté vrátila ptáku Milchamovi.

Zjevila se až Cipoře, dceři midjánského kněze. Díky Studni se seznámila s Mojžíšem a stala se jeho ženou. Poté co byl Mojžíš Bohem poslán zpět do Egypta, šla Cipořa a jejich děti s ním a poznala jeho rodinu. Protože Cipořa byla zběhlá v posvátném umění oběti, požehnání, tance, písně a zařikání, rozpoznala v Mirjam sestru – kněžku. A nejen to – Mirjamina tvář zářila duchem prorocství. Cipořu to k Mirjam přitahovalo, a ta se s ní sdílela legendu o zázračné Studni a posvátné písni, která ji uvádí do pohybu. A tak během čtyřiceti let putování po poušti užívaly obě ženy její vodu k kléčení nemocných a občerstvení zoufalých. Kamkoliv lid putoval, Studna putovala s nimi a usazovala se naproti svatostánku. Dvanáct moudrých stařen vybraných ženami po jedné z každého kmene nosilo svá vřetena ke Studni a volalo „Vytryskni, studno!“ A voda vystoupila a dala vzrůst ovoci a bylinám. Ale po Mirjamine smrti Studna zmizela a do zaslíbené země nevstoupila. Různé legendy říkají, kam se poděla. Ale pravda je taková, že zůstala u dcer Mirjamíných, strážkyň Studně, v nepřerušené linii židovských žen, které chrání tajemství Studny po generace. A stejně tak chrání legendy a příběhy o Mirjam a dalších pramatkách a předávají si je. Z tohoto učení zůstaly jen střípky: většina zaznamenaných příběhů se ztratila během nekonečného putování židovského lidu. A tyto střípky – to je „Pět knih Mirjamíných“.

SHRNUTÍ:

Rabíni vnímají postavu Mirjam jako pozitivní i negativní příklad. Její význam tkví především v tom, že byla Mojžíšovou sestrou a sehrála důležitou roli v jeho životě. Židovskými feministkami je Mirjam jednoznačně chápána jako pozitivní archetyp duchovní vůdkyně: proto jsou střípky jejího osudu v Bibli pečlivě vyhledávány, je zkoumána i rabínská tradice, a je vytvářena tradice nová.³¹

³¹ Viz. např. liberálním judaismem nově vytvořený rituální předmět „Mirjamin pohár“ (*kos Mirjam*) doplňující pohár Eliášův při pesachovém sederu. Pohár je symbolem životodárné Studny. V průběhu sederu je nad ním pronášeno požehnání: „Toto je Mirjamin pohár, pohár živé vody (*kos majim chajim*). Nechť si díky němu vzpomeneme na východ z Egypta. To jsou živé vody, Boží dar Mirjam, které daly nový život lidu Izraele, když jsme bojovali sami se sebou na poušti. Požehnán buď Bůh, který nás přivádí do pouště, vyživuje nás nekonečnými možnostmi a umožňuje nám dosáhnout nového místa.“ Viz. Tamara Cohen, „Miriam’s Cup. A modern feminist symbol“, 1996. www.myjewishlearning.com/holidays/Passover/10_Pesach_Seder/Arrangement.

9. KOZBI

ÚVOD:

Příběh midjánské princezny Kozbi otevírá citlivou otázku náboženského fanatismu a zasahování do osobního a intimního života člověka – člena pospolitosti. Původcem i symbolem hříchu cizoložství je pro Židy svůdná cizí žena.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Příběh Kozbi se nachází v **4M25**. Úvodem kapitoly (verše 1-5) jsou izraelitští muži haněni za to, že „smilní s Moábkami“ a klaní se jejich bohům. (**Raši** ¹ ke slovům 4M25:2 „*wa-jjištachwu lelohehen*“ říká: „Když někoho z Izraelitů přemohl pud a řekl Moábce „Vyslyš mne (tj. buď mi po vůli)“, vyndala ze zánadří obraz Peora a řekla mu: „Nejprve se pokloň před tímto!““) Hospodin se rozzlobil a přikázal tyto muže zabít. Následuje příběh Zimriho a Kozbi:

v.6 „I přišel jakýsi Izraelec a přivedl ke svým bratřím Midjánku (*hamidjanit*, to je Kozbi, zde je poprvé zmíněna) před očima Mojžíše (*le-enej Moše*) i celé pospolitosti Izraelců...“ **Raši** k verši říká: „Řekli Mojžíšovi: Mojžíši, je tato midjánská žena zakázána (*asura*) nebo povelata (*muteret*) za manželku? Jestliže řekneš, že je zakázána, potom nám vysvětlí, kdo tobě povolil vzít si Jitrovu dceru, midjánskou ženu, za manželku? Sanhedrin 82b. Když Mojžíš čelil šestiset tisícům mužů v záležitosti zlatého telete, obstál, jak je řečeno „nasypal (prach) do vody a dal Izraelcům pít.“ Ale nyní jeho ruce ochably (tj. nevěděl, co má dělat). (Avšak to byl boží záměr,) aby mohl přijít Pinchas a udělat, co měl udělat. Tanchuma.“

4M25:7-8 „Když to spatřil Pinchas, syn Eleazara, syna kněze Árona, vystoupil zprostředku pospolitosti, vzal do ruky oštěp, vešel za izraelským mužem do ženské části stanu (*el-haqubba*) a probodl je oba, izraelského muže i tu ženu až k jejím rodidlům (*el-qovatah*). Tak byla mezi Izraelci pohroma zastavena.“ (rab. „do ložnice... a probodl oba... ženu, do jejího břicha“, kral. „do stanu... i ženu tu skrze břicho její...“, angl. „*in her stomach*“) **Raši** : „Vešel za nimi do stanu a bodl ji do žaludku, jak je řečeno 5M18:3 „knězi dají plece, obě čelisti a žaludek (*we-haqava*)“². Zasáhl Zimriho mužské části (*zachrut*) a její ženské části (*naqvut*), takže všichni viděli, že je nezabil bezdůvodně. A mnoho dalších zázraků se kvůli Pinchasovi stalo, jak je vylíčeno v Sanhedrin 82b.“

A proč je o něm ve verši 11 znovu řečeno „Pinchas, syn Eleazara, syna kněze Árona...“, tj. proč je znovu vylíčen jeho původ? **Raši**: „Protože ostatní lidé z ostatních kmenů měli ve zvyku o něm mluvit hanlivě – „Vidíte syna Putiho? Otec jeho matky vykrmoval býky pro modloslužbu! A on přitom zabil knížete z kmenů!“ Proto Písmo spojuje jeho genealogii s Áronem. Sanhedrin 83b.“³

Následně je Pinchas za svůj čin oceněn a odměněn. Za vraždu, která je nazvána „horlením pro Boha“ (*qinne lelohav*), bude vykonávat „smírčí obřady“ (*šalom*, od kořene znamenajícího „mír, harmonie, celistvost“). **Raši** cituje BT Zvachim 101b: „Pinchas se nestal knězem, dokud nezabil Zimriho.“

4M25:14-15 „Jméno zabitého izraelského muže, který byl zabit spolu s Midjánkou, bylo Zimri, syn Sálův: byl to předák jednoho rodu Šimeónova. Jméno zabitě midjánské ženy bylo Kozbi, dcera Súrova: ten byl kmenový náčelník jednoho rodu v Midjánsku.“

¹ „Chumash with Rashi's Commentary“, vol.IV., str.121-124.

² !!!! Uvědomme si, že (i když je veden gramatickým záměrem vysvětlit přesně význam slova) Raši srovnává žaludek ženy a obětního zvířete. Viz. dále fem. interpretace (Helena Zlotnick).

³ „Putim“ míní Raši Putiela, což bylo podle něho jedno ze jmen Jitra. Sloveso od kořene pe-tet-mem, kmen pi´el, znamená „vykrmovat“. Raši tím odkazuje na svůj komentář k verši 2M6:25 „Eleazar, syn Áronův, si vzal za ženu jednu z deér Pútielových. Ta mu porodila Pinchasa“ a 18:1 „Jitro, midjánský kněz...“, kde je řečeno, že vykrmoval býky pro modloslužbu. Z toho vyplývá, že Pinchas se snaží vraždou vylepšit svůj původ – a podaří se mu to. Rašiho komentář viz. „Chumash with Rashi's Commentary“, vol.II., str.28 a 91.

Raši říká: „Kdekoliv je vyjmenován rodokmen spravedlivého, aby byl chvalořečen, tam je vyjmenován i rodokmen hříšníka, aby byl odsouzen. Tanchuma.“ (Tímto vysvětlením Raši odůvodňuje, proč je Zimri představen až na konci příběhu místo na začátku: totiž aby vynikl kontrast s chváleným Pinchase.) K váženému původu Zimrího je řečeno: „To je zmíněno pro ocenění Pinchasova činu: i když byl Zimri předním knížetem, neodradilo to Pinchase od činu a ukázal své horlení proti znesvěcení Božího Jména (*chillul hašem*).“ A k původu princezny **Raši** dodává: „To je řečeno, aby se plně vyjevila nenávisť Midjánců: nechali dokonce princeznu smilnit jako prostitutku, jen aby svedli Izrael k hříchu. ...Její otec byl nejdůležitější ze všech (náčelníků zmíněných v 4M31:8), ale protože se choval tak hanebně a nechal svoji dceru smilnit, je (v tomto výčtu) zmíněn až na třetím místě (a ne na prvním).“

Hospodin potom Izraelitům přikáže, aby Midjánce napadli a pobili, neboť v. 18 „**Oni napadli vás svými nástrahami...**“ (angl. „*For they showed themselves your enemies...*“) Raši: „Nechali své dcery, aby smilnily jako prostitutky, jenom aby svedli Izrael na scesti za Peórem. Ale (Bůh Izraeli) přikázal, aby nezničili Moabity kvůli Rut, která měla v budoucnu z Moaba vzejít. Tak Baba Kama 38b.“

„**Ceena u-reena**“ se příběhu Kozbi také věnuje⁴: všimněme si ale, že stejně jako v Rašiho interpretaci, ani v následujících komentářích není ona ve skutečnosti svébytnou osobností hodnou úvah - je spíše ztělesněním zlého pokušení přicházejícího zvenčí od nepřátel Izraele a ohrožujících endogamii, viru v Jednoho Boha a dodržování jeho zákonů.

....Bileám dal Balákovi radu, jak zahubit Izrael: totiž postavit krásné domy, ve kterých by krásné dívky jeho lidu, ozdobené a krásně oblečené, prodávaly potravu a pití. Dcery Moabu přistupovali k Izraelitům a říkaly: „Proč nás nenávidíte? Koneckonců, my také pocházíme z Teracha, otce Abrahamova!“ Když Bileám viděl, že zabili prince a děvku (!Zimri a Kozbi), řekl: „Podařilo se! Izrael nyní zhřešil třemi hříchy: modloslužbou, cizoložstvím a prolitím krve, tak jako se to dělalo v době potopy. Bůh je nyní potrestá jako potrestal generaci potopy.“

Bůh chtěl potrestat smrtí ty, kdo činili modloslužbu. Kmen Šimon se bál. Jeho příslušníci přišli ke svému princovi Zimrímu: „Zabijí nás a ty mlčíš?!“ Zimri shromáždil dvacet čtyři tisíc mužů ze svého kmene a přišel ke Kozbi, dceři krále Midjanu. „Spi se mnou,“ řekl. „Můj otec mi řekl, že mám spát pouze s vaším vůdcem Mojžíšem,“ odpověděla. „Já jsem důležitější než Mojžíš. Pocházím ze Šimona, druhého syna Jákobova, kdežto Mojžíš je z Leviho, Jákobova třetího syna.“ Vzal ji za vlasy (!!!), přivedl ji k Mojžíšovi a zeptal se ho: „Mohu si ji vzít?“ Mojžíš řekl: „Ne.“ „A kdo povolil tobě vzít si dceru Jitra za manželku?“ zeptal se Zimri. „Tato je také z Midjánu!“

Mojžíš a všichni Izrael začali naříkat, protože Mojžíš zapomněl zákon a nevěděl, že Zimri si zaslouží být za tento čin potrestán. Proč Bůh způsobil, že Mojžíš zapomněl ten zákon? Totiž aby Pinchas vykonal ten zákon a sklídl odměnu. Pinchas věděl, že je musí zabít při činu. Vzal si oštěp, sundal z něho železnou špici a schoval ji v záhradě...Šel do stanu, ve kterém Zimri ležel s Kozbi, a opíral se o násadu oštěpu, jako by to byl prut...neboť se bál dvaceti čtyř tisíc mužů kmene Šimon, kteří se kolem něho shromáždili. Zeptali se ho: „Co tady chceš?“ A on řekl: „Chci jít ke Kozbi, neboť odkud víme, že kmen Levi je větší než kmen Šimon?“ Oni mu ihned otevřeli dveře a nechali ho vejít. Našel je, jak spolu leží, nasadil železnou špici na oštěp a oba je proklál. Zato si zasloužil, aby z jeho rodu pocházelo osmnáct velekněží a proroků v období Prvního Chrámu a osmnáct kněží v období Druhého Chrámu. ...“

„Předkem Zimrího byl Šimon, který vybil obyvatele Šechemu kvůli nepovoleným sexuálním vztahům. A nyní jeho potomek Zimri spáchal tento čin. Proto se zdůrazňuje jeho původ ze Šimona.“

⁴ „The Weekly Midrash. Vol. II. Tze'nah ure'nah.“, str.792-796.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ellen Frankel k příběhu píše: ⁵ „Naše dcery se ptají: ...Jak Tóra ospravedlňuje takový fanatismus? Odpovídá „zraněná Dina“: Patrně žádný lid na zemi netrpěl tolika příkořími náboženského extremismu jako Židé. Oni byli obětmi křížáckých válek, džihádu, inkvizice, pogromů, nucených konverzí a vyhnanství, v naší době pak barbarismu státního náboženství či hořkých vnitřních bojů uvnitř židovské komunity. Židé se naučili být ostražiti před těmi, kteří prohlašují, že jednají ve jménu Boha. A přitom zde v Tóře vnuk velekněze impulzivně zavraždí syna jednoho z izraelitských vůdců a dceru midjánského kmenového náčelníka a je to považováno za správné...“

Rabíni přiznávají, že Pinchas je za čin Bohem pochválen a odměněn: „Protože máme mít v úctě každé písmenko Tóry jako Božího slova, můžeme takový text „osvobodit“ pouze reinterpetací nebo neutralizací. Proto jsme vyřkli pravidlo *HALACHA WE-EJN MORIM KEN*, tj. jde sice o závazný náboženský zákon (v tomto případě žádoucí náboženská horlivost), ale nelze učit lidi, aby se chovali tak jako v tomto případě.“

„Prorokyně Mirjam uzavírá: Můžeme také prokázat úctu Tóře tím, že odmítneme takové pasáže reinterpetovat⁶ a místo toho v ní popisované morální výstřelky a nespravedlnosti připišeme lidské slabosti a hříšnosti. Pokud to uděláme, vykupujeme tím samotného Boha.“

Frankel také zmiňuje interpretace midrašů, kdy je „*haqubba*“ překládána jako „svatostánek“, „kněžský stan“, či „svatební stan“, čímž se má oslabit Pinchasovo svévolné proniknutí do soukromého prostoru páru a zdůraznit „poskvřňující“, Boha urážející povaha skutku.

„Naše dcery se ptají: Proč se Tóra rozhodla označit jménem pohanskou ženu zabitou Pinchasem společně s Izraelitou? ...Proč je pojmenována, když tolik jiných biblických žen – manželky Noema, Lota, Joba, dcera faraonova, dcera Jefty, matky Abrahama a Samsona – zůstávají v Bibli bezejmenné?“

Rabíni odpovídají: Ale my jsme je pojmenovali v midraších! Jméno „Kozbi“ je odvozeno od hebr. kořene *kaš-zajin-bet*, „zradit, lhát“. Je to proto, že Kozbi lhala... Jiní říkají: Prikázala svému otci: Znič pro mne tento lid. Kozbino původní jméno byla Ševilanai, což je jméno odvozené od arab. „vstup do dělohy“, a to je označení pro prostitutky. A přísloví říká: „ Co dělala Ševilanai v rákosí u jezera? Co dělala mezi stvoly? Její hříchy poskvřňují i jméno její vlastní matky!“

Rebelka Lilit na to říká: To jsou vulgární misogynické fantazie!

Lea říká: Možná ne, neboť hebr. jméno Kozbi je možná odvozeno z akkad. *kuzabatum*, což znamená „smyslňý, rozkošnický“ nebo „dobře vyvinutý“.

Naše matky uzavírají: Někdy je lepší zůstat v Bibli bezejmennou!!!“

Důležitou interpretaci příběhu Kozbi uvádí **Helena Zlotnick**.⁷ Po přečtení bibl.textu upozorňuje, že k pochopení příběhu je dobré mít na mysli příběh Diny (a římský příběh Lucretie, dcery z vážené rodiny znásilněné následníkem římského trůnu). Dle Zlotnick příběhy ilustrují, jak o sobě Židé začali přemýšlet jako o Židech (a Římané jako o Římanech) prostřednictvím formulování „cizího jiného“ (*the foreign other*) a vymezením hranic přijatelného chování žen. Státní instituce zasahuje do soukromé sféry, ideologie si činí nárok na ovlivňování osobního života příslušníků komunity/národa: manželství a rodina, ač založeny na biologických základech, se stávají právní a společenskou jednotkou. Vztah Zimriho a Kozbi byl nepochybně právní, legální, byl výsledkem řádného vyjednávání rodů. Jiné cizinky v Bibli jsou komunitou přijaty a včleněny (Asenet, Cipora, Tamar). Zároveň ale deuteronomičtí redaktoři začlenili do zákonodárných pasáží zákony odsuzující smíšená

⁵ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.233-235.

⁶ Tj. v podstatě ospravedlňovat. Jde o jedno z dilemat feministické biblické interpretace. Zdůraznila T.D.

⁷ H.Zlotnick, „Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity.“, kap. „A Woman of the Wilderness: The Rape of Cozbi“, str.49-52. Zdůraznila T.D.

manželství: 2M34:15-16 „...Neuzavřeš smlouvu s obyvateli té země. Budou se svými bohy smilnit a svým bohům obětovat a tebe pozvou, abys jedl z jejich obětního hostie, a ty budeš brát z jejich dcer manželky pro své syny a jejich dcery budou se svými bohy smilnit a svádět tvé syny, aby smilnili s jejich bohy.“

5M7:1-4 „Až tě Hospodin, tvůj Bůh, uvede do země, kterou přicházíš obsadit, zažene před tebou početné pronárody, Chetejce, Girgašeje, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce, sedm pronárodů početnějších a zdatnějších než ty. Hospodin, tvůj Bůh, ti je předá, abys je pobil. Vyhubíš je jako klaté, neuzavřeš s nimi smlouvu a nesmiluješ se nad nimi, nespřízníš se s nimi, svou dceru nevezmeš pro svého syna. To by odvrátilo tvého syna ode mne, takže by sloužili jiným bohům. Hospodin by proti vám vzplanul hněvem a rychle by tě vyhladil...“

„Navrhovaný sňatek v 1M34 (Dina a Šechem) a existující svazek v 4M25 (Kozbi a Zimrí) představují možnost narušení vzorců patriarchálního dědictví. Stejně jako Šechem, přichází Kozbi se vznešeným rodokmenem a má mnoho co nabídnout. Ani ona, ani Dina, nejsou obětmi pouhé sexuální touhy. Ve skutečnosti jsou však jen figurkami ve smrtící hře mezi muži. Obě stojí na kritické, a proto zranitelné pozici mezi mužskými protivníky. Jedna je odsouzena jako společensky nepřijatelná z vlastních řad, druhá jako cizinka.“⁸ „Šechem zemřel nikoliv proto, že se choval k Dině jako k prostitutce, jak tvrdí její bratři, ale proto, že jeho případné včlenění do Jákobovy rodiny představuje neřešitelné problémy. Kozbi umírá, protože nemůže být integrována do existujícího patriarchálního a kmenového řádu. Její cizinectví je stejnou hrozbou jako její statut. Její domnělí synové mohli vznést požadavek jak na kmenovou půdu, tak na midjánské královské posty. Její schopnost rodit děti se stává její zkárou.“⁹

Pinchas zabíjí Kozbi propíchnutím břicha. To je velmi symbolické. Oštep je starým symbolem mužského pohlavního orgánu: tím, že si za cíl vybral její lůno, ji znásilnil. Zatímco s manželem Zimrím mohla mít hodnotný vztah, Pinchas ji svým činem degradoval na pouhý předmět k realizaci násilné mužské sexuality. Za čin je pochválen a stává se knězem: tím je vražda asociována se zabitím oběti na oltáři.(viz. Raši)

„Poskytnutím mocných negativních obrazů tyto příběhy Kozbi a Diny přispívají k formování izraelské ženské identity.“¹⁰ Dodejme: příběh se svým zařazením do autoritativních textů stává vzorem nejen k formování obrazu vhodné ženy, ale i k potrestání – jejímu i případného spoluvíníka. A jaká to byla identita? Izraelskou ženou především nemůže být cizinka nebo manželka cizince.

Ve své knize na jiném místě se Zlotnick rozsáhle zabývá talmudickými předpisy týkajícími se vhodných a nevhodných partnerů z hlediska kultické čistoty (kněží). A upozorňuje, že v rabínském judaismu je téma smíšených manželství úzce spojeno s tématem KONVERZE (*gijur*) a s tématem VYZNÁNÍ A STATUTU DÍTĚTE narozeného v takovém spojení. Rabíni ani na jedno z témat nevyslovují jednoznačný názor, např. přístup ke konverzím se měnil v závislosti na době, místě a aktuální situaci (příznivý postoj v helenistickém období, negativní postoj od nástupu křesťanství jako vládnoucího náboženství.)

SHRNUTÍ:

Žena Kozbi se stala obětí náboženské horlivosti: v rabínských komentářích vůbec nevystupuje jako samostatná bytost. Feministické interpretace ukazují její zneužití v ideologickém úsilí za etnickou homogenitu národa. Způsob podání a hodnocení jejího příběhu odpovídá politice odmítnutí smíšených manželství vytyčené Ezrou a Nechemjou po návratu z babylonského exilu v období Druhého Chrámu.

⁸ Tam, str.51.

⁹ Tam, str.52.

¹⁰ Tam, str.52.

10. DCERY SELOFCHADOVY

ÚVOD:

„Dcery Selofchadovy“ (*bnot Celofchad*) jsou sestry zmíněné v Bibli dokonce i jmény: Machla, Nóa, Chogla, Milka a Tirsa. Podařilo se jim prosadit dědické právo dcer v případě, že otec neměl syna: v biblické době však bylo podmíněno zúženým výběrem partnera. Feministické hodnocení tohoto „vítězství“ také není jednoznačně kladné.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Právní případ dcer Selofchadových je v Tóře řešen ve 4M27:1-11 a 4M36. Raši¹ se však věnuje i verši na konci předcházející kapitoly 4M26:64: „**Nebyl mezi nimi nikdo (*u-we-elle lo haja iš...*) z těch, kteří byli povoláni do služby tehdy, když Mojžíš s knězem Áronem sčítal Izraelce na Sínajské poušti.**“ (...o lévjcích, kterým nebylo dáno „dědictví v Izraeli“). Raši vyjádření chápe jako „nebyl mezi nimi muž“, jak je i doslovný hebr. text: totiž žádný muž z těch, kteří opustili Egypt, nezůstal naživu. A pokračuje: „Ale o ženách nebylo rozhodnuto v rozhodnutí (které následovalo po zprávě) zvědů: ony (na rozdíl od mužů ovlivněných zvědy) stále zemi Izraele milovaly. Muži řekli: „Ustanovme si náčelníka a vraťme se do Egypta!“ (4M14:4), kdežto ženy řekly „Dej nám trvalé vlastnictví...“ (4M27:5, to již mluví dcery Selofchadovy a míní tím vlastnictví v zemi Izraele. Ženy na rozdíl od mužů tedy za odměnu naživu zůstaly.) A proto hned následuje kapitola o dcerách Selofchadových.“

4M27:1 „Tehdy přistoupily dcery Selofchada, syna Chefera, syna Gileáda, syna Makira, syna Manasesa z čeledi Manasesa, syna Josefova. Jména jeho dcer byla: Machla, Nóa, Chogla, Milka a Tirsa.“ Raši se ptá: „Proč je řečeno „z čeledi Manasesa, syna Josefova“? (Je to zbytečné, to přece víme). Je to řečeno pro vytvoření paralely: Josef miloval zemi Izraele, jak je řečeno (1M50:25) „...a pak odtud vynesete mé kosti“ (totiž do země Izraele), a dcery Selofchadovy milovaly zemi Izrael, jak je řečeno „Dej nám dědictví (*achuzza*)“. A to nás učí, že byli všichni spravedliví, neboť pokaždé, když jsou vedle sebe zaznamenány něčí činy a zároveň činy jeho předků (dosl. „otců“). Písmo je spojuje ku pochvale – „jde o spravedlivého, syna spravedlivého“. Ale jestliže Písmo spojuje něčí původ s odsouzením hodným činem, jako např. 2Kr 25:25 „Jišmael, syn Netanjáše, syna Elíšamova...a ubili Gedaljáše k smrti...“, tak se tím oznamuje, že všichni zmínění s ním byli hříšníci. Tak Sifre.“ A k výčtu ženských jmen Raši říká: „Zde je řečeno „**Machla, Noa,...**“ , ale dále (4M36:11) je řečeno „**Machla, Tirsa...**“ To nám říká, že byly všechny rovnocenné (*šqulot zu ke-zu*, dosl. „vážily stejně“), proto je jejich pořadí změněno. Tam.“

Sestry předstoupily před Mojžíše, Eleazara, předáky i celou pospolitost a přednesly svoji žádost. Raši říká, že všichni zmínění muži „seděli a studovali v *bejt midraš* (!) a dcery Selofchadovy stály před nimi přede všemi.“ Jejich promluva zní: 4M27:3-4 „**Náš otec zemřel na poušti, ale nebyl ve skupině těch, kdo se smluvili proti Hospodinu, ve skupině Kórachově, umřel za svůj hřích a neměl syny. Proč má být vymazáno jméno našeho otce z jeho čeledi proto, že nemá syna? Dej nám trvalé vlastnictví mezi bratry našeho otce.**“

Raši se ptá, za jaký hřích jejich otec zemřel: „...Rabi Akiva řekl: o šabatu sbíral dříví (viz. 4M15:32, na Hospodinův příkaz byl tento v Bibli bezejmenný muž pospolitostí ukamenován), rabi Šimon řekl: byl z těch, kdo „opovázlivě vystoupili“ (nahoru na pohoří zachránit schránu, ovšem proti Hospodinově vůli, takže byli pobiti Amálekem a Kanaanci, viz. 4M14:40-45).²

¹ „Chumash with Rashi's Commentary“, vol.IV., str.131-133.

² Tyto interpretace zmiňuje současný izraelský komentátor rabi Šlomo Riskin: „Možná měl právě tohle na mysli rabi Jehuda Ben Betera, když nesouhlasil s rabi Akivou v tom, jak interpretovat postavu Celofchada, jehož dcery trvaly na svém dědickém právu. Betera tvrdí, že Celofchadův hřích spočíval v tom, že patřil k *ma'apilim*, nikoli v tom, že sbíral dřevo o šabatu...Rabi Jehuda Ben Betera odmítá přijmout fakt, že by se otec tak ryzích milovnic

Šabat 96b.“ A do úst sester vkládá vysvětlení: „My dcery zde stojíme na místě syna. A jestliže řeknete, že ženy nejsou považovány za potomstvo (*zera'*, tj. potomstvo, které pokračuje v rodové linii otce), měla by naše matka uzavřít levirátní manželství se svým švagrem. Tak Baba Batra 118b.“ (Tj. z levirátu by měl vzejít potomek pokračující v linii otce. Raši zde naráží na rabínské diskuse, zda obrat 5M25:5 – bratr „zemře bez syna“ – znamená doslova „syn“, nebo obecně „potomek“, tj. i dcera. Byla-li by přijata tato druhá verze, dcery Selofchadovy by byly uznány za pokračovatelky rodu. Tak se i stalo.) K vyjádření „...**že nemá syna**“ (*ki ejn lo ben*) Raši říká, že to už bylo přece řečeno ve 3.verši („neměl syny“), a tedy je to nadbytečné. Rabíny je to různě zdůvodňováno³. Raši říká: „Dcery tím míní: Kdyby byl býval měl syna, tak bychom nic nepožadovaly.“⁴ To nám říká, že byly moudré (*chochmanijot*).“

4M27:5 „Mojžiš tedy předložil (*Wa-jaqrev Moše*) jejich právní záležitost Hospodinu (*et-mišpatan lifnei Adonaj*).“ Raši říká: „Tato halacha mu byla skryta. Sanhedrin 8a. Zde byl potrestán, protože se vyvyšoval řka (**5M1:17**) „**Záležitost, která bude pro vás obtížná, předložte mně (*taqrivun elaj*) a já ji vyslechnu.**“ (Tj. nepředá ji Bohu!) Jiné vysvětlení: Tato kapitola měla být napsána Mojžišem (tj. předem než došlo k tomuto akutnímu problému), ale protože dcery Selofchadovy měly tolik zásluh, byla napsána jimi (tj. díky nim!) Baba Batra 119a, Sanhedrin 8a.“

4M27:6-7 „Hospodin řekl Mojžišovi: „Selofchadovy dcery mluví o tom oprávněně (*ken bnot Colofchad dovrot*). Přiděl (*naton titten*) jim dědičně trvalé vlastnictví mezi bratry jejich otce a převed' na ně (*we- ha'avarta*) dědictví po jejich otci.“ Raši cituje překlad Targumu Onqelos ve významu „Mluví pravdu.“ „(Bůh řekl:) Tak byla tato kapitola napsána přede mnou na Výšinách (*ha-marom*). To nám říká, že jejich oči viděly to, co oči Mojžiše neviděly.“⁵ Tanchuma. Jejich požadavek je spravedlivý. Šťastný je člověk, s jehož slovy Svätý Budiž Požehán souhlasí. Sífre. A co znamená „**přiděl...**“? „Dcery požadují dva podíly (...dle dvou slovesných tvarů téhož slovesa, infinitiv absolutus a imperfektum 2.sg „*naton titten*“): jeden podíl svého otce, jenž byl mezi těmi, kdo vyšli z Egypta, a podíl jeho otce Chefera (tj. i otcův vlastní podíl, i ten, který spolu s ostatními bratry zdědil po svém vlastním otci). A „**převed' na ně...**“ znamená: Když dcera dědí, přechází její dědictví z kmene na kmen, neboť její dědí její syn a její manžel, proto je řečeno (**4M36:7**) „**Dědictví Izraelců nesmí přecházet z pokolení na pokolení...**“ A to bylo přikázáno pouze této generaci. Baba Batra 120a. A proto je toto sloveso „**převedete**“ („...**dědictví na jeho dceru**“) uvedeno i ve verši 8. Všude jinde je řečeno „**dáte**“, „*we-nattem*“ (v.9, v.10, v.11, kmen *qal*, kořen *nun-taw-nun*, týká se to syna), ale o dceři je vždy řečeno „**převedete**“ (kmen *hif'il*, kořen *'ajin-bet-reš*). K dědičnému právu Selofchadových dcer je v **4M36** doplněno, že si musí vybrat manžela pouze ze svého kmene, aby nedocházelo k převádění dědictví z kmene na kmen – „neboť dědicem bude její syn a syn odvozuje svůj původ od svého otce“. (**Raši**).⁶ A

Sionu provinil tak těžkým hříchem, jakým je porušení šabatu. Spíše se domnívá, že jeho hříchem bylo, jako u ostatních *ma'apilim*, nedostatečné pochopení smyslu Země izraelské.“ Roš Chodeš – věstník ŽNO, 6/2004, str.4.

³ Rabi A.Silbermann, editor a překladatel Rašihó komentářů, uvádí v poznámce názor Rašbama a Malbim: ti říkají, že dcery dokázaly z Písma odvodit zákony dědictví, a byly tedy „*daršanijot*“ – vykladačky Zákona.(!) Viz. také dále Raši k verši 7.

⁴ To je pro feministickou interpretaci hlavní problematický bod. Případ vytváří situaci, kdy ženy mohou legálně dědit pouze ve vyjimečném případě: tím ale zároveň vytváří dojem, že rabíni problém dědictví žen řeší. Situace může sloužit jako zástěrka skutečnosti, že ženy jsou v dědičném právu diskriminovány (v ortodoxním judaismu dodnes). Viz. např. Tal Ilan, „Integrating Women into Second Temple History“, Hendrickson Publishers, Inc., 2001, kap. 2, str.74: „Ačkoliv šlo o snahu zmírnit nespravedlivé bibl.právo, fixovalo to jediný případ, kdy mohly dcery dědit.“

⁵ Tj. dcery Selofchadovy uznány jako zprostředkovatelky, které podnítily zformulování a vyslovení reálné podoby dosud „pouze“ v Boží myslí přítomného zákona. Viz. mystické midraše o praobrazech věcí ve světelné oponě (tj. v astrální podobě) před Božím Trůnem, např. G.Scholem, „Major Trends in Jewish Mysticism“.

⁶ „Chumash with Rashi's Commentary“, vol.IV, str.171-172.

k vyjmenování sester v odlišném pořadí než v kapitole 4M27 **Raši** říká: „Zde jsou vyjmenovány podle svého věku od nejstarší po nejmladší, neboť tak se postupně vdávaly. Ale jinde v Písmu jsou vyjmenovány podle své moudrosti (*lefi chochmatan*), což nám říká, že byly rovnocenné. Baba Batra 120a.“

K případu dcer Selofchadových se Bible vrací ještě v knize **Jozue 17:1-7**. Pasáží se budeme věnovat dále v infomaci o studii Ankie Sterring.

„**Ceena u-reena**“ kromě Rašim uvedených interpretací říká: ⁷ „Dcery Selofchadovy byly velmi spravedlivé. Nechtěly se provdat za nikoho, kdo by nebyl dost zbožný a z dobrého rodu. Kvůli tomu se nejmladší neprovdala dříve než jí bylo čtyřicet let. Rabi Chisda řekl, že žena, která se neprovdá před čtyřicátým rokem věku, už nebude mít děti, tak proč čekaly tak dlouho, aby se vdaly? Bůh pro ně učinil zázrak a ony porodily děti ve věku sto třiceti let. Dcery Selofchadovy přišly ve čtyřicátém roce k Mojžíšovi. Ten nemohl přemoci svoji nadutost a řekl jim: „Já jsem vyjímecný, neboť jsem zůstal čtyřicet let bez ženy.“ Bůh mu řekl: „Nevyvyšuj se a pohleď. Dcery Selofchadovy čekají čtyřicet i více let a neprovdaly se, když by jejich muž neměl být zbožný.“

....Také protože žena přivedla smrt na svět a skrze smrt přichází dědictví (když nikdo nezemře, nebude někdo jiný dědit), zákon o dědictví je zapsán díky ženám. Bůh řekl: „Dcery Selofchadovy mluví správně. Dejte jim podíl, který by měl náležet jejich otci, a dejte jim také podíl, který by jejich otec zdědil se svými bratry po jejich otci.“⁸

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ellen Frankel ⁹ cituje „rabíny“, „biblisty“ i „učenkyni Brurju“:

„Rabíni učí: Selofchadovy dcery předložily svůj požadavek na otcovo dědictví, protože věřily, že boží láska není jako láska smrtelného otce, který dává přednost synům před dcerami. (Věřily, že) Ten, který stvořil svět, miluje božskou láskou jak muže, tak ženy. Žalm 145:9 „Hospodin je ke všem dobrotivý, nade vším, co učinil, se slitovává.“ Dcery byly moudré, zbožné a učené: raději zůstaly po čtyřicet let svobodné, než aby si našly nevhodné partnery. Za svoji zbožnost byly odměněny tím, že – když se později vdaly – zázračně porodily ve stotřiceti letech, stejně jako Mojžíšova matka Jochebed.“

„Biblisté říkají: Ne! Tento příběh vysvětluje, proč bylo později ženám povoleno dědit pozemky v patriarchální společnosti.“

„Učenkyně Brurja říká: Nebo tomuto příběhu můžeme rozumět jako cenné lekci pro nás všechny o přizpůsobivosti židovského práva, které bylo schopné se rozšířit a zahrnout i ženy, dát jim více práv a lepší podíl na našem společném dědictví.“

K požadavku provdání dcer uvnitř kmene je řečeno: ¹⁰ „Naše dcery se ptají: Ačkoliv bylo dcerám Selofchadovým dovoleno dědit podíl svého otce v zemi, žádá se od nich, aby se provdaly uvnitř kmene svého otce...Ale je to možné dnes, po dvou tisících letech? Deset kmenů je ztraceno, příslušníci kmenů Juda a Benjamin i levijské a kněžské rodiny putovali bez domova až do roku 1948. Ale navzdory dlouhé historii exilu, Židé se stále chovají kmenovým způsobem, ať žijí na jakémkoliv místě na světě.“

⁷ „The Weekly Midrash. Vol.II. Tze'nah ure'nah.“, str.818-820.

⁸ Hezkým příkladem „zpětné“ rabínské interpretace (pravidlo „ejn muqdam u-meuchar ba-Tora“, „Tóra nezná časovou posloupnost“) je tento midraš: „Laban neměl syny. Jak to víme? Rabi Isserl říká, že kdyby měl syny, a to i malé, neposílal by své dcery ven. Ale protože neměl syny, jeho dcery byly tudíž dědičkami, a tak posílal Rachel ven, aby se naučila pečovat o ovce, neboť jednoho dne je měla zdědit. Neposílal služky, neboť to byly děti konkubín, a ty nedědí – proto by se o ovce řádně nestaraly (neboť to nebyl jejich budoucí majetek.)“ „The Weekly Midrash. Vol.I. Tze'nah ure'nah“, str.159. Tj. zákon v Bibli definitivně ustanovený až za Jozua je rabíny vkládán do úst a myslí již Labanovi.

⁹ E.Frankel. „The Five Books of Miriam“, str.235-236.

¹⁰ Tam, str.243.

Alice Laffey¹¹ upozorňuje, že dcery Selofchadovy sice uspějí se svojí žádostí a zdědí podíl svého otce, ale to jenom do okamžiku, kdy se vdají: tehdy jejich dědictví přechází do vlastnictví jejich manžela. Tj. dcera dědictví vlastní pouze jako svobodná žena. (Proto rabíni zdůrazňují v interpretacích jejich čekání na vhodného zbožného manžela, navíc ze stejného kmene.) Dědické právo žen tak ve skutečnosti vůbec řešeno není.

Na zásah společnosti do soukromého života dcer Selofchadových (v podobě příkazu provdat se pouze za příslušníky svého kmene) upozorňuje také **Helena Zlotnick**¹² v již citované kapitole o midjánské princezně Kozbi.

Podrobně se příběhu dcer Selofchadových věnuje **Ankie Sterring**.¹³ K pasáži **4M27:1-11** podotýká, že z textu není vůbec jasné, zda Mojžíš pospolitosti předal a následně provedl Hospodinův pokyn. Od verše 12 se otevírá úplně jiné téma – ohlášení Mojžíšovy smrti a předání jeho „pověření“ (tak ek., hebr. *wa-jecawwehu*) Jozuovi . Protože 4M27 neřeší otázku dědiců manželky, jsou připojeny pasáže uzavírající 4M v 36.kapitole: jejich předpis má zabránit drobení majetku/území. Jde o „typickou patriarchální pojistku před možným ohrožením“. Dcerám je ve verši **4M36:6** řečeno „...**At' se vdají, za koho se jim zlíbí**“ (hebr. *tov be-enehem*, dosl. „kdo je dobrý v jejich očích“), to ale chybí v obecném zákoně formulovaném ve 4M36:8. BT Baba Batra 120a se snaží tento rozpor harmonizovat: Případ Selofchadových dcer je vyjímečný, jen ony si mohly vybrat, jen jim je určeno povolení 6.verše, ale všem ostatním dcerám už nařízení 8.verše. Nicméně z veršů 4M36:10-12 vyplývá, že se dcery přesto podřídily a našly si za manžely své příbuzné.

V **Jozuovi 17:1-7** jsou dcery Selofchadovy jmenovány naposledy. Musely o dědictví žádat znovu! To znamená, že ohlašovaný zákon stále nebyl uplatněn: ani slib daný Mojžíšem, ani množství svědků včetně kněze Eleazara nestačilo k vyřízení jejich případu! Stále musí o svá práva bojovat. „**Avšak Selofchad, syn Cheferův, vnuk Gileádův, pravnuk Manasesova syna Makíra, neměl syny, nýbrž jen dcery. Jmenovaly se: Machla, Nóa, Chogla, Milka a Tirsá. Ty předstoupily před kněze Eleazara a před Jozua, syna Núnova, a před předáky se slovy: „Hospodin přikázal Mojžíšovi, aby nám dal dědičný podíl mezi našimi bratřími.“ Dali jim tedy podle Hospodinova příkazu dědičný podíl mezi bratry jejich otce.**“ (v.3-4) Mišna Baba Batra 8.3 říká: „Získaly tři díly (a přitom měly dostat dílů pět).“

Sterring uvádí také zajímavou interpretaci z midraše Bemidbar Rabba.¹⁴ Když praotec Jákob ležel na smrtelné posteli, žehnal svým synům. Nad Josefem, otcem Manasesa (Menašeho), pronesl požehnání: **1M49:22 „Josef, toť mladý plodonosný štěp, plodonosný štěp nad pramenem, přes zed' pnou se jeho ratolesti.“** (*Ben porat Josef ben porat alej-ajin, banot ca'ada alej šur.*)¹⁵ Midraš tento verš překládá a interpretuje: „*Banot ca'ada alej šur* – „dcery Selofchadovy překročily zed'“. Zdí je míněna řeka Jordán, která se stala Mojžíšovi zdí a zabránila mu vstoupit do země. Tj. dcery získaly díly země za Jordánem.“

Sterring na závěr svého příspěvku formuluje výše zmíněnou výtku feministické kritiky: Dědi pouze dcery, které nemají bratra, tj. případ, kdy ženy dědí, je považován za krajní řešení

¹¹ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.58-62.

¹² H.Zlotnick, „Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity“, str.51.

¹³ A.Sterring, „The Will of the Daughters“, str.88-100, in: „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, edited by Athalya Brenner, Sheffield Academic Press 1994.

¹⁴ Paraša Pinchas 21,12. Interpretaci uvádí v poznámce (tam, pozn. 9, str.97).

¹⁵ Hebr.text je nejednoznačný, možností překladu je více. K rabínským interpretacím tohoto verše viz. Terezie Dubinová, „Nápis na váze ze zámku Hrubý Rohozec“, str. 435-436. „Zprávy památkové péče“ 66/2006/5.

obtížné situace. (Navíc, jak poukazuje Laffey, jde o dědictví dočasné.) Není řešeno obecně dědické právo žen.¹⁶

SHRNUTÍ:

Konkrétní situaci dcer Selofchadových Bible po opakovaných naléháních řeší: neformuluje však zákony, které by umožnily rovnoprávné dědické právo žen uvnitř židovského náboženského práva (halachy).

¹⁶ Reálné situace v každodenním životě Židů ve středověku, včetně řešení otázky dědictví, se věnuje Abraham Grossman, „Pious and Rebellious“. Viz. např. kap. „Feminine Modesty and Women’s Role in Supporting the Family“, str.102-122, kde popisuje, jak manželé před smrtí hledali právní klíčky, aby mohli odkázat celý svůj majetek manželkám, neboť usoudili, že ženy jsou zkušenější a rozumnější v ekonomických aktivitách rodiny než synové či jiní dědici.

11. RACHAB

ÚVOD:

Rachab je archetypem spravedlivé cizinky (*gijoret cedeq*): zachraňuje izraelitské zvědy a je za to připojena k lidu Izraele.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Příběh nevěstky Rachab se nachází v bibl.knize Jozue, kapitoly 2 a 6:17, 22-25.

„**Miqraot Gdolat**“ uvádí tyto interpretace:¹

Joz 2M1 „Jozue, syn Núnův, vyslal potají ze Šítimu dva muže jako zvědy. Řekl: „Jděte, prohlédněte tu zemi i Jericho.“ Šli tedy a vstoupili do domu jedné ženy jménem Rachab, nevěstky, a tam přespali.“ (...*wa-jelchu wa-javou bet-išša zona*).

Raši: „Targum Jonatan překládá: *pundeqita* (aram. „zájezdni hostinec“), tj. prodávala různé druhy jídla (*mazonot*).“²

Radak³ také cituje Jonatana a říká: „...ale Jonatan tím myslí, že to byla opravdu „nevěstka“ (*zona*), neboť takové ženě se říká „*pundeqit*“, a dvěma se říká „*pundeqan*“. Neboť je jako hostinec, když je k dispozici každému (*mufqeret acmah le-chol*).“⁴ A přespali tam pouze jednu noc a ještě té noci odešli.“

Král Jericha se však dozvěděl, že do města přišli cizí zvědové. Dokonce udeřil přímo na Rachab, aby muže vydala. Ona je však ukryla (v.4: *wa-ticpeno*, dosl.“ukryla HO“, tj. singular). **Raši**: „V některých verších je singular slovesa k jednotlivě vyjmenovaným předmětům.“ **Raši i Radak**: „Podle midraše to byli Pinchas a Káleb. Pinchas se postavil dopředu, ale (královi služebníci) ho neviděli, protože byl jako anděl (*mal 'ach*) (proto singular).“

Králové vojáky poslala Rachab na jinou stranu: zvědy schovala „v pazdeři, které měla na střeše složené.“ Když vojáci odešli, řekla zvědům: „Vím, že Hospodin dal zemi vám...“ (v.9). Požádá je, aby přísahali, že prokáží jí i její rodině milosrdenství a nechají je naživu. Zvědové jí to slíbí (v.14 „prokážeme ti milosrdenství a osvědčíme věrnost“, hebr. „*we-asinu immach chesed we-emet*“, dosl.“učiníme s tebou milosrdenství a pravdu“, rabínský termín pro „skutečné milosrdenství bez ohledu na případnou odměnu“). Potom je Rachab poslala ven z města bezpečnou cestou: v.16 „A řekla jim: „Jděte na tamtu horu, aby na vás pronásledovatelé nenarazili, a skrývejte se tam po tři dny, dokud se nevrátí ti, kdo vás pronásledují...“ **Raši**: „Díky duchu svatosti (*ruach haqodeš*) viděla, kdy se (pronásledovatelé) vrátí.“ K označení jejího domu si zvědové vyžádali „tuto šňůru z karmínových vláken v okně, z něhož jsi nás spustila“. **Raši** k provazu říká: „Jde o tentýž provaz a okno, kterým k ní stoupali zákazníci (hebr. *noafim*, dosl.“cizoložníci“). Řekla: Pane světa, tímto provazem jsem zhřešila, skrze tento provaz mi odpusť hříchy.“

¹ „Miqraot Gdolat:Neviim Rišonim“. Hocaat Šoqen, šnat 698 (1938), str.6-8.

² Spojení postavy hostinské („šenkýřky“) a nevěstky /jídla a sexuality je ve starověké literatuře běžné. Viz. např. postava moudré (!) šenkýřky Siduri v „Eposu o Gilgamešovi“: Gilgamešovi dává rady „hodné autora knihy Přísloví: moudré je zůstat doma a pěstovat vztahy“ (tak o Siduri Carole Fontaine, „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“, str.84). Mimo jiné je o ní řečeno, že byla „závojem zahalena“ (viz. Tamar v roli nevěstky a Rebeka či Lea v roli nevěsty, tj. dívky v očekávání sexuálního aktu). „Epos o Gilgamešovi“ přeložil Lubor Matouš, str.127-128 a 130-133. Viz. také „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, str.314: „Kromě kultovní prostitute existovala v Mezopotámii od konce 3.tis.př.n.l. i prostitute profánní, provozovaná šenkýřkami a dalšími ženami v hospodách. I zde však jde o činnost zdůvodňovanou oslavami bohyně plodnosti Inanny a bohyně piva Ninkasy...“. Rabínská interpretace však chce nepochybně oba zvědy očistit z podezření mravního úpadku, oslabuje tedy vazbu „išša zona“, nevěstka, na „hostinská“.

³ Rabi David Kimchi, 13.století Francie.

⁴ A.Even-Šošan. „Ha-millon he-chadaš“, str.1088: dle BT Jevamot 41b „*mufqeret*“ (participium fem sg hof'al) znamená „nevěstka“.

V kapitole 6 je potom ona i její rodina zachráněna: v.17 „**Město se všim všudy je klaté před Hospodinem. Naživu zůstane jen nevěstka Rachab se všemi, kteří jsou u ní v domě, neboť skryla posly, které jsme vyslali.**“ ...v.23 „**Ti mládenci, zvědové,** (hebr. *na'arim zerizim*, dosl. pospíchající mladíci) **tedy vešli dovnitř a vyvedli Rachabu i jejího otce a matku i bratry se všim, co jí náleželo: vyvedli všechno její příbuzenstvo a poskytli jim místo za izraelským táborem (mi-chuc le-machane).**“ Zatímco v kapitole 2 je o zvědech řečeno, že byli „*anašim meraglim*“, „muži zvědové“, zde je řečeno, že to byli „horliví, pospíchající mladíci“. Raši: Nyní museli pospíchat, a proto se chovali jako mladíci, ale o první noci byli jako poslové (*mal'achim*, tj. jak poslové lidí, tak božští s „andělskými“ vlastnostmi – ovládali se a zdrželi se hříchu s nevěstkou Rachab).“ A slova „vně tábora“

Radak interpretuje: „Konvertovali k židovství.“

V.25 „Ale nevěstku Rachabu, dům jejího otce a všechno, co jí náleželo, nechal Jozue naživu (hecheja Jehošu'a). Tak zůstala uprostřed Izraele až dodnes, poněvadž skryla posly, které poslal Jozue na výzvědy do Jericha.“ Raši: „A přikázal, aby (všichni) dodržovali přísahu, kterou se jí zapřísahal poslové, tak jak řekl.pouze Rachab nevěstka“ atd. A ještě je výklad, že jim dal peníze, aby mohli žít, nebo zdědila dědictví, aby mohli žít, a to je proč je řečeno „a usadila se uprostřed Izraele“ (předtím byla „za táborem“). A to je správný výklad. A ještě je midraš, že si Jozue vzal Rachab za ženu, a proto je řečeno, že ji „oživil“ (*hecheja*), neboť když viděli, že si Jozue vzal Rachab za ženu, přilnuli k domu jejího otce někteří z velkých (tj. předáků) Izraele, protože je psáno „nad sedmi národy se neslituješ“. Řekli, že Rachab a dům jejího otce byli cizinci (*nochrin*) v té zemi a nebyli z oněch sedmi národů. A ještě jsou tací, kteří říkají, že konvertovala už když poslové vstoupili do Jericha, ještě než Izrael vstoupil na území Země (*la-arec*).“

Tyto tradiční rabínské interpretace doplňme ještě z **moderní antologie tradičních výkladů**.⁵ Podle některých učenců byla Rachab nejhanebnější z prostitutek: dle Zvachim 116b ji navštívil každý princ nebo vládce. „Její dům byl ve hradbách“: to znamená, že nabízela své služby obyvatelům uvnitř města a lupičům vně města (Sifri Zuta, Be-midbar 10:29). Bylo jí dvanáct let, když Izrael opustil Egypt, a po celých čtyřicet let, co Izrael putoval, byla prostitutkou (Zvachim 116b). Avšak když zvědové přišli do jejího domu, litovala svých hříchů a zcela přehodnotila svůj dosavadní život. Proto byla obdařena duchem svatosti, *ruach haqodeš*.

„Kli Jakar“ tvrdí: přestože Rachab patrně překonala Jitrovo a Naamanovo porozumění Všemocnému Bohu (viz. **Jozue 2:11**), Mojžíš překonal její, neboť Mojžíš řekl nejen „...**poněvadž Hospodin, váš Bůh, je Bohem nahoře na nebi i dole na zemi.**“ (Rachabina slova), ale také **5M4:39** „...**(Hospodin je Bůh nahoře na nebesích i dole na zemi,) žádný jiný není.**“ Když poté Rachab říká rozhodně „*We-'atta*“ (ek. nepřekládá, dále v řeči uvádí „nyní“, uvedením slov na začátku věty se na ně klade důraz), znamená to: **A nyní**, když jsem konvertovala, mohu požadovat výjimku z biblického přikázání **5M20:16** „**Ale v městech těchto národů, které ti dává Hospodin, tvůj Bůh, do dědictví, nenecháš naživu naprosto nikoho.**“ V komentářích k veršům z kapitoly 6 se uvádí, že Rachab a její rodina byli vně tábora, dokud nekonvertovali. Poté si ji Jozue vzal za ženu a mohli bydlet v táboře s ostatními: je ale nutné upravit její genealogii. Rabíni dospívají k názoru, že byla sice Kanaanka, ale nepatřila mezi sedm národů **5M7:3** zakázaných ke smíšeným sňatkům. Tak Megilla 14b.

⁵ „Yehoshua. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.“ Editors Rabbis Nosson Scherman and Meir Zlotowitz. 1988, Mesorah Publications, Ltd. O Rachab, tj. Jozue kap. 2 a 6:17,23,25 str.110-132 a str. 188-191.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Ellen Frankel k příběhu zvědů a Rachab uvádí tyto interpretace: ⁶

„Naše dcery říkají: Jaké muže to Jozue poslal jako zvědy?!? Místo aby prozkoumali opevnění nepřítele a sílu jeho vojska, zamíří si to rovnou k prostitutce a „**přespali tam**“ (tak ek., hebr. „*wa-jiškevu šamma*“, sloveso „*šachav*“ možné použít i ve významu českého „spát s někým“) – patrně s ní spali. Nekladou žádné otázky, dokonce ani neopustí její čtvrt v hradební zdi (**Jozue 2:15** „...**její dům byl totiž v hradební zdi, bydlela na hradbách**“, hebr. „*ki vetah be-gir hachoma u-va-choma hi jošaver*“), aby získali pro Jozua nějaké informace. Rachab je informuje DOBROVOLNĚ sama od sebe o morálce svého vlastního lidu a ukáže jim cestu, kudy mohou uprchnout. Proč si Tóra vybrala tuto cizí ženu, navíc prostitutku, jako hrdinku tohoto příběhu?

Rabíni odpovídají: Příběh Rachab je vybrán jako *haftara* (doplňkové čtení) k oddílu o dvanácti zvědech, neboť spolu příběhy souvisí. Navíc Rachab je považována za vzor spravedlivé konvertitky: i když začala svůj život jako modloslužebnice, později přijala víru v Jediného Boha, jak je řečeno: „...**poněvadž Hospodin, váš Bůh, je Bohem nahoře na nebi i dole na zemi.**“ (**Jozue 2:11**) A ačkoliv byla nejprve prostitutkou, později se stala Jozuovou manželkou. A ačkoliv byla nejprve nepřítelkyní Izraele, stala se později předkyní mnoha izraelských králů a proroků, včetně prorokyně Chuldy.

Lea dodává: Její vlastní jméno vypráví její příběh, neboť „*rachav*“ znamená „široký“, tak jako ona doširoka otevřela dveře svého domu...(…a své nohy, skočí jí do promluvy rebelka Lilit), aby přivítala nové dobyvatele své země.

Ester, „Skrytá“, objasňuje: Rachab je STÍNEM Izraele, zrcadlem židovské historie. Tak jako Izraelité unikli Andělu Smrti tím, že pomazali krví veřeje svých domů, tak Rachab odsoudila k záhubě svůj lid a zachránila svoji rodinu karmínovou šňůrou (**Joz 2:18**). A tak jako Izraelité opustili *Micrajim* (Egypt, dosl. „úzké místo“), tak nakonec dorazili do „*merhav*“, široké země svobody. A tak jako deset zvědů, kteří první prozkoumávali zemi, se považovalo za maličké vedle kanaanských obrů, tak Rachab zpravila zvědy o tom, jak se její vlastní lidé třesou před příchodem Izraelitů. V Rachab se spojuje „přítelkyně“ (*chavera*) i nepřítelkyně (*cherev*, dosl. „meč“). A my si musíme mezi nimi vybrat (*vachar*, kořen *bet-chet-reš*, „vybrat“: slovní hříčky přehazující konsonanty Rachabina jména).

Lstivá Rebeka dodává: Rachab dokazuje, že zeď je silná tak, jak je silný její nejslabší kámen, a společnost je silná tak, jak je silný občan žijící na jejím okraji.“

Alice Laffey ⁷ upozorňuje na skutečnost v Bibli vyjímečnou: Rachab je hlavní hrdinkou příběhu, navíc je nazvána jménem, zatímco muži-zvědové zůstávají bezejmenní. Nežije v domě otce ani manžela – není manželkou ani konkubínou. Jako prostitutka měla mnohem více svobody než jako manželka: měla svůj vlastní dům a mohla si zvolit, koho do něj vpustí. Má téměř prorocký dar: prohlašuje budoucnost Izraele s Hospodinem – a ona této budoucnosti napomáhá. „Šarlatová šňůra“ se stala symbolem „padlé ženy“ (viz. např. román Nathaniela Hawthorna „Šarlatové písmeno“). V kapitole 6 sice již Rachab nemluví, ale je třikrát jmenována (verše 17, 22 a 25). Mužům Izraele bylo zakázáno mít před bitvou sexuální styk, proto byla prostitutka oddělena od vojáků „vně tábora“, ale po bitvě byla začleněna do celku Izraele. Verš 25 může být také interpretován jako vysvětlení a opodstatnění přítomnosti cizinců a dokonce cizinek v Izraeli přes výslovný zákaz Jozue 23:12. Pomoc cizinky, a ještě navíc prostitutky, byla pro dobytí jihu Kanaanu klíčová.

⁶ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.216-217.

⁷ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.85-89.

Z historického hlediska se postavě Rachab věnuje **Silvia Schroer**.⁸ Říká: „Kniha Jozue stěží obsahuje skutečně autentické vzpomínky na dobu, kdy se Hebrejci usazovali. Ale barvitá postava Rachab a typ ženy, kterou představuje, není fikcí. V městských komunitách žily ženy, které vedly osamělý život a byly dosti svobodné. Jak bylo ve starověké orientální společnosti zvykem, spojovaly pohostinství a prostituci (viz. např. Soudců 16:1). Tyto ženy díky četným kontaktům s cizinci byly velice bystré a politicky dobře informované. V tuto dobu ženám všech vrstev populace byl do jisté míry umožněn kontakt s různými jinými skupinami (viz. Dina v 1M34:1 či později Abigajil), jak se to odráží v androcentrické perspektivě Bible, např. v neustálém zdůrazňování nebezpečí smíšených sňatků (Soudců 14:1).“

O působivé zpovědi, ne-li přímo obrácení Rachab (**Jozue 2:9-11**) hovoří také **Karen Strand Winslow**⁹, která ji přirovnává k promluvě midjánského kněze Jitra v 2M18:10-11. Tak jako mocné boží činy přesvědčily Jitra, že Hospodin je Bohem nadřazeným všem ostatním bohům, tak pochopí i Rachab, že Bůh Izraelitů je mimořádný, a ona i její rodina se začlení do společenství Izraele.

Konečně zmiňme interpretaci **Ann Belford Ulanov**.¹⁰ Jak už bylo řečeno v kapitole 5 této práce („Támar, Judova snacha“), její studie podává portréty jediných čtyř žen zmíněných v Ježíšově rodokmenu v **Evangelium podle Matouše 1:2-7**. O Rachab je zmínka ve verši **5: „Salmón měl syna Boaze z Rachaby...“** Belford Ulanov nejprve poukazuje na komentáře z Midraš Rabba, podle kterých přilnula k Izraeli a přijala Tóru: Izrael se stal jejím lidem, vlastní a vírou. Rabíni ji opředli asociacemi s kněžstvím, protože k ukrytí zvědů na střeše použila lnu (**Jozue 2:6 „Ona však je vyvedla na střechu a skryla je v pazdeří (be-pištei ha'ec), které měla na střeše složené...“**). Z takového lnu pocházelo jemné plátno, které nosili kněží při výkonu svých náboženských povinností. Rabíni vypočítávají deset kněží-proroků, kteří vzešli z nevěstky Rachab. Spojují ji také se všemi rodinami, jež zpracovávaly jemné plátno pro Davida, který opatřil oponu pro schránu smlouvy a stan Nejsvětějšího (Midraš Rabba, paraša Rut, str.24).

„Předání látky je významným symbolem spojovaným s femininním modem bytí, způsobem života. Předání se symbolicky rovná přivádění na svět – nejženštějšímu aktu a klíčovému projevu bytí. Vřeten spojuje Rachab s ženskými božstvy – „všechny bohyně matky, lunární bohyně a tkadleny osudu ve své strašlivé podobě“. Trojice přadlen archetypálně představuje zrození-život-smrt, tj. minulost-současnost-budoucnost.“ (Rachab tím, že zvědy ukryla v předivu, jim dala život – znovu se narodili.)

„Rachab, stejně jako Támar, je vzdálená umrtvující návykovosti – dokáže se v mžiku rozhodnout pro zcela nový život, který se jí nečekaně nabídne. Je představitelkou panenského bytí, dokáže prohlédnout až k pravdě, kterou s sebou druzí přinášejí.¹¹ Je nevěstkou toužící po Bohu (jako Marie z Magdaly...). Není spravedlivá, ani si nic nezasluhuje – stejně jako Izrael a jako my všichni: nezasluhujeme si Boží lásku a ochranu, Bůh nám ji dává mnohem štědrěji, než si zasloužíme, a my ji kvapně, vděčně přijímáme, tím víc, že si uvědomujeme, jak málo si ji zasloužíme.“

⁸ Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective“, str.112-113.

⁹ K.Strand Winslow, „Ethnicity, Exogamy, and Zipporah“, Women in Judaism, Vol 4, No 1 (2006), <http://jps.library.utoronto.ca..>

¹⁰ Ann Belford Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, kap. „Rachab“, str.38-48.

¹¹ Belford Ulanov zde používá termín „panna, panenské bytí“ ve smyslu duchovního panenství: ženy spojené se ženským archetypem Božství, tj. zároveň samy se sebou, jsou napojeny na svoji intuici, respektují ji a mají sílu na jejím základě samostatně a nezávisle v jedné chvíli učinit zásadní rozhodnutí. Belford Ulanov pracuje s termínem panenství s ohledem na odvahu a nekonvenčnost Panny Marie. O duchovním panenství dále ve III.části práce.

Belford Ulanov ve spojení s Rachab vyslovuje slovo, které mnohého čtenáře jejího bibl.příběhu patrně napadne: zrada. Jde o jedno z „tabuizovaných témat“, spolu se sakrální prostitucí, které Rachab (spolu s Támar) přináší do davidovské dynastie (ke které náleží i křesťanský Ježíš). Díky Rachab „můžeme pochopit sexualitu jako setkání s božským“.Ježíš po vzoru Rachab říká: Přicházím, následujte mě, přijměte, co vám nabízím: opusťte mě, a budete opuštěni. Opět po vzoru Rachab sprádá Ježíš ve svých podobenstvích vytříbené postoje, jež pronikají k jádru každé konkrétní situace.“¹²

SHRNUTÍ:

Rabíni zamlčují fakt, že Rachab zradila svůj lid: chápou její čin jako konverzi bystré cizinky s prorockými až kněžskými schopnostmi. Rachab zachraňuje život, opouští svůj lid a nachází nový domov mezi lidem Izraele. Feministické interpretace zdůrazňují, že svoji odvahu, bystrost a rozhodnost mohla projevit proto, že byla svobodnou bytostí (fyzicky i duchovně), a to díky svému povolání nevěstky. S Rachab se tak v Bibli dotýkáme otázky posvátné i profánní prostituce: faktu, že otevřená sexualita a hluboká víra nemusí být vzájemně v protikladu.

¹² Tam, str. 93.

12. DEBORA A JÁEL

ÚVOD:

Debora a Jáel jsou tradičními komentátory považovány za odvážné, akceschopné ženy. Debora měla dar proroctví a byla soudkyně Izraele. Vedla kmeny do války jako velitelka spolu s Barakem. Jáel, ač není Izraelitka, je považována za ženu - hrdinku. Feministické interpretky se pozastávají nad těmito biblickými ženami – bojovnicemi.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Soudců 4:4 „Toho času v Izraeli soudila prorokyně Debóra, žena Lapidótova.“ Jak Raši, tak Radak se pozastávají nad významem slov „*Dvora ešet lapidot*“. Raši říká: ¹„Dělala knoty (*lapidot*) do lamp pro Svatyni.“ Radak dodává: „Říká se, že (její manžel) byl Barak, syn Avinoam.² Slova „Barak“ a „Lapidot“ jsou podobná významem (hebr. „*baraq*“ – „blesk“, hebr. „*lapidot*“ – „pochodeň, knot, svítilna“). V midraši je proto zvána „manželka Lapidotova“, neboť dělala knoty pro Svatyni.

Soud 4:5 „Sedávala pod Debóřinou palmou (*tachat tomer Dvora*) mezi Rámou a Bét-elem v Efrajimském pohoří a Izraelci za ní přicházeli, aby je soudila.“

Raši: „Měla datlové palmy (háj?) v Jerichu, mezi Ramou a Bet-Elem na hoře Efrajim. Podle Targum Jonatan se z toho učíme, že tento verš nepřekládáme dle doslovného významu – nejde o popis místa, kde seděla – ale učíme se z toho, že byla bohatou ženou, a z těchto míst plynulo její živobytí. A ona sídlila v městě 'Atarot. Měla v Jerichu palmový háj a na Ramě měla vinnice a v údolí Bet-El měla olivový háj, protože to je úrodné místo. A na hoře Efrajim, což je Tur Malka, měla (pozemek s) bílou hlínou (*'afar chiwer*), a prodávala ji rolníkům. Je to úrodné pole.“

Radak: „...A Izraelci za ní přicházeli“ - neboť soudila Izrael v těch dnech. Ale její proroctví byla pouze pro současnost, nikoliv do budoucnosti.“

Soud 4:6 „Ta poslala pro Báraka, syna Abínoamova, z neftalijské Kedeše, a naléhala na něho. „Sám Hospodin, Bůh Izraele, ti přikazuje...(*ha-lo-ciwa Adonaj*)...“

Raši: „Totiž prostřednictvím Mojžíše (ti to přikazuje), jak je řečeno (5M20:17) „Zničíš je jako klaté, Chetejce, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebusejce, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh. ...“

Radak: „Poslala pro něho: Jestliže byla jeho žena, dozvídáme se tak, že byla od něho oddělená kvůli svému proroctví. Usadila se pod palmou. A nyní poslala, aby ho zavolali a řekli mu proroctví, které pravil Hospodin. „Což ti nepřikázal Bůh...“ Těmito slovy nezačala svoji promluvu Bárakovi – předtím řekla jiná slova. Řekla mu, že sám Hospodin dal do našich rukou tu zem, o kterých vyprávěli dva zvědové.“

Soud 4:7 „Já k tobě přivedu (*We-mašachtí*) k potoku Kíšonu velitele Jabínova vojska Síseru i jeho vozbu a jeho hlučící dav a dám ti jej do rukou.“

Radak: „...Já k tobě přivedu...“ Bůh řekl: Siserovi astrologové viděli, že by do té války neměl vytáhnout, neboť bude poražen, jestliže vytáhne. Ale Svatý Budiž Požehán způsobil, že se rozhodl vytáhnout (rozmyslel si to – hebr. *mašach libbo la-cet*, dosl. „přitáhnul jeho srdce k vyjití“), a proto je řečeno „*We-mašachtí*...“ (tj. Debořinými ústy to říká Bůh – „Já Síseru přitáhnou“...).

Soud 4:8-9 „Bárak jí odpověděl: „Půjdeš-li se mnou, půjdu, nepůjdeš-li se mnou, nepůjdu.“ Řekla: „Určitě s tebou půjdu, avšak na cestě, kterou půjdeš, se neproslavíš, Hospodin totiž vydá Síseru do rukou ženy.“

¹ „*Miqraot Gdolot: Neviim Rišonim*“, Hocaat Šoqen, šnat 698 (1938), fol. 50-55.

² Ek. překládá „Barak, syn Abínoamův“, např. Soud 5:1, ale jméno mohlo být i ženské. Na překládání dvojnásobných jmen výhradně mužským rodem upozorňuje Hennie Marsman, „*Women in Ugarit and Israel*.“

Radak: „Totiž do rukou Jáel, které bude vydán Sísera do rukou. A to viděla (Debora) v prorockém vidění. ...Znamenalo to: Nebude to tvá sláva (*tif'ertecha*). Debora tím říká: Jestliže půjdu s tebou, nebude to tvoje zásluha, nýbrž díky mně přijde záchrana. Lidé budou říkat, že skrze Deboru Hospodin vydal Síseru. Tato záchrana (*tšu'a*) nebude spojena s tvým jménem.“

Debora táhne s Barakem a Izraelity do boje proti kanaanskému králi a jeho veliteli Síserovi. Boj je chápán jako boj Hospodinův: „...**Hospodin sám vytáhl před tebou.**“ (Soud 4:14)³ Izraelité vítězí a Sísera prchá. Soud 4:17-18 „**Sísera prchal pěšky ke stanu Jáely, ženy Kénijce Chebera, neboť mezi chasóorským králem Jabinem a domem Kénijce Chebera byl mír. Jáel vyšla Síserovi vstříc a zvala jej: „Uchyl se, můj pane, uchyl se ke mně, neboj se!“ Uchýlil se k ní do stanu a ona ho přikryla houní (*be-simla*).**“

Raši i Radak se rozsáhle věnují slovu „*simla*“.⁴ Citují targum Jonatan: *guncha*.⁵ „...A rabi Haj vysvětluje: Je to *glufqerin*.⁶ A v midraši Wa-jiqra Rabba je řečeno: Rabíni z Palestiny říkají, že to byl dlouhý šál omotávaný kolem hlavy a krku jako turban (*sudra*), rabíni v Babylónii říkají, že to byl druh pláště. Řekl Reš Laqiš: Prohlédli jsme celé Písmo a nenašli jsme předmět, jehož název by byl „*smicha*“. Ale možná jde o KTIV a správně má být čteno „*šin*“ a znamená to: *šmi hu kan*, totiž: Bůh (dosl. Mé Jméno) dosvědčí o Jáel, že se jí Sísera ani nedotkl.“⁷

Když chtěl Sísera napít, Jáel mu dala mléko: podle **Rašiho i Radaka** proto, aby mu ztěžko tělo, byl unaven a usnul. (Viz. také dále k verši Soud 5:25).

V kapitole 5 následuje „Píseň Debořina“. Všimněme si interpretace veršů zmiňujících Deboru a Jáel:

Soud 5:1 „Onoho dne zpívala Debóra a Bárak, syn Abínoamův:“ Proč je Debora zmíněna jako první? **Radak:** „Debora je nejdůležitější postavou (hebr. *'iqar*, „podstata“) celého příběhu. Stejně jako je řečeno „*Wa-tedabber Mirjam we-Aharon*“ (4M12:1, Mirjam jmenována první – byla to ona, kdo podle rabínů celý konflikt s Mojžíšem vyvolal).

Soud 5:12 „Procitni, procitni, Debóro, procitni, procitni, píseň pěj!“ (*'Uri, Dvora, 'uri 'uri dabbri-šir...*) (Barak následně osloven jen jednou).

Raši: „Dle výkladu *pešat* to znamená: Oslavuj a posilni se svojí písní! A naši učitelé říkají: Protože se vychvalovala tím, že říkala (5:7) „**(Opuštěn byl venkov, pusto bylo v Izraeli), ať jsem povstala já, Debóra, (povstala jsem jako matka v Izraeli).**“ Proto se od ní vzdálil duch svatosti. (A proto ho nyní opakováním slova „Probuď se“ znovu přivolává.)“⁸

Soud 5:24-26 „Požehnána buď nad jiné ženy Jáel, žena Kénijce Chebera, nad jiné ženy ve stanech buď požehnána! Požádal o vodu, poskytla mléko, v koflíku urozených podala smetanu. Rukou chopila stanový kolík, pravici pádné kladivo, udeřila Síseru, roztránila mu hlavu, probodla a prorazila jeho spánky...“

Radak: „Meróz (město ve verši 23) nechť je proketo, ale Jáel nechť je požehnána, neboť rychle přispěchala pomoci Hospodinu na místě, na kterém byla – totiž ve svém stanu.“

Raši: „...nad jiné ženy ve stanech...“ To jsou Sára, o které je řečeno „hle, je ve stanu“, Rebeka, o které je řečeno „a přivedl ji Jicchak do stanu“, Rachel a Lea, o kterých je řečeno

³ Radak ovšem cituje targum Jonatan, který upřesňuje, že nejde o Hospodina, ale o jeho posla.

⁴ A. Even Šošan. „Qonqordancija chadaša“, str.1171: slovo „*simla*“ je v Bibli hapax legomenon (pouze zde).

⁵ M.Jastrow. „Dictionary of the Talmud“, str.224, angl. „bed-cloth, blanket“ (deka, prostěradlo, příkrývka). Zajímavý je odkaz na překlad pasáže 2Kr 8:15 „Ale druhého dne vzal prostěradlo (hebr. hamachber), namočil je do vody a rozprostřel mu je na obličej a on zemřel...“ Tj. v hebr. jiné slovo, ale aram. překlad stejný. Přitom významově v obou případech jde o příkrývku „ohlašující“ vraždu.

⁶ Jastrow. str.247, angl. „wooly bed covers“ (vlněné povlečení nebo přehoz na postel)

⁷ Diskusi jsem ponechala, protože je příkladem problémů, které rabíni řeší. Nedožíváme se nic o hrdinech, podrobně se ale diskutuje předmět a gramatický význam (podobně dále „stanový kolík“, „kladivo“). Pokud jde o Jáel a Síseru, cití rabíni jako nutné potvrdit, že jí sexuálně neobtěžoval.

⁸ Doplnění dle „Ceena u-reena“, „The Weekly Midrash. Vol.I.“, str.479-486.

„vyšla Lea ze stanu“, atd. A proč zrovna Jáel má být požehnána, (když) ty ostatní porodily děti a vychovaly je (tj. měly by být důležitější)? Ale kdyby nebylo Jáel, ten hříšník (Sísera) by přišel a všechny (jejich děti, tj. Izraelity) by pobil. Tak Berešit Rabba....A dala mu mléko, i když žádal o vodu: Chtěla totiž vědět, zda je při smyslech (hebr. *im libbo alaw*, „je-li na něm jeho srdce“), jestli vnímá a dokáže rozlišit chuť vody a mléka. Tak targum Jonatan.“

Radak dodává: „...Požehnání jí právem patří více než ostatním ženám, neboť učinila hrdinský skutek (*ma'ase gvura*), který ostatní ženy neučinily, neboť hrdinské skutky nečiní ženy, ale muži.“

„**Ceena u-reena**“ uvádí příběh Debory a Jáel v *haftara* „*Be-salach*“ (2M13:17-17:16).⁹ Kromě výše zmíněných interpretací je zde řečeno:

„Rabi Bachja říká: Nemělo by tě překvapit, že žena může být prorokyní. Poznali jsme, že Sára měla větší dar proctví než Abraham, jak je řečeno ve verši „Poslechni Sáru ve všem, co ti říká“, totiž naslouchej duchu svatosti, který je v ní. Také Mirjam sama zpívala píseň a Mojžíš a všechny spravedlivé ženy se k ní přidali. Abigajil byla prorokyní a stejně tak Chana. Gemara v traktátu Megilla říká: Bylo sedm prorokyní, a to sice Sára, Mirjam, Chana, Debora, Chulda, Abigajil a Ester. Tato *haftara* je paralelou písně, kterou zpíval Mojžíš na břehu Rudého moře, z čehož se dozvídáme, že Debora a její píseň jsou stejně důležité jako Mojžíš a jeho píseň. Totiž v dobách, kdy naši nepřátelé nám zakázali číst Mojžíšovu Tóru, byly její pasáže nahrazovány jinými pasážemi z knih Proroků a Spisů. A místo Mojžíšovy písně byl čten příběh Debory a její píseň. Z toho vidíme, že mají stejný význam.

A proč Debora sedí pod datlovou palmou a nikoliv v domě? Aby na ní nepadlo podezření, že je sama v domě s cizím mužem. Proto seděla na otevřeném poli. Z toho vidíme, že žena by si měla dávat pozor a nevstupovat sama bez ochrany do domu cizího muže, aby na ni nepadlo podezření. Dokonce i když je spravedlivá, neměla by se spoléhat na svoji zbožnost. Debora byla prorokyně, a přesto dávala pozor, aby na ni nepadlo podezření....¹⁰

Také Jáel byla ctnostná žena, protože žila ve stanu a netoulala se po ulicích. Proto je slovo „ve stanu“ zmíněno v požehnání.

...**Soud 5:15 „Isacharští velmožové...“**, to jsou učenci, kteří byli vždy s Deborou a učili Izrael Tóře a spravedlnosti.¹¹ A jiní muži kmene Isachar doprovázeli Baraka.“

Jáel je zmíněna ještě na jiném místě, a to sice v interpretacích předpisu zakazujícího ženám a mužům nosit oblečení druhého pohlaví (**5M22:5**).¹² Rabíni k zákazu říkají: „Kdyby se žena oblékla jako muž, mohla by jít mezi muže a mít s nimi nemravné vztahy. A stejně tak muž si neoblékne oblečení ženy, aby se nemísil se ženami. Naši učenci z tohoto učí, že muž se nesmí dívat do ženina zrcadla, pokud nemá ovšem špinavou tvář. Tehdy se smí podívat, ale jenom aby věděl, kde si ji má očistit. A žena nesmí nosit meč, neboť to je součást mužova obleku, a proto Jáel vzala kolík a zabila Síseru kolíkem, ale ne vzala do ruky meč.“

A konečně zmiňme zajímavý komentář z mystické **knihy Zohar**:¹³

„Nyní, (*začíná folio 19b*) toho dne jim byl dán příkaz o stromě a oni ho porušili. A protože žena zhřešila první, bylo přikázáno, že manžel by nad ní měl vládnout. A od této chvíle,

⁹ „The Weekly Midrash. Tze'nah ure'nah“, vol. I, str. 479-486.

¹⁰ Zde je rabínská interpretace poněkud nekonsistentní....Bachja se snaží odůvodnit skutečnost, že pozitivní postava – Debora – neplnila rabínský ideál „ženy v domě“.

¹¹ Podle rabínů Debora sama nemůže učit spravedlnosti.... Porovnáním bibl.textu, který je patrně svědectvím o volnějším a významnějším postavení žen v počátcích formování izraelské společnosti, a rabínských interpretací vynikne snaha rabínů vnést koncept pozdější středověké koncepce ženské „ctnosti“ zpětně do bibl.dob. Duchovní vůdcovství ženy je nepřijatelné. Srovnej s tradicí o Mirjam.

¹² Tam, vol. II., str.935.

¹³ „The Zohar“. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon. Five volumes. London. The Soncino Press 1931. Vol. IV., str.360-361.

kdykoliv muž před Bohem zhřeší, ženy ze strany přísného Soudu jsou pověřeny, aby nad těmito hříšnými muži vládly – a o nich je také řečeno, že jsou „**míhající se plamenné meče**“ (1M3:24). Berou na sebe tvar někdy mužů a někdy žen, jak je řečeno jinde. Běda světu, když tyto ženy vládnu! Když prorok viděl Izrael, jak odvrací své cesty (od Boha) a hřeší, vykřikl: „Ó, vy ženy, jak můžete odpočívat, jak můžete zahálčivě sedět ve světě? Povstaňte!“ . jak bylo vysvětleno jinde...A to bylo také řečeno o Deboře. Je přísloví: Běda muži, u jehož stolu je to žena, kdo pronáší požehnání. A tak když čteme „**Toho času v Izraeli soudila prorokyně Debóra...**“ (Soud 4:4), můžeme prohlásit: Běda generaci, která nenajde pro úlohu soudce nikoho jiného než ženu! A nyní: Byly na světě dvě ženy, které složily chvály Bohu takové, jaké muži nikdy nesložili. A to byly Chana a Debora.¹⁴...Debora také velebila Svatého Krále, jak je psáno: „**Hospodine, když jsi táhl ze Seíru, když jsi vykročil z Edómského pole...**“ (Soud 5:4) A mluvila v tajemstvích moudrosti, dokud nezačala chválit sama sebe řka: „...až jsem povstala já, Debóra, povstala jsem jako matka v Izraeli.“ Tehdy ji opustil duch proroctví, takže sama sobě musela říci „**Procitni, procitni, Debóro, procitni, procitni, píseň pěj!**“ A to všechno se stane, když muži jsou hříšnější a nejsou hodni ducha proroctví, který by na nich spočinul.“

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Ellen Frankel se o Deboře a Jáel zmiňuje v souvislosti s „ženskými bojovými písněmi“:¹⁵ „Biblisté říkají: Ve starověké předněvýchodní kultuře ženy často zpívaly bitevní písně. Bohyně jako kanaanská Anat nebo babylónská Ištar byly často popisovány jako ženské válečnice. V Bibli jsou písně soudkyně Debory a Chany – Samuelovy matky – naplněny vojenskou obrazností. A Jáelino smělé zabití Sisery, nepřítele Izraelitů, je připomínáno v poetické písni nejen Deborou, ale i Siserovou vlastní matkou! Chulda dodává: Ženské prorokyně v Bibli také pronášejí slova války a zkázy. Během vlády Jóšijáše jsem předpověděla zánik Judy a v době Ezry falešná prorokyně Noadja brojila proti Nechemjášovi, když znovu stavěl Chrám po návratu z babylonského exilu.“ A ještě jednou je Debora zmíněna:¹⁶

„Historička Serach bat Ašer říká: Náš lid byl požehnan mnoha moudrými ženami, podobnými Sáře: vdovou Noemi, soudkyní Deborou, moudrou ženou z Teqoa, prorokyní Chuldou, i mnou samotnou...Kdybychom tak uměli oslavit naši kolektivní moudrost! Kdybychom se uměli radovat z toho, že máme takové vzácné osobnosti v našem středu!“

Po těchto slovech hovoří Frankel o vytváření obřadů, které ženu uvádějí do věku moudré staré ženy.¹⁷ Hebr. se této slavnosti říká „*simchat chochma*“, dosl. „radost (z) Moudrosti“, a jde o oslavu zralé moudrosti starších žen. Takové obřady mohou zahrnovat rituály „*hakafoť*“ (procesí v kruhu, obcházení), písně, učení, dary, básně, masky, vyprávění o průběhu celého života, zvláštní modlitby - to vše sdílené uvnitř kruhu několika generací žen.

„Rabíni říkají: Věk máme s úctou přijímat tak, jako bychom vítali Boží Přítomnost – Šechínu. A rabbi Juda učí: Buď pozorný, abys ctil staré muže, i když už zapomněli své učení, neboť do schrány úmluvy byly uloženy jak druhé desky smlouvy, tak i střepy těch prvních.“

Alice Laffey¹⁸ poukazuje na neobvyklou dvojí identitu biblické hrdinky Debory: je jak manželkou, tak prorokyní. Jáel je také důležitá: je zapojena do rozsáhlejšího božího plánu.

¹⁴ Co je zde řečeno o Chaně budeme citovat dále v kap. 14 „Chana“.

¹⁵ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.110-111.

¹⁶ Tam, str.250.

¹⁷ Angl. „crone“. Jde o trojí archetypální podobu ženy, odpovídající jejím třem životním obdobím: dívka – žena – moudrá stařena. Období mají bohatou symboliku, např. lunární (dorůstání – úplněk – ubývání), barevnou (bílá – červená – černá barva) apod. Viz, např. Christiane Northrupová, „Žena – tělo a duše“, Columbus 2003, str.488-494.

¹⁸ A.L.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.89-93.

Jedná v rozporu s patriarchálními pravidly pohostinství – neposkytne uprchlíkovi útočiště a ochranu. Rabíny je to interpretováno jako vyplnění boží vůle. Zajímavý a v Bibli ojedinělý je kontrast různých žen v Debořině písni: na jedné straně Debora a Jáel, na druhé straně Síserova matka a kanaanské kněžny (**Soud 5:28-30**). Je tím naznačena jistě důležitá role žen při prohrách a vítězstvích ve starověkých bitvách.

O Jáel se zmíní **Alice Bach**¹⁹ v kapitole „Vino, ženy a smrt“, která se věnuje ženám spojujícím svoji svůdnou ženskost s jídlem a následným zabitím muže. Přesněji řečeno, kapitola se věnuje jejich hodnocení biblickými autory: některé jsou hodnoceny pozitivně jako hrdinky, téměř vzory hodné následování (Jáel, Judit, Ester), některé naopak jako nebezpečné svůdkyně a odstrašující příklady pro muže (Dalila, Salome). Jáel je „odvážná a výkonná“. „Žena používající jídlo k zabití představuje vzpuru uvnitř patriarchálního řádu... Všech pět ženských postav představuje chování, které překračuje vymezené hranice, a poukazuje na omezení a rozpory v genderových (tj. pohlavím přidělených) rolích. Každá odráží neúspěch osobní mužské moci, nikoliv celého systému.“

Silvia Schroer zařazuje Deboru do historického kontextu.²⁰ Zmiňuje „ženské barvitě charakteru v knihách Soudců.“ Knihy samotné nejsou tak staré jako doba, kterou popisují, vznikly nejpozději v 8.st.př.n.l.- spíše jsou mladší. „Debora a Jael odpovídají obrazu ozbrojených bohyň pozdní doby bronzové (Qudšu, Anat, Aštoret) – ale jsou spíše výjimkami. Ženy se někdy bojí zúčastní... V politicky napjaté době pelištejských válek je násilí součástí každodenní existence.“

Konečně zmiňme ještě interpretaci **J.Cheryl Exum**.²¹ Ta se ptá: Co to znamená, že je nazývána „matkou v Izraeli“, když není zmíněno, že by měla děti? „Z těchto příběhů matek se vynořuje zarážející paradox: Zatímco důležité události izraelitské tradice jsou zakoušeny muži, těmi, kdo tyto události uvádí do pohybu a rozhoduje, jsou ženy....“²² „Ženy často hrají klíčové role, ale nejsou hlavními postavami příběhu.“²³

Debora je jednou z mála silných a nezávislých žen v Bibli. Přesné pravomoci soudců nejsou jasné – pravděpodobně zastávali právní i administrativní funkce a byli charismatickými vojenskými vůdci. Debora plnila obojí a navíc byla prorokyní. V dalších příbězích vystupují mužské postavy Gideona, Jefty a Samsona, kteří projeví slabost. Komentátoři se snaží zlehčit a oslabit Debořinu vůdcovskou roli, viz. **1Sam 12:11** „**Hospodin tedy poslal Jerubaala, Bedána, Jiftácha a Samuela a vysvobodil vás z rukou vašich okolních nepřátel, takže jste sídlili v bezpečí.**“ Debora není zmíněna, Septuaginta a Pešitta mají místo „Bedána“ (neznámé jméno a postava) „Barak“.²⁴ Zajímavé jsou podobnosti mezi Deborou a kanaanskou bohyň války Anat.²⁵ Ať už je Debora autorkou písně či nikoliv, je její inspirací.

¹⁹ A.Bach. „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, Cambridge University Press the U.K., 1997, str.185-186.

²⁰ L.Schottroff, S.Schroer, M.-T.Wacker. „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective“, str.112.

²¹ J.Cheryl Exum. „Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered“, str.73-85, in: „Feminist Interpretation of the Bible“, ed. Letty M.Russell.

²² Tam, str.74.

²³ Tam, str.85.

²⁴ „Bible. Písmo svaté Starého a Nového Zákona“, Česká biblická společnost 1991, str.244 – poznámka dole.

²⁵ O Anat více viz. Ondřej Stehlík. „Ugaritské náboženské texty...“. Tam také překlady mýtů spojujících její bojovnou a válečnickou vášeň s vášní ryze ženskou a smyslnou. Takové pojetí vnitřního ohně v příběhu Debory ovšem chybí. Nicméně Freema Gottlieb. „The Lamp of God. A Jewish Book of Light“, str.215, staví Deboru a Jáel vedle Judit a Ester a říká: Je to fyzická přitažlivost spíše než duchovní kvality, co prostřednictvím těchto žen zachraňuje Izrael. Ani Debora by neuspěla, kdyby jiná žena, Jáel, nesvedla a nezneškodnila nepřátelského generála. Judit je potom spojením Debory a Jáel – hrdinka i svůdkyně.

Zajímavé je její označení v **Soud 4:4** „*ešet lapidor*“. Může být také přeloženo „ohnivá žena“ (angl. *fiery woman*, ve smyslu „*spirited woman*“, proniknutá ohněm ducha). V příběhu není nic řečeno ani o jejím manželovi, ani o případných dětech. „**Matka v Izraeli**“ (*em be-Jisrael*) je označením, které Deboru spojuje s radou, inspirací, vůdcovstvím. Je to ona, kdo přinese vysvobození, ochranu a bezpečí.

SHRNUTÍ:

Debora je zajímavou, výraznou ženskou biblickou postavou. Je zároveň soudkyní, prorokyní i vojevůdkyní a tvůrkyní bojové písně. Rabínské komentáře jí přisuzují rozsáhlé bohatství – ale i pýchu, kvůli které (patrně dočasně) přijde o svůj prorocký dar vzhledu. Pro feministické komentátorky je silnou, ojedinělou ženskou postavou, snad moudrou a schopnou.

Jáel, neizraelitská hrdinka, vzbuzuje rozpaky svým krutým činem. Nepochybně byl vyvolán vyhrocenou válečnou situací: v tradičních komentářích je však její čin bez výjimky oslavován a není oslaben vysvětlující interpretací, která by ho označila za morálně pochybný výstřelek možný pouze v době válečného mravního chaosu.

13. JIFTÁCHOVA DCERA

ÚVOD:

Příběh Jiftáchovy dcery je záhadný a plný otazníků. Z textu není jasné, zda byla zabita či zda byla „obětována“ nějakým jiným způsobem. Každopádně jde o příběh poukazující na pošetilost ukvapených slibů a přísah: na Jiftáchův bojový zápal doplatí mladá nevinná dívka. Rabíni však překvapivě v interpretacích tentokrát jednoznačně stojí na straně ženy – oběti: navrhuji, že byla pouze „oddělena“ pro Hospodina, a pokud skutečně došlo k jejímu zabití, Jiftách i (nepřítomný) velekněz Pinchas jsou za svoji neschopnost a pýchu potrestáni, slib je nazván „chybou“ a je zdůrazněno, že by se něco takového už nikdy nemělo stát. Feministické autorky poukazují na bezbrannost a odevzdaný souhlas dcery, která podle starověkého práva byla majetkem svého otce a nemohla do platnosti jeho slibu zasahovat.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Příběh Jiftáchovy dcery se nachází v knize **Soudců kap. 11 verše 30-40**. Vše začíná neuváženým Jiftáchovým slibem: **11:30-31** „**Jiftách složil Hospodinu slib: „Vydáš-li mi Amónovce opravdu do rukou, ten, kdo mi vyjde naproti z vrat mého domu, až se budu vracet v pokoji od Amónovců, bude patřit Hospodinu a toho obětuji v zápalnou oběť**“ (*we-ha'alitihu ola*).“ **Radak** k verši říká: ¹ „Názor našich učenců, z' l, je známý. Můj otec, z' l, to vysvětluje: Bude pro Hospodina svatý (*heqdeš* – „zasvěcený“) tehdy, když nebude vhodný pro zápalnou oběť. A obětuji ho v zápalnou oběť, když bude vhodný pro tuto oběť. Protože „waw“ (consecutivum ve slovese „*we-ha'alitihu*“, „obětuji“) je zde ve významu „nebo“ (hebr. „o“, psáno alef-waw).“ (Tj. překládá „bude patřit Hospodinu NEBO ho obětuji v zápalnou oběť.“) Následují příklady jiných míst v Písmu, kde lze takto waw consecutivum přeložit. „A z jakého verše poznáme, že ji nezabil? Protože je řečeno (v. 37) „*we-evke al-betulaj*“, „**oplakávala své panenství**“, nikoliv „*nafši*“, „svoji duši/svůj život“, neboť „muže nepoznala“. A také je řečeno: „...**a on splnil slib, který o ní učinil**“ (v.39) a není řečeno „...a obětoval ji v zápalnou oběť na znamení“. Ona byla oddělena (*pruša*), a to byl jeho slib, který slíbil: byla Hospodinova. Tak to je vysvětleno metodou *pešat*. A slova našich učenců, z' l, jsou tradicí v jejích rukou, na nás je, abychom je přijali.“

Radak nám ve výkladu oznámil, co se stalo v příběhu dále: jako první vyšla Jiftáchovi vstříc jeho jediná dcera, tančící a hrající na bubínky. **Radak** cituje diskuse, zda opravdu byla jeho jediným dítětem: interpretace se točí kolem předložky „*mimmennu*“ (dosl. „z něho“ nebo „z

¹ „Miqraot Gidolat: Neviim Rišonim“, Hocaat Šoqen, šnat 698 (1938), folio 66.

nich“): v.34 „Měl jenom tu jedinou, kromě ní neměl syna ani dceru (*ejn-lo mimmennu ben o-vat*).“ „Targum Jonatan překládá jako „*mimmenna*“, tj. z této dcery neměl žádné syny ani dcery, neboť ještě neměla manžela, jak je řečeno „Muže nepoznala.“ A toto říká *Baal hamasoret*: pět učenců tvrdí, že to znamená „*mimmenna*“, ale čteme „*mimmennu*“. A je možné to vysvětlit podle doslovného významu, že možná měla Jiftáchova manželka syny s jiným mužem předtím než se provdala za Jiftácha, ale Jiftách je vychovával ve svém domě a byli pro něho důležití jako jeho vlastní synové. Ale sám ze sebe neměl syna nebo dceru kromě této jediné.“

Dcera sama dobrovolně přistoupí na naplnění otcova slibu, ať to pro ni znamená cokoliv. Zároveň vyřkne dojemnou prosbu: v.37 „**Požádala pak svého otce: „Nechť je mi dovoleno toto: Ponech mi dva měsíce. Ráda bych odešla do hor** (*we-jaradti al-heharim*, dosl. „chci sestoupit na hory“, navíc singulár, tj. nepočítá s „družkami“) a oplakávala tam se svými družkami své panenství.“ **Radak**: „To se vysvětluje: Mispá, kde byl dům Jiftácha, byla vysoko v horách. Nebo to znamená: Sestoupila do údolí, které bylo mezi Mispou a horami. A výklad *deras* je: „hory“ jsou učenci Sanhedrinu, předstoupila před Sanhedrin, (a prosila je), aby našli způsob, jak slib odvolat (*ulaj jimceu petach le-nidrecha*).“²

Raši k témuž výrazu říká: „To je vyjádření nářku a kvílení, jako např. (**Izajáš 15:3**) „**V jeho ulicích se opasují žíněnými suknicemi, na jeho střechách a náměstích vše kvílí, rozplývá se v pláči** (*jored be-bchi*, dosl. „sestupuje, sklání se v pláči“).“ Totiž je tak zoufalý a pláče, až se jeho tělo zhroutí na zem. A midraš agada, rabi Tanchuma, říká: „Hory“, to je Sanhedrin. Plakal a naříkal před nimi, aby našli řešení a osvobodili ho od slibu.“

Dcera odejde na dva měsíce do hor. **11:39-40 „Po uplynutí dvou měsíců se vrátila k otci a on splnil slib, který o ní učinil** (*wa-ja'as lah et-nidro ašer nadar*). **Muže nepoznala. V Izraeli se pak stalo zvykem** (*Wa-thi choq...*), **že izraelské dívky vycházívaly rok co rok po čtyři dny v roce opěvovat** (*le-tannot*) **dceru Jiftácha Gileádského.“**

Radak: „Udělal jí dům a tam vstoupila a byla tam oddělená od lidí a od běžného života (*me-darchej ha'olam*). A bylo zvykem v Izraeli, že za ní každý rok chodily izraelské dcery.“

K termínu „*le-tannot*“³ **Radak** říká: „(Dcery izraelské) si s ní povídaly a utěšovaly ji po čtyři dny. Neboť celý rok byla osamělá, jako jsou lidé žijící odděleně, zavření v domech. A tento zvyk vykonávaly po všechny dny jejího života. A proč je řečeno „*Wa-thi choq...*“ (tj. femininum slovesa)? Naši učitelé učí: Protože zvyk plnily dcery Izraele, a to každý rok. ...Z toho vyplývá, že byli hoši a dívky (po tyto dny) oddělení.“

Dále **Radak** zmiňuje diskusi rabínů o charakteru oběti, dá-li člověk slib. A uvádí i názor, že Jiftáchova dcera byla skutečně zabita: „A celou dobu tam nebyl Pinchas, aby Jiftácha zprostil toho slibu! Je řečeno: Měl prohlásit, že nelze prolít krev („*Be-damim haja patur*“, „Krvavá oběť je z oběti slibů vyjmuta.“) Ale Pinchas řekl: Ten, kdo mne potřebuje, nechť ke mně přijde! A Jiftách řekl: Já stojím v čele velmožů Izraele a měl bych k němu přijít?! A tak kvůli tomuto soupeření dívka zahynula a oni oba dva za to byli potrestáni: Jiftách odumřením a odpadnutím údů, jak je řečeno „...*wa-jeqabber be-'arei Gil'ad*“ (**Soud 12:7**, viz. dále Raši) a Pinchas tím, že se od něho vzdálil duch svatosti. Je totiž řečeno (**1Par 9:20 ek. „A Pinchas, syn Eleazarův, byl dříve jejich představeným, Hospodin byl s ním.“**) „*We-Pinchas ben El'azar hakohen nagid haja 'alehem*“ (dosl. „a Pinchas, syn kněze El'azara, byl jejich představeným“) – není psáno „*hu haja 'alehem*“, „ON byl nad nimi“, ale „*haja 'alehem lefanim Adonaj immo*“, tj. „byl nad nimi PŘEDTÍM, (když byl) Hospodin s ním.“ Nyní ale už nebyl s ním. (Tj. interpretace „*lefanim*“ jako „předtím“. Z ek. překladu se tento význam ztrácí.) Ze slov našich učenců vidíme, že to, co učinil Jiftách, byla chyba. ...“

² M.Jastrow, „The Dictionary of the Talmud“, str.1252: „*maca lahem petach*“ – „an opening for retracting a vow, a suggestion“ (nalézt řešení, aby slib byl vzat zpět, odvolán). Podle Berešit Rabba 91. Viz. dále Raši.

³ A.Even Šošan, „Qonqordancija ehadaša“, str.1234: INH. kmen pí'el, význam „mluvit“. Ek. „opěvovat“.

Raši: „...Stalo se zvykem“ – totiž bylo zavedeno rozhodnutí (*gezer*), že už člověk nic takového neudělá. Kdyby byl přišel Jiftách k Pinchasovi, nebo kdyby přišel Pinchas sám, zprostil by Jiftácha jeho slibu. Ale oni trvali na své důležitosti (*'amdu be-gdulatam*) a kvůli nim oběma dívka zahynula. A Pinchas se tak stal nevhodným (pro svůj úřad) a vzdálila se od něho Šechina, jak je řečeno v „*Divrej hajamim*“ (1Par 9:20, viz. výše). Z toho se učíme, že nakonec s ním Bůh nebyl. A Jiftách byl postižen zánětem kůže a odpadly mu údy, jak je řečeno (Soud 12:7) „...I zemřel Jiftách Gileádský a byl pochován v jednom z gileádských měst.“ (tak ek..doplňeno. Hebr. má „*wa-jiqqaver be-'arej Gil'ad*“, tj. doslova „byl pohřben v městech Gileádu“, tj. na více místech.⁴)

Příběh Jiftácha a jeho dcery komentuje také „**Ceena u-reena**“ v kapitole „*Haftara Chukot*“.⁵ Uvádí výše zmíněné komentáře. Za zdroj interpretace o selhání Pinchase jako kněze označuje „Midraš Rabba“. K verši Soud 11:3 „...Seběhli se k němu lehkomyšní muži a podnikali s ním výpady“ uvádí interpretaci „Tito muži byli stejní jako on – bezbožní. Jenom spravedlivý muž kolem sebe může shromáždit spravedlivé muže.“ (Baba Kama, gemara).

EXKURS: VOTIVNÍ SLIB

Na Jiftáchův slib odkazuje **Ondřej Stehlík**⁶ Cituje překlad ugaritského mýtu „O Keretovi“ (KTU 1.14-1.16). Ve verších 31b-43 je řečeno: „**Šli den a druhý, načež (se) sluncem třetího (dne) dorazil ke svatyni Ašery Týranů a bohyně Sidoňanů. Tam slíbil Keret ctitel dar: „Ó, Ašero Týranů a bohyně Sidoňanů, (jestliže) Churiju (do) domu svého vezmu, uvedu (jako) kněžnu (dívku) (na) dvůr svůj, dvojí (násobek) její (váhy) stříbra dám a troj(násobek) její (váhy) zlata.**“ K tomu Stehlík dodává v pozn. 71: „Keret činí votivní slib. Na starém Blízkém východě je možné rozlišit tři druhy votivních slibů: 1. za šťastný návrat z ciziny, 2.za vojenské vítězství, 3. v rodinných věcech. Po stránce žánrové srv. Gn 28,20-22, **Sd 11,30n**, Nu 21,2, 1S 1,11. ...Votivní dar byl učiněn obvykle okamžitě poté, co božstvo splnilo svou část.“ V Keretově příběhu na svůj slib hrdina zapomene a je za to bohyní potrestán.

Než přikročíme k feministickým komentářům, doplníme, že příběh Jiftácha a jeho dcery je čten jako *haftara* k sidře „**Chukkat**“ (4M19:1-22:1): má být paralelou ke smrti Mirjam, která také – na břehu Rákosového moře - tančila s bubínky a oslavovala tak vítězství. Avšak...

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

...Ellen Frankel navrhuje, aby byl příběh čten jako *haftara* k sidře „**Mattot**“ (4M30:2-32:42), neboť tam se nacházejí pasáže týkající se platnosti slibů a přísah muže a ženy (4M30:2 a dále).⁷ Slibů se také týká její interpretace:⁸

„Naše matky zdůrazňují: Ačkoliv Tóra umožňuje mužům rušit sliby žen, neplatí to naopak. A bohužel, když muži učiní pošestilé sliby nebo nesplní důležité slavnostní přísahy, jsou to často ženy, kdo trpí jejich následky, jak můžeme vidět v následujících příbězích.“

⁴ Vydání, ze kterého čerpám komentáře, nemá anglický překlad, proto nemohu potvrdit odkazem svoji domněnku, jak Raši i Radak vysvětlují podivné vyjádření „byl pohřben v (mnoha) městech Gileádu“. Domnívám se, že došli k tomuto názoru: před smrtí se muselo Jiftáčovo tělo nějakým způsobem rozpadnout na více kusů a bylo proto pohřbeno na různých místech. Důvodem je ona kožní nemoc (*šchin*, Jastrow str.1547 „inflammation, boil, ulcer, skin disease“), po které mu odpadly údy.

⁵ „The Weekly Midrash. Vol.II. Tze'nah ure'nah“, str. 830-832.

⁶ O.Stehlík, „Ugaritské náboženské texty. Kanaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové“, str.184-185.

⁷ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.328.

⁸ Tam, str.238-239.

Jako první příběh potom Frankel uvádí biblický příběh Jiftáchovy dcery. Pojmenuje ji jménem z midrašů Šeila („Ta, která je žádána“, od hebr. *šaal*, mj. „žádat, požadovat“). Ona sama potom příběh vypráví: na jeho konci je skutečně obětována a zemře na oltáři.

„Rabíni namítají: Jiftách nebyl jediným viníkem této nesmyslné smrti. V té době byl veleknězem Pinchas a ten měl situaci vyřešit jinak a nedovolit, aby se to stalo. Ale Pinchas byl příliš pyšný a povýšený nad Jiftáchem, který měl společensky nižší statut.⁹ Proto se o Šeilinu situaci nezajímal. Jeho mlčení tak ukončilo její mladý život stejně jako nesmyslný slib jejího otce.“

„Naše matky“ vyprávějí zbytek příběhu: Šeila odchází s družkami do hor oplakávat své panenství a na její památku tak činily každý rok ostatní izraelské ženy. A opět „naše matky“ navrhuji: „Možná bychom mohly oživit tento zvyk i dnes a naříkat nad těmi z našich dcer, které zemřely mladé a nikdy nepoznaly skutečnou radost žen.“

„Rabbi Josef Wosk navrhuje: Nejvhodnější dobou pro dodržování těchto „čtyř dní Jiftáchovy dcery“ (*arba'at jamim bat Jiftach*) by byl začátek léta. V jejím příběhu můžeme slyšet ozvěnu slov z příběhu Mirjaminy oslavy vítězství o mnoho staletí dříve na břehu Rákosového moře. Obě ženy jsou popsány, jak tančí s bubínky (**Soud 11:34, 2M15:20**). Mirjam (a analogicky možná i Šeila) zpívala písně 21.nisan, proto bychom měli přidat dva měsíce, které Šeila strávila v horách, aby se připravila na smrt, až k 21.sivan jako ke dni jejího tragického obětování. Její smrt proto měla být ve starověku oplakávána od 21. do 24.sivan, a tak bychom to měli dodržovat i dnes. K připomínce této události by ženy měly studovat nebo dodržovat nové rituály, navštěvovat a utěšovat dnešní ženy – oběti násilí, nebo se věnovat vlastním odpočinku a meditaci. Tímto způsobem můžeme „alespoň v malé míře v partnerství se Stvořitelem přispět k nápravě zraněného světa, *le-taqen et-ha'olam*.“¹⁰

Alice Laffey¹¹ poukazuje na skutečnost, že Jiftách, syn nevěstky, tj. nelegitimní syn, kterého vlastní Gileádovi synové vypudili z domu (Soud 11:1-2), byl jistě společensky velice ctižádostivý: chtěl vyhrát bitvu, aby získal sebevědomí a legitimitu ve společnosti. V zájmu svého boje obětuje i jiného člověka. Dcera byla jedináčkem a vůči otci projevil naprostou poslušnost. Je zvláštní, že bibl.text, tak přísně odsuzující lidské oběti, konkrétně oběti dětí, v tomto případě neprotestuje. Bylo by také zajímavé vědět, zda se skutečně konala slavnost dívek vycházejících tančit do hor.

Laffey příběh Jiftáchovy dcery srovnává s jiným bibl.příběhem: v 1Sam 14 je text o Saulovi a jeho synu Jonatanovi. Saul vydal příkaz Izraelitům držet přísný půst, ale Jonatan půst porušil a pojedl med. Když se na tuto skutečnost přišlo, chtěl Saul svého syna zabít, ale „lid“ mu v tom zabránil. V příběhu Jiftáchovy dcery nikdo proti případnému zabití neprotestuje: její odevzdanost koresponduje s lhotejností okolí vůči jejímu osudu. Saul nejenže nezabije svého syna, ale ani nepotrestá ty, kdo se ho zastávali: kdyby lidé kolem Jiftácha měli dostatek odvahy a dívky se zastali, také nemuseli být potrestáni.

⁹ Jiftách byl dle Soud 11:1 synem nevěstky, tj. byl bastard – „mamzer“.

¹⁰ Poslední slova jsou citací rabbi Josefa Woska. Na str.328 cituje Frankel zdroj jeho úvah: článek „...The Four Days: A Proposal for the Annual Observance of Bat-Yiftach“ in NESHAMA, Winter 1991, a Jewish feminist quarterly, published in Boston.“ Rabbi Wosk Jiftácha v článku omlouvá: podle jeho názoru když Jiftách skládal slib, předpokládal, že ze dveří mu vyskočí vstříc mládě domácího zvířete – jehně nebo kůzle. Výběr ponechal na Bohu, jak bylo zvykem (např. 3M16:8). Když se objevila jeho dcera místo zvířete, cítil se povinnen ji obětovat, za což byl dalšími generacemi odsuzován. Sídrou, která se čte v týdnu 21.sivan, je Šelach (4M13-15) a haftarou Jozue 2:1-24 (o zvědech a Rachab). „Tímto čtením je spojen mocný trojúhelník ženských osobností: Bat-Jiftach, Mirjam a Rachab.“ (tam, str.7) Za zprostředkování fotokopie článku děkují referenčnímu centru ŽM. Jiftáchovu dceru Frankel ještě zmiňuje v interpretaci str.78, kterou jsme zmiňovali v kapitole 5 „Támar, Judova snacha“.

¹¹ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.97-99. Postavení Jiftácha jako „méněcenného syna“ viz. str.93.

Příběhu Jiftácha se letmo dotkne i **Ilana Pardes** ve svém výkladu postavy Ráchel.¹² Stejně jako se Ráchel stala obětí Jákobova prokletí (věříme-li v sílu slova, v *lešon ha-ra'*, stejně jako rabíni, 1M31:32), i dcera se stane obětí promluvy svého otce. A Pardes v této souvislosti říká: Jiftách přece dobře věděl, že při návratu z bitvy vycházejí bojovníkům vstříc ženy s tancem a zpěvem: šlo o známý rituál. Musel si být vědom skutečnosti, že riskuje, ale právě tato jeho nezodpovědná zbrkllost je podstatou příběhu. (Dle Mieke Bal).

Freema Gottlieb¹³ zmiňuje Jiftáchův slib společně s příběhem „Spoutání Izáka“. Zmiňuje paralely z řeckého světa (slib krále Agamemnona obětovat první „věc“, kterou uvidí po návratu z Trojské války: také jemu vyšla vstříc dcera Ifigenie, obětováním se stalo její zasvěcení za kněžku bohyně Artemis, podle jiných verzí však skutečně prolil její krev, což mu jeho manželka – matka Ifigenie- neodpustila, a spolu se svým milencem ho zavraždila). Gottlieb poté zmiňuje rabínské interpretace ve stejném duchu, totiž že dcera Jiftácha byla zasvěcena Hospodinu: jak by mohl Bůh nebo nějaké právní autority požadovat lidskou oběť? (Ovšem připomeňme, že judaismus nezná pojem ženy – kněžky sloužící Jedinému Bohu.) Zároveň si Gottlieb klade širší otázku: jaké je spojení mezi takovými primitivními rituály oběti a požehnáním? „Co skutečně může člověk Bohu dát? Může mu dát plody země, zlato, šperky, zvířata, vše, čeho si cení, ale k čemu toto všechno Bohu bude? Patrně jedinou věcí, kterou člověk může skutečně Bohu dát, je on sám, totiž jeho duše, jeho vědomí, jeho život. Potom všechny ostatní věci mohou být dány jako tvorba, do které člověk vlévá svůj život.“

SHRNUTÍ:

Postava Jiftáchovy dcery, ač v Bibli bezejmenná, zůstává výraznou a znepokojující hrdinkou. Promlouvá, i když pokorně a odevzdaně, projeví vlastní vůli, ženským, smyslovým a smyslným způsobem – tancem se chce rozloučit se svým dosavadním životem. Ať už její smrt byla fyzická či psychická (ukončení určitého životního období a role v něm a začátek období nového i s novým úkolem a postavením), otevírá otázky uvážlivosti v promluvě, propojení osudů příslušníků jedné rodiny, přirozené a naopak násilné smrti fyzické i psychické, smyslu a významu oběti, důležitosti rituálu ukončujícího určité životní období (zde i zesílením mladé ženské energie kolektivem dívek a pobytem v přírodě).

¹² I.Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach“, str.166 – pozn. 9.

¹³ F.Gottlieb, „The Lamp of God. A Jewish Book of Light“, str.25-26. Zdůraznila T.D.

14. CHANA

ÚVOD:

Chana je v židovské rabínské tradici velice oblíbenou postavou. Nejen že je matkou významného muže, ale je také důkazem, že pokora a modlitba jsou Hospodinem odměněny. Její píseň je často citována a zmiňována.

Naopak pro feministické autorky, zdá se, není tolik přitažlivou postavou: svoji životní energii soustředí pouze do porození a výchovy syna, je tedy příkladem ženy, jež (v souladu s patriarchálními požadavky) žije pouze svoji mateřskou stránku.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Příběh Chany se v Bibli nachází v **1.Samuelově, kapitola 1-2**. Začíná téměř pohádkovým uvedením: **1Sam 1:1-2 „Byl jeden muž z Ramatajím-sófimu, z Efrajimského pohoří, jmenoval se Elkána. ...Měl dvě ženy: jedna se jmenovala Chana a druhá Penina. Penina měla děti, Chana děti neměla.“** Elkána putoval každý rok obětovat do svatyně v Šílo. Podíly z oběti dával svým ženám i dětem, „**Chaně pak dával dvojnásobný díl, protože Chanu miloval, Hospodin však uzavřel její lůno.“ (v.5)** Penina, manželka, které se děti rodily, Chanu urážela. Když byli jednou zase společně v Šílo, Chana sama odešla ke svatyni a modlila se k Hospodinu o „**mužského potomka**“.¹ Modlila se v duchu, pouze pohybovala rty, proto si kněz Eli myslel, že je opilá. Chana mu však svoji zoufalou situaci trpělivě vysvětlí. Vráť se k rodině, POJÍ (rituální utěšující a katarzní úloha jídla), uleví si ze svého žalu (hebr. zvláštní vyjádření „*u-faneha lo hajju lah 'od*“, dosl. „už neměla své tváře“, ek. doplňuje „**její tvář už nebyla smutná**“). Po návratu domů pokračuje v manželském životě se svým manželem Elkánou: „**...Elkána poznal svou ženu Chanu a Hospodin se na ni rozpomenul. Chana otěhotněla, a než uplynul rok, porodila syna a pojmenovala ho Samuel (to je Vyslyšel Bůh). Řekla: „Vždyť jsem si ho vyprosila od Hospodina.“ (1Sam 1:19b-20)** Ve své modlitbě Chana přislíbila vyprošené dítě Hospodinu: svůj slib splní a poté, co je chlapec „odstaven“, přivedla ho i s oběťmi do svatyně knězi Elimu.² Manžel Elkána s jejími rozhodnutími souhlasil.³ Chana potom pronáší svoji slavnou modlitbu (1Sam 2:1-10).

Rabínské komentáře k příběhu Chany a narození Samuela shrnuje „**Ceena u-reena**“:⁴

....Pnina Chanu trápila tím, že jí říkala: Proč jsi nekoupila plášť svému nejstaršímu synovi a suknicí nejmladšímu? Učenci říkají, že Penininy úmysly byly čisté: dělala to, aby Chanu vyburcovala a aby se modlila za děti k Bohu. Elkána jí říkal: Proč pláčeš? Já tě miluji více než deset synů, které mi porodila Penina. ...V Šílo se Chana v duchu modlila: „Hospodine, Ty jsi Pán zástupů. V nebi jsi stvořil anděly, kteří nerodí děti, zato žijí věčně. Na zemi jsi

¹ 1Sam 1:9-11. Její silné odhodlání, patrně vyburcované posměchem, evokuje použití slovesa kořene quf-waw-mem „*Wa-taqom* Chana...“, který také oznamuje začátek změny situace. Její zoufalství vyjadřuje obrat „*We-hi marat nafeš*“, ek. dosl. „a v hořkosti duše (se modlíla k Hospodinu)“. Rovnou žádá o syna: dosl. ovšem „semeno mužů“ (hebr. „*zera'anašim*“), čímž myslí potomka mužského pohlaví. Jde o konkrétní tělesné (orientální) vyjádření.

² Připomeňme citaci Ondřeje Stehlika. „Ugaritské náboženské texty...“, str.184-185. pozn. 71: „Keret činí votivní slib. Na starém Blízkém východě je možné rozlišit tři druhy votivních slibů: ...3. v rodinných věcech...Ugaritskému případu odpovídá asi nejvíce oddíl 1S 1.11, obojí slib/přísaha se týká osoby a vlastně potomstva. Votivní dar byl učiněn obvykle okamžitě poté, co božstvo splnilo svou část. Proto samuelovský oddíl zahrnuje speciální výklad odkladu vyplnění Chanina slibu – musela počkat, až bude dítě odstaveno.“

³ Elkána je výrazně sympatickou biblickou postavou chápavého, soucitného manžela. Je o něm řečeno, že svoji ženu miloval, skutečně se k ní choval láskyplně a ohleduplně, utěšuje ji a nic jí nevyčítá. Jejich manželské spojení je označeno výrazem „poznání“ (*jada*). Své manželce říká v kontextu doby i bibl.textu revoluční slova: „Učň, co pokládáš za dobré. Zůstaň, dokud ho neodstavíš. Kěz Hospodin utvrdí své slovo!“ (1Sam 1:23). Oba manželé byli jistě hluboce věřící pokorní lidé.

⁴ „The Weekly Midrash. Vol. II. 'Tze'nah ure'nah.“, str.1057-1062.

stvořil lidi, kteří rodí děti, a jejich osudem je smrt. Jestliže patřím mezi lidi stvořené na zemi, nechť mám děti! Jestliže patřím mezi anděly stvořené v nebi, kteří nemají děti, ať žiji věčně!“⁵

Chana pokračovala: „Bože, jestliže mi nedáš žádné děti, skryji se s cizím mužem. Až to uvidí můj manžel Elkána, bude mne podezírat z cizoložství a donutí mne vypít hořké vody prokletí. Ty nebudeš chtít, aby v Tóře byly napsány lži, a v Tóře je psáno, že pokud hořké vody vypije nevinná žena, odčiníš jí tím, že jí dáš děti. Proto mi budeš muset dát děti.“⁶

Ve své modlitbě Chana třikrát řekla slovo „**jsem tvá služebnice**“ (hebr. „*amatecha*“). Tím chtěla říci: Jsem tvá služebnice (v dodržování) tří příkazů, které byly dány ženám. Nikdy jsem je nepřekročila, takže bys mi měl dát syna.⁷

Rabi Eliezer říká k v.13 „...**Channa hovořila jen v srdci**...“ (hebr. *We-Channa hi medabberet 'al libbah*, dosl. „na svém srdci“): Znamená to, že mluvila o svých nadrech, které jsou na těle na jejím srdci. Řekla: Pane Světa, stvořil jsi lidem mnoho orgánů a žádný zbytečný. Na mém srdci jsi stvořil nadra, abych mohla kojit dítě. Proto mi to dítě dej, abych o něj mohla pečovat.“⁸

Eli si myslel, že je opilá, protože tehdy se lidé modlili pouze nahlas. Chana mu však odpověděla (dle komentářů méně pokorně než v bibl.textu) „Je vidět, že na tobě nespočívá duch svatosti, protože jinak bys věděl, že nejsem opilá...Jsem zoufalá a smutná.“

Manželským životem s Elkánou poté žila až po návratu ze Šílo, „neboť sexuální vztahy jsou zakázány, když jsou manželé na cestě.“ Po šesti měsících a dvou dnech po početí (!srovnej s dobou těhotenství Jochebed s Mojžíšem) porodila Chana Samuela. Mídraš říká: Každý den se po celém světě rozléhal nebeský hlas se slovy „Narodí se spravedlivý syn, jehož jméno bude Samuel!“ (hebr. *Šmu'el*, zde vysvětleno ze spojení „*šaul me-El*“, „vyžádaný od Boha“). Každá žena, která tehdy porodila, nazvala svého syna „Samuel“ a myslela si přitom: „On bude ten spravedlivý.“ Ale když potom lidé viděli jeho skutky, řekli: „To není Samuel Spravedlivý.“ Když se narodil Chanin Samuel, lidé viděli jeho skutky a řekli: „Vypadá to, že toto je Samuel, ten Spravedlivý (který se měl narodit)!“ Proto Elkána řekl (v.23) „...**Kěž Hospodin utvrdí své slovo!**“, totiž aby to byl spravedlivý člověk.

Když Chana vedla Samuela do Chrámu, vzala s sebou mouku a víno na oběti. Ve verši 25 je nejasně řečeno: „**Porazili býčka a uvedli chlapce k Élimu.**“ Následuje ponížená prosba Chany „**Dovol, můj pane, při tvém životě, můj pane, já jsem ta žena, která tu stála u tebe a modlila se k Hospodinu...**“ Gemara říká: Samuel byl ještě malý, ale vynesl rozsudek, že Izraelité mohou rituální porážkou porážet oběti. („**Porazili býčka...**“, hebr. „*wa-jišchatu et-hapar*“, kořen *šin-chet-tet*, kmen *qal*, označuje rabínský koncept rituální porážky.) Když ho přivedli k Elimu, ten ho chtěl potrestat za to, že toto rozhodnutí zákona učinil dříve než on, jeho učitel. Proto ho Chana prosila a říkala: Netrestej ho, vezmi to dítě pod svoji ochranu a ono bude tvým žákem.

⁵ Prosba dokresluje rabínský koncept, že děti představují pokračování života zemřelého. Také člověk, který má děti, je odměněn v „*olam haba*“, mj. tím, že bude jednou přítomen „*tchijat metim*“, vzkříšení mrtvých.

⁶ Chana se odvolává na 4M5:11-31 – oddíl je v ek. označen „Řád pro osvědčení nevinny“. Jde o obřad vypití hořkých vod ženou nařčenou manželem z cizoložství (*sota*). Rabíni pracují s výkladem bibl.verše 4M5:28 „Jestliže se však žena neposkrvnila, nýbrž je čistá, bude podezření zproštěna a bude mít potomky.“ V „*Ceena urena*“ je kapitola rozsáhle komentována a k tomuto verši je řečeno: „Jestliže žena cizoložství nespáchala, voda jí neublíží. Bůh jí odmění za ponížení, které musela podstoupit. Jestliže dosud neměla děti, dá jí děti s jejím manželem...“ („*The Weekly Midrash*, Vol.II. *Tze' nah ure' nah*“, str.704-708).

⁷ Chana má na mysli „*miewot ChaNaL*“, *challa* – *nidda*- *hadlaqat* nerot. Viz. výše kapitola 2.

⁸ Z pohledu feministické kritiky je zmíněná interpretace příkladem protěžování role ženy jako matky na úkor role ženy jako milenky. Zde toto chápání vidíme na příkladu nader: nadra jsou nejen ženským orgánem umožňujícím výživu dětí, ale také krásnou, smyslnou a erotickou částí ženského těla. To komentář pomíjí. V komentářích k „*Písni písní*“ dochází ke stejnému opomíjení. Viz. např. kniha z oblasti holistického – psychosomatického lékařství Rudiger Dahlke. „*Nemoc jako symbol*“, Pragma 2000, str.63-64. heslo „*Prsa ženská*“: „*Základní princip: Měsíc (mateřský prvek) a Venuše (svůdcovský prvek).*“

Ve své písni Chana říkala: **1Sam 2:2** „...nikdo není skálou jako náš Bůh.“ (hebr. „*Adonaj cur*“) Nikdo není takový tvůrce jako náš Bůh, neboť on tvoří (*jocer*) jednu věc uvnitř jiné – totiž dítě v lůně matky. **V. 5b-6** „**Neploďná posedmé rodí, syny obdařená chřadne. Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.**“ Chana měla mít podle těchto slov sedm dětí. Ve skutečnosti se jí postupně narodilo pět dětí. Penina jich měla deset. Vždy když se narodilo jedno ze čtyř dětí Chany, dvě Penininy děti zemřely. Když byla Chana těhotná s pátým dítětem, zůstaly už Penině jenom dvě děti. Proto se Chana modlila k Bohu, aby ušetřil alespoň tyto dvě děti. Bůh ji vyslyšel, a proto byly tyto děti považovány za Chaniny děti. Odtud „sedm dětí Chany“.

Gemara v tr.Ketubot říká: Rabi Jehuda praví „Nikdo by neměl dávat mnoho vína či jiných opojných nápojů ženám. To se učíme z příběhu Chany, o které je řečeno „...**Jednou, když v Šílu pojedli a popili...**“ (**1Sam 1:9**) To popil její manžel, nikoliv Chana. Jeden pohár vína je až dost pro ženu, dva poháry vína už se nehodí, a když vypije tři poháry vína, nestydí se příliš mluvit.“ Rava namítl: „To lze uplatnit pouze když s ní není její manžel. Ale jestliže je s ní její manžel, může pít více než jeden pohár.“ Gemara se ptá: Proč Chana nepila víno v Šílo, když byl její manžel s ní? A odpovídá: Protože jsou sexuální vztahy mezi manžely na cestě zakázány, bylo to, jako kdyby s ní její manžel vůbec nebyl. (!) Rabi Jehuda řekl: „Z toho se učíme, že pokud jsi hostem, neměl bys udržovat manželské vztahy.“ V tr.Berachot Gemara říká: Žádný člověk by se neměl začít modlit dříve než pocítí bázeň ve svém srdci. Měl by sklonit svoji hlavu, ale nebýt lehkomyšlný. A to všechno jsme se naučili od Chany, o které je řečeno **1Sam 1:10** „*we-hi marat nafes*“ ek.“**v hořkosti duše (se modlila k Bohu)**“. Rabi Chamnuna řekl: „Z příběhu Chany se učíme mnoho pravidel, jak se chovat při modlitbě. Zaprvé, **v.13** „**Chana hovořila jen v srdci**“: to nám říká, že člověk musí mít při modlitbě v srdci oddanost k Bohu. Zadruhé, „**a pouze její rty se pohybovaly**“, totiž rty by měly vyjadřovat modlitbu, a nikoliv že by měla být vyslovena pouze v srdci. Zatřetí, „**její hlas nebylo slyšet**“, totiž ten, kdo se modlí by neměl mluvit zase příliš nahlas. Začtvrté, „**takže ji Eli pokládal za opilou**“, což nám říká, že opilé osoby se nesmějí modlit. Zapáté, vidíme z toho, že když se někdo modlí opilý, je to považováno za modloslužbu, neboť Chana řekla **v.16** „**Nepokládej svou služebnici za ženu ničemnou (bat belija'al)**“. Říká tím: Nemysli si, že se modlím opilá. To by bylo jako uctívat falešné bohy, neboť modloslužba je v Tóře označena za ničemnost (hebr.*belija'al*). Zašesté, učíme se z toho, že když je někdo podezírán z hříchu, měl by to vysvětlit a ospravedlnit se, jak řekla Chana: „**Nepila jsem víno ani jiný opojný nápoj...**“. Zasedmé, když někdo podezřívá jiného člověka neprávem, měl by se s ním usmířit, jako to udělal Eli, když Chaně řekl **v.17** „**Jdi v pokoji.**“

Na jiném místě „**Ceena u-reena**“ je Chana zmiňována jako prorokyně: ⁹ „Chana nám naznačila, že dojde ke vzkříšení mrtvých (**1Sam 2:6** „**Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.**“), což není naznačeno v celé Tóře. Každý musí ženy vysoce oceňovat, neboť když je žena spravedlivá, její dobrota je neomezená. Gemara tr.Megilla říká, že bylo sedm prorokyní: Sára, Mirjam, Chana, Debora, Chulda, Abigajil a Ester.“

A dále je zmíněna jako vzor spravedlivé a pokorné ženy: ¹⁰ „JT Joma říká, že byla jednou žena jménem Kimchit, která měla sedm synů, a každý z nich sloužil jako velekněz v *Bejt hamiqdaš* (ve Svatyni – v Chrámu). Učenci se jí ptali, co udělala, že si zasloužila takovou výsadu. Odpověděla, že celý svůj život nikdy neukázala své vlasy nikomu, dokonce ani trámům na stropě. Je mnoho spravedlivých žen, které vychovaly zbožné děti díky svým modlitbám a pokoře. Chana se modlila ve Svatyni za děti, Bůh ji vyslyšel a ona porodila významného syna – proroka Samuela.“

⁹ „The Weekly Midrash, Vol.I. Tze'nah ure'nah“, str.364.

¹⁰ Tam, str.426.

Chana je zmíněna také ve výběru rabínských interpretací v kapitole na téma „Rodina: manželka“: ¹¹ „Když manžel a manželka potkají jeden druhého ve svatosti (tj. jejich manželské vztahy mají statut svatosti). Bůh jim dá spravedlivé děti. To znamená, že charakter dítěte může být ovlivněn charakterem jeho rodičů. Vidíme to u Chany, když řekla: **1Sam 1:27** „**Modlila jsem se za tohoto chlapce a Hospodin mi dal, zač jsem ho tak naléhavě prosila.**“ Samuel byl vyprošen a počat ve svatosti, proto byl stejně svatý jako Mojžíš, jak je řečeno **Ž 99:6** „**Mojžíš a Áron byli z jeho kněží, Samuel z těch, kdo vzývali jeho jméno: k Hospodinu volali a on jim odpovídal.**“ (Zdrojem Tanchuma B., Naso, folio 16a, par. 13)

A ještě se vraťme k interpretaci mystické **knihy Zohar**, kterou jsme uváděli v kapitole 12 o Deboře a Jáel.¹² Je zde řečeno: „Na světě byly dvě ženy, které složily chvalozpěv Bohu takový, jaký muži nikdy nesložili. A to byly Chana a Debora. Chana otevřela brány víry světu svými slovy **1Sam 2:8** „**Nuzného pozvedá z prachu, z kalu vytahuje ubožáka, posadí je v kruhu knížat...**“ Knížata, to jsou patriarchové, kteří sedí nahoře. Podle jiného vysvětlení se zde hovoří o Samuelovi, který byl stejného významu jako Mojžíš a Áron. „...**a za dědictví jim dá trůn slávy.**“ To je o Samuelovi, který uvedl na trůn dva krále. Nebo to může být verš o Bohu, který způsobí, že Jeho služebníci zdědí Jeho trůn. **V.10** „**Ti, kdo s Hospodinem vedou spor, se zděsí...**“ (hebr. „*Adonaj jechattu merivo*“, překlad nejednoznačný, angl. „*They that strive with the Lord shall be broken in pieces*“): když Soud převáží nad Milosrdenstvím, jestliže je potom Svatý Budiž Požehán požehán ze Zřídla Řeky, potom Milosrdenství opět převáží a síly Soudu se ocitnou pod kontrolou. „...**až on z nebe na ně zaburácí**“: To je, když rosa od Starého Dnů spočine na NĚm a naplní Jeho Hlavu na místě zvaném „Nebesa“, potom On zlomí sílu mocných vykonavatelů Soudu. „**Udělí moc svému králi**“ – To je Svatý Budiž Požehán. „...**roh svého pomazaného zvedne.**“ To je komunita Izraele (*kneset Jisrael*).“

Tímto komentářem se Chanina píseň stává prorockou, mesiášskou, mystickou vizí. Dodejme, že k jejím četným interpretacím napomáhá těžký jazyk a nejednoznačnost překladu.

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Alice Laffey ¹³ odkazuje v příběhu Chany a Peniny na soutěživost dvou sester, Ráchel a Ley: ve světě, kde je fyzická plodnost jedinou hodnotou ženy, se stává souboj matky a bezdětné ženy hořkým životním údělem. K modlitbě Chany Laffey uvádí biblistický rámeček: kapitoly 1Sam 1 a 2 nejen obsahují různé literární žánry, ale mají i různé autory a různé doby vzniku. Poezie je patrně starší, báseň je Chaně pouze připsána. Laffey odkazuje na podobné „přirazení autorství“ Marii v Novém zákoně, Lukášově evangeliu 2:46-55. Jednoznačně jde o oslavu Boha, který jediný může změnit její situaci: ona sama ji změnit nemůže. Pouze on ji zachránil od jejích nepřátel, kterými byla bezmocnost, neplodnost, ponížení.

Ellen Frankel zmiňuje Chanu pouze v souvislosti s výše citovanou Debořinou bojovnou písní: také Chanina píseň má „bojovnou“ poetiku.¹⁴

¹¹ „A Rabbinic Anthology“, C.G.Montefiore and H.Loewe, Schocken Books, N.Y.1974, str.515.

¹² „The Zohar“, vol.IV. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon. Str.360-361.

¹³ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.93-96 (kap. „Dvě ženy soutěží o jednoho muže“) a str.105-107 („Chanina modlitba“).

¹⁴ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.110-111. Frankel zmíní Chanu ještě na str.311, kde říká: „Talmudiční rabíni citují Chaninu modlitbu jako hlavní příklad upřímné modlitby v BT Berachot 31a-b.“

Elna K.Solvang¹⁵ zmiňuje Chanu na začátku kapitoly „Kdo jsou královské ženy v hebrejské Bibli?“, což je samo o sobě zajímavé. Tvrdí, že bibl.knihy Samuelovy a Královské pravidelně spojují ženy s judskou monarchií a jako příklad uvádí Chaninu píseň: „Na začátku 1.Samuelovy je Chanou vyslovena vize Hospodinova jednání s jeho národem a jeho vztah ke králi....Chana jako matka vytváří budoucnost svého syna a ta má jednoznačně vést ke království v Judeji.“ Tím chápe Chanu jako ženu, které její mateřská role dává odvahu spřádat budoucnost svému dítěti, a zároveň jí dává sílu tuto budoucnost vyslovit a prosadit.

SHRNUTÍ:

Pro rabíny je Chana archetypem pokorné, ctnostné ženy, na jejímž osudu Bůh osvědčil svoji laskavost a všemohoucnost. Její modlitba je vzorem děkovných a oslavných modliteb. Pro feministické komentátorky je naopak Chana postavou příliš pasívní a závislou na vůli Boha: on rozhoduje o jejím početí. Navíc její příběh otevírá bolestné téma fyzické plodnosti jako jediné hodnoty ženy ve starověké patriarchální společnosti a téma konkurence žen – manželek jediného muže.

¹⁵ E.K.Solvang. „A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David“. Journal for the Study of the Old Testament. S.S.349. Sheffield Academic Press 2003. str.72.

15. DAVIDOVY ŽENY: ABIGAJIL, MÍCHAL, BATŠEBA

ÚVOD:

Málo ženských postav v Bibli je tak plastických jako postavy tří z mnoha Davidových žen: Abigajil, Míchal a Batšeba. O jejich osudech víme v porovnání s ostatními bibl.hrdinkami poměrně mnoho. Každá představuje výraznou osobnost, navzájem si nejsou podobné. Abigajil je rozumnou, prozíravou ženou zvyklou jednat s lidmi a řídit veliký majetek, Míchal (ek.Míkal) je královskou princeznou, která z lásky spojí svůj osud s obyčejným mužem, ale čím více je otcem i manželem manipulována, tím více se její zraněná láska mění v opovržení a zatrpkllost, a Batšeba – „viděná, avšak neslyšená“ (Alice Bach) je krasavicí, jejíž fyzická přitažlivost zcela změní nejen život původního i nového manžela, ale i osud královy rodiny a jeho království.

ABIGAJIL

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Abigajil je poprvé zmíněna v 1Sam 25:3. Ve verši 2 se dozvídáme: „V Maónu byl muž, který měl hospodářství na Karmelu. Byl velmi zámožný. Měl tři tisíce ovcí a tisíc koz. Právě stříhal na Karmelu ovce.“ Následuje verš 3 „Ten muž se jmenoval Nábál a jeho žena se jmenovala Abigajil. Byla to žena bystrého rozumu a krásné postavy, ale muž byl zatvrzelý a v jednání zlý. Byl to Kálebovec.“ (*We-šem haiš Naval we-šem išto Avigajil, we-haišša tovat-sechel¹ wifat toar we-haiš qaše we-ra'ma'alalim we-hu chalibbi:*“) Nábál odmítne Davidovým posílům dát potraviny a ještě Davida urazí. David se rozhněvá a rozhodne se vzít si proviant silou, i za cenu krveprolití. Tehdy to sluha oznámí Abigajil. Ta si uvědomí nebezpečí, které hrozí od Davida a jeho potulného „vojska“ celému hospodářství a jeho obyvatelům, vezme zásoby potravin a na oslu se (bez vědomí manžela) vydá Davidovi vstříc. Když se s ním setká, pokloní se před ním a pronese dlouhou promluvu. Promluva je v Bibli ojedinělá a pozoruhodná. Abigajil v ní osvědčuje velikou moudrost, prozíravost, diplomacii, psychologický vhled, a – jak říkají ve svých interpretacích rabíni – prorocký dar: 1Sam 25:24-31 „...Má, má je to vina, můj pane.(*Bi-ani adoni he'awon*, dosl. „Ve mně, to já, můj pane, (je) ten hřích.“ – neobvyklé, důrazné vyjádření.) Necht' smí tvá otrokyně² k tobě promluvit, vyslechni slova své otrokyně. Kéž můj pán nebere toho ničemu Nábala vážně. Vždyť je takový jako jeho jméno. Jmenuje se Nábál (to je Bloud) a jen blud je v něm. Já, tvá otrokyně, jsem neviděla mládence svého pána, které poslal. Ale nyní, můj pane, jakože živ je Hospodin a jakože živ jsi ty, Hospodin ti zabránil dopustit se krveprolití a pomoci si vlastní rukou. Ať jsou nyní jako Nábál tvoji nepřátelé, kteří vyhledávají zkázu mého pána. Toto požehnání (beracha) zde přinesla svému pánu tvá služka. Ať je rozdáno družině, která chodí v šlépějích mého pána. Promiň své otrokyni přestoupení. Vždyť Hospodin jistě zbuduje mému pánu trvalý dům(*bejt neeman*). Můj pán vede boje Hospodinovy a po všechny tvé dny se na tobě nenašlo nic zlého. Kdyby někdo povstal, aby tě pronásledoval a ukládal ti o život, ať je život mého pána pojat do svazku živých u

¹ K hebr. „tovat sechel“ viz. např. Přísloví 19:11 „Sechel adam heerich appo. we-tifarto 'avor 'al paša“, ek. „Prozíravost činí člověka shovívavým, promiň přestupky je jeho ozdobou.“ Zde je ek.překlad (s ohledem na psychologické kvality a moudrost Abigajil) přesný.

² Tak ek.překlad. V promluvě se pětkrát vyskytuje hebr. „ama“ a jednou hebr. „šifcha“, což jsou synonyma ve významu „služebná, služebnice“. Překlad „otrokyně“ se mi jeví jako nevhodný (patrně snaha rozlišit od „šifcha“, ek.„služka“). Rozhodně neodpovídá Abigajilině mentalitě chytré, vysoce postavené a sebevědomé ženy. Viz. Hennie J.Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, str.640-641: U překladu a výkladu dokumentu, konkrétně jediného hebr.dopisu, jehož autorem je žena (tzv.„žádost vdovy“, ostrakon ze sbírky Sh.Moussaieffa, zveřejněno 1996), říká: „Žena se označuje „amatcha“, „tvá služebnice“, což je standardní označení ženina podřízeného postavení, když se obrací k výše postavenému.“ (Stejně se označuje i Batšeba, když jde za Davidem, 1Král :17.) Tj. překlad „otrokyně“ je zavádějící a neodpovídá sociální realitě.

Hospodina, tvého Boha (*we-hajta nefesh adoni crura bi-cror hachajjim et Adonaj elohecha*). Ale život tvých nepřátel ať vloží do praku a odmrští. Až Hospodin učiní mému pánu všechno to dobré, jež ti přislíbil, a pověří tě, abys byl vévodou nad Izraelem, nebudeš mít újmu ani výčitky (*le-fuqa u-le-michšol lev*), můj pane, že jsi zbytečně prolil krev, aby sis pomohl. Až Hospodin prokáže mému pánu dobro, **vzpomeň na svou otrokyni.**“

Raši³ k verši 24 „Má, má je to vina...“ říká: „Hned na začátku to řekla, aby (získala jeho pozornost) a on jí naslouchal (hebr.doslova „naklonil k ní ucho“). A dále řekla(čím je vinna): „...neviděla jsem mládence svého pána.“ (Tj. již svoji promluvu začíná s psychologickou znalostí, jak upoutat svého posluchače).

Radak k verši 26 „Hospodin ti zabránil...“: „...aby tvá ruka neprolila nevinnou krev. Nebude to označeno za slabost nehodnou čekatela na království, jak si myslíš, neboť tvá dobrá pověst se ještě tolik nerozšířila a ještě stále vládne Saul.“ (Tj. vidí do budoucnosti a připravuje Davidovi „image“ krále.)

Dále Abigajil chytře říká „**Toto požehnání zde...**“ – označuje tak jídlo, které přivezla. **Radak**: „Myslí tím dar (*mincha*).“ Tím dává Abigajil jídlu zvláštní hodnotu, větší než je cena pouhých zásob. Navíc jako by tím říkala: jsem to já, kdo ti přivezl požehnání, požehnání jídla, požehnání neprolití krve, požehnání proroctví o tvé roli krále.

Raši k verši 28 „Hospodin...zbuduje...trvalý dům“ říká: „Staneš se králem nad Izraelem, a proto...“ (pokračuje) dosl. „zlo by se v tobě nemělo nacházet od tvých dnů.“ „...by nebylo pro tebe dobré něco (zlého) udělat, aby to neohrozilo tvoji úlohu krále.“

Radak: „Targum překládá: Staneš se králem. Řekla to v proroctví (*derech nevua*), neboť byla jednou ze sedmi prorokyní podle učení našich Moudrých, *z'l*. A je výklad, že ta věc byla slyšet a rozkřikla se po Izraeli, že bude David pomazán za krále, jak řekla (v.30) „(Až Hospodin učiní mému pánu) všechno to dobré...“

Verš 29 je velmi významný v židovské tradici.⁴ **Radak** říká: „Aby tě tví pronásledovatelé neusmrtili a abys v životě byl s Bohem a „krácel po jeho cestách po všechny své dny“ a nenalezlo se na tobě nic zlého. A duše tvých pronásledovatelů ať Bůh usmrtí a odmrští jako kámen v praku...“ (Následuje podrobný popis praku a jeho použití.) „Targum Jonatan překládá: Duše mého pána ať je připojena ke svazku živých v příštím světě (*bi-cror hachajim be-’olam habba*, aram. *chajje ’alma*, „k věčnému životu“). A stejně tak to vysvětlují naši učitelé, *z'l*. Rabi Eliezer říká: Duše (*nišmatan*) spravedlivých jsou ukryty pod Trůnem Slávy (*kise hakavod*), jak je řečeno „u Hospodina“ (hebr.*et*, dosl. jsou „s Hospodinem“). A duše hříšníků jsou trápeny a toulají se z jednoho konce světa na druhý a nemohou najít spočinutí (*menucha*), jak je řečeno „*jeqall’enna be-toch kaf-haqala*“ (tj. pohybují se, jako se pohybuje kámen vystřelený z praku).“

Ve verši 30 dle **Rašiho** opět Abigajil prorokuje, že bude David vládnout jako král.

K verši 31 „...nebudeš mít újmu ani výčitky“ **Radak** říká: „Výklad metodou *deraš* říká, že David nejen chtěl prolít krev, ale také požadoval po Abigajil přestupek (cizoložství). Ale ona mu řekla: Ne, ať nemáš újmu (*le-fuqa*) za prolití krve a výčitky (*le-michšol lev*)⁵ za

³ „Miqraot Gdolot:Neviim Rišonim“, Hocaat Šoqen, šnat 698 (1938), fol.133-134.

⁴ Odtud pochází formule TANCEV”A, hebr. „Thi natšo/nafša crura bi-cror hachajjim“. „Nechť je jeho/její duše připojena ke svazku živých“, která se uvádí na židovských náhrobcích. Původ tohoto zvláštního básnického obrazu je předmětem dohadů (např. váček s kamínky představujícími živé ovce u pastýřů). Pro nás je důležité, že slova statečně a moudře ženy Abigajil rezonují v židovské tradici po staletí až dodnes.

⁵ Výraz „michšol lev“ stojí za povšimnutí. A.Even Šošan, „Ha-milon he-chadaš“, str.690 říká: michšol lev = musar kelajot, „výčitky svědomí“. Hebrejščina jako orientálně konkrétní a tělesný jazyk umísťuje tak lítost a výčitky do dvou tělesných orgánů: do srdce (lev) a do ledvín (kiljon, pl.kelajot). Viz. např. Ž. 16:7 „...i v noci mě moje ledví napomíná.“, tj. napomínají mne mé ledviny. Spojení srdce a ledvín viz. Přísl. 23:15-16. V Orientu je srdce sídlem jak citů, tak vědomí, moudrosti, rozumnosti. Ledviny jsou místem rozvažování a etického chování: „Štej kelajot ješ bo ba-adam. achat jo’acto le-tova we-achat jo’acto le-ra’a“(„Člověk má dvě ledviny: jedna ho nabádá ke zlu, druhá k dobru.“) BT Berahot 61a. (Psychosomatický přístup k lidskému tělu považuje ledviny

cizoložství s vdanou ženou.“ (Tak Radak vysvětluje použití dvou synonym.) „...**vzpomeň na svou otrokyni**...“ „Vzpomeň si, až ti Hospodin učiní dobré a budeš králem, na mne v dobrém. Neboť jsem ti učinila dobré, že jsem ti zabránila nadarmo prolít krev.“

David vzápětí Abigajil poděkuje: označuje ji za „**důvtipnou**“ (tak ek., hebr. *ta'amech*, dle **Radaka** to znamená, že mu dala „dobrou radu a pronesla dobrou řeč“), vezme si od ní dary a slíbí jí ohleduplnost (dosl. „pozvednutí (tvých) tváří“).

V.32 „David Abigajil odvětil...“: Její jméno je psáno defektivně „*Avigal*“ (bez druhého jod). K tomu **Radak**: „Teď už ji zná a říká jí zkráceným jménem („zdrobnělinou“?). To je u jmen časté. A *deraš* říká: Tím, že řekla „vzpomeň na svou otrokyni“, se mu dala do vlastnictví (*paqra acma lo*).⁶ A protože se mu vydala do vlastnictví, psaní jejího jména se pokazilo. Neboť když byla vznešená (vysokého postavení), nazývali ji Abigajil, ale nyní byla Abigal.(!) ... „**Požehnán buď Hospodin, Bůh Izraele, že mi tě dnes poslal vstříc.**“ **Radak**: „Totiž že dal do tvého srdce, abys mi vyšla naproti.“ (hebraismus „*hu natan be-libbech le...*“, česky by bylo „způsobil, že tě napadlo“, tj. v hlavě.)

Abigajil se vrátila domů k Nábalo, který zrovna pořádal hostinu „**jako nějaký král**“ (hebr. *ke-mište hamelech*: jde o zajímavou narážku a srovnání její vize Davida krále s reálným manželem). Nábál se opije, a proto mu svůj skutek oznámí, až když druhého dne vystřízliví. Když si Nábál uvědomil, že přišel o majetek (Abigajiliny slovy o „požehnutí“), „**ranila ho mrtvice**...“ (hebr. dosl. „umřelo jeho srdce v jeho středu“). To je řečeno ve **v.37**, následuje **v.38 „Asi po deseti dnech Hospodin Nábala tvrdě zasáhl, takže zemřel.**“ Tento časový rozdíl vysvětlují jak **Raši**, tak **Radak** stejně: bylo to deset dní určených k návratu (*tšuva*, obvyklý překlad „pokání“ ovlivněn křesťanským konceptem). „Svatý Budiž Požehnán čekal, jestli se k němu (Nábál) vrátí. Bylo to deset dní mezi Roš hašana a Jom kippur, kdy se máme vrátit k Bohu.“

Když se to David dozvěděl, poděkoval Hospodinu za toto „řešení situace“ a oženil se s Abigajil.

25:43-44 „David pojal také Achinoamu z Jizreelu, tak byly obě jeho ženami. Ale Saul dal svou dceru Míkal, ženu Davidovu, Paltímu, synu Lajišovu, který byl z Galímu.“ Tímto závěrečným veršem 25.kapitoly se objevují na scéně další Davidovy manželky včetně Míchal (ek.Míkal). Ji se také věnují další komentáře Rašiho a Radaka: ti postavu Abigajil opouštějí. My se jí budeme ještě věnovat a komentářům o Míchal se budeme věnovat až dále.

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Alice Laffey⁷ připomíná, že tradiční interpretace zdůrazňuje pasáže **1Sam 25:28-30**, tj. zaslíbení Davidovi učiněné Abigajiliny ústy. Ona je (pouze) božím nástrojem. Vše ostatní je jen počátkem tohoto příslibu. Proti tomu feministické komentátorky protestují: postava Abigajil se tak stává jen „přehliženým literárním nástrojem k dovršení mužské historie“. Při bližším pohledu na literární kontext vidíme, že vedle svého manžela Abigajil vysoko přechnívá. Je bystrá, respektovaná pastýři, rozhodná, dokáže předvídat reakce mužů. Je samostatná – sama Davida vyhledá, aniž cokoli manželovi řekne. Její slova předjímají 2Sam 4, slova vysoce ceněného proroka Nátana. Vrátil se ke svému manželovi, ačkoliv by jí zdravý rozum radil, aby to nedělala. Navzdory své vyjímčnosti – kráse, inteligenci, rozhodnosti a

za „orgány rovnováhy a orgány partnerství. Úkolem je udržovat rovnováhu mezi kyselými-mužskými a zásaditými-ženskými silami... balancovat mezi extrémy... vyrovnávat diference, harmonizovat rozdíly a protiklady.“ Rudiger Dahlke, „Nemoc jako symbol“, Pragma 2000, str.50)

⁶ „*Heřeqer*“ je majetek, který nikomu nepatří. Dle Jevamot 61b „*mefuqeret*“ znamená „prostitutka“, tj. žena, která není ničím majetkem. Tak A.Even Šošan, „*Ha-milon he-chadaš*“, str.1087-1088.

⁷ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, kapitola „Davidovy ženské záchránkyně: Michal, Abigajil, bezejmenná služebná, bezejmenná moudrá žena: 1Sam 19 a 25, 2Sam 17 a 20“ (!), str.108-114.

roli jako nástroje příslibu – je posléze zařazena do patriarchálních struktur jakou pouhá jedna z mnoha Davidových manželek.

Carol Fontaine⁸ se ve své studii věnuje mudroslovné tradici starověkého Předního Východu a roli ženy v ní: jako autorky, tradentky a aktérky. O Abigajil říká: Mohla by být autorkou přísloví o pošetilých mužích. Ví, že hloupému muži nelze důvěřovat v žádné oblasti života. Proto bere věci do svých rukou. Zároveň ona je jednou z těch „moudrých žen“, o kterých Prísloví také hovoří. David „požehnal“ její „**důvtip**“ (tak ek., hebr. *ta'amech*, dosl. „tvá chuť“, angl. Fontaine „*your taste, discernment*“, což je česky „tvoje chuť, tvůj postřeh, bystrost“). Fontaine se pozastavuje nad tímto spojením tělesného smyslu „chuti“ s „důvtipem“: „Jak je obvyklé v hebrejském myšlení, vnímání je zcela tělesnou záležitostí (*body-based perception*), a ženská těla nejsou o nic méně schopná než mužská projevít působivou a užitečnou bystrost“.⁹ Viz. také **Prísloví 31:18** (chvalozpěv na „*ešet chajil*“, dokonalou manželku): „...*Ta'ama ki tov sachrah*...“ ek. „**Okusí, jak je dobré její podnikání...**“ (česky by nejspíše bylo „pocítí“).

Elna Solvang¹⁰ se ve své studii rozsáhle věnuje postavám Michal, Batšeby a Atalji. Postavy Abigajil se dotkne pouze okrajově: nejprve ji zmíní v úvodu své práce, kde poukazuje na nebezpečí zevšeobecnění při hodnocení postavení žen ve starověké patriarchální společnosti. Za příklad dává prorokyni Chuldu („Mohlo by se odvodit, že prorokyně neměly moc nad králem, ale Chulda měla vliv na Jóšijáše 2Kr 22:15-20“) a právě Abigajil: ona je příkladem, že i ve společnosti, která ženy diskriminovala, některé ženy (sociálně výše postavené) mohly samostatně jednat.

V kapitole o Míchal **Solvang** zmiňuje situaci z 1Sam 25:43-44: Míchal je dána jinému muži a David si bere za ženy Abigajil a Achinoam – s nimi „buduje svůj dům“. O činu Abigajil David říká, že na něj/na ni bude pamatovat: o Míchalině činu (kdy ho zachránila, 1Sam 19) nic takového neříká. Sňatkem s Abigajil David získává nejen Nábalovo vlastnictví, ale také předpokládanou pozici v čele klanu Kalebitů: je pro něho tedy společensky velice výhodnou nevěstou.

O Abigajil se zmiňuje i **Alice Bach**¹¹, a to sice v souvislosti s Potifarkou (kterou se snaží vymanit ze stereotypního negativního hodnocení vypravěčem i komentátory). David je, stejně jako Josef, také „božím miláčkem a krasavcem, se zvláštní zálibou v ženách jiných mužů.“ Překážkou ve vztahu s Abigajil je zde také manžel. Abigajil si hned při prvním setkání uvědomí, že David „**vede boje Hospodinovy**“ (1Sam 25:28), a tedy je dobré získat jeho přízeň. Abigajile ovšem, na rozdíl od Potifarky, pomohou okolnosti: totiž boží zásah. Její manžel zemře téměř okamžitě poté, co se ona setká s Davidem, mužem, po jehož pozornosti touží. Abigajil přináší Davidovi půdu a bohatství: je tedy žádoucí manželkou.

Bach cituje také **2Sam 3:3**, kde je řečeno: „(V Chebrónu se Davidovi narodili synové: Jeho prvorozený byl Amnón z Achinoamy Jizreelské,) jeho druhý syn byl Kileab z Abigajily, ženy po Nábalovi Karmelském...“ Bach zmiňuje rabínskou tradici výkladu jména „*ki-leav*“, dosl. „jako jeho otec“. Jméno mělo utišit dohady kolem Davidova spěšného manželství

⁸ Carole Fontaine, „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“, *Journal for the Study of the Old Testament*, S.S.356, Sheffield Academic Press 2002, str.59-60.

⁹ Tam, pozn.91 str.60.

¹⁰ E.K.Solvang, „A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David“, *Journal for the Study of the Old Testament*, S.S.349, Sheffield Academic Press 2003. Příklad Abigajily jako samostatně jednáající ženy str.15, o výhodnosti Abigajil jako manželky pro Davida v kapitole o Míchal „Michal: Královská dcera“, str.86-123.

¹¹ Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, Cambridge University Press 1997, str.122 a 135.

s Abigajil: totiž potvrdit otcovství Davida, nikoliv Nábala (dle L.Ginzburga, „The Legends of the Jews“). V **1Par 3:1** je však řečeno „**Toto jsou synové Davidovi, kteří se mu narodili v Chebrónu: prvorozený Amnón z Achínóamy Jizreelské, druhý Daníjel z Abigajily Karmelské, ...**“ („*Daniel*“, dosl. „mým soudcem je Bůh“) Bach říká, že podle targumu k této pasáži byl Davidův sňatek s Abigajil spojený se sňatkem s Batšebou: oba sňatky byly impulsivní. Jeden syn se narodil z hříšné sexuální touhy, druhý z touhy „řádné“. Aby bylo Abigajilino dobré jméno ochráněno, byla synovi dána tato symbolická jména, spojující je s otcem – Davidem.

Z historického hlediska se postavou Abigajil zabývá **Silvia Schroer**.¹² Říká:

„Jednou ze silných žen rané izraelské vesnické kultury byla Abigajil, žena z dobře postavené rodiny v jižní Judeji (1Sam 25). Společně se svým manželem řídila rozsáhlé hospodářství. V takových hospodářstvích na okraji pouště se dařilo zemědělskému a zahradnickému obchodu spojenému s chovem zvířat. Péče o ně často a nadlouho nezbytně vyžadovala po mužích a ženách pracovat odloučeně a spoléhat se sami na sebe. Vyprávění o Abigajil nám poskytuje vynikající popis společnosti (*sociogram of society*) té doby. Místní vládcí, jako byl i Abigajilin manžel, najímali neusedlé pastevece za denní mzdu, a ti chránili jejich stáda. Nábál poskytoval práci mnoha lidem v oblasti: příbuzným, zchudlému lidu Judy, průchozím, mužským a ženským otrokům. Z pouštních oblastí podnikali loupeživé nájezdy nomádi do oblastí, kde žili usedlíci. Proto usedlí vesničtí lidé najímali ty, kdo se nestali součástí vesnické společnosti, aby je chránili, a platili jim za jejich službu žold. Na rozdíl od svého hrubého partnera si Abigajil uvědomovala vztahy vzájemné závislosti mezi mnoha skupinami obyvatelstva. Proto rozhodně vyplatila Davidovi dávky (*tribute*), které se svými muži požadoval, aniž o tom manžela informovala, neboť si uvědomila, že odmítnutí by mohlo mít smrtelné následky pro celou vesnici. Ve vyprávění je také věnována pozornost řečnickým dovednostem této moudré ženy.“

Vzápětí uzavírá celou kapitolu „*The Period before the State Was Formed (1250-1000 B.C.E.)*“: „Zatímco všechny ženy, o kterých byla řeč, patří k nově se rodící, vzkvétající vesnické usedlé kultuře, na okraji příběhů jsou zmíněny i těžkosti, které mnoho žen a dětí muselo v té době trpět. Muži, kteří se nedokázali uživit zemědělstvím nebo pastevectvím, kteří se zadlužili nebo nedokázali splácet nějaké dávky (1Sam 22:2), vytvořili loupežné bandy. Živobytí získávali plněním nebo vynucenou „ochranou“. David se obklopil takovými lidmi, kteří se stáhli do jeskyní a skalnaté krajiny, a s jejich pomocí posiloval svoji pozici v Judeji. Když tyto gerilové oddíly vyšly na výpravy, ženy, děti i staří lidé nemohli jít s nimi. Proto byli ubytováni ve městech (1Sam 22:3, 30:5), kde byli pouze nedostatečně chráněni před nájezdy putujících nomádů z Negevu a před deportací.“

MÍCHAL

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Saulova dcera (a Davidova manželka) Míchal je poprvé zmíněna v **1Sam 14:49**: „**Saulovi synové byli Jónatan, Jišví a Malkišúa. A jména jeho dvou dcer: prvorozená se jmenovala Mérab, mladší pak Míkal (...*ha-bechira Merav we-šem ha-qtanna Michal*).**“ Tuto zmínku Raši ani Radak nekomentují. Další zmínka je v **1Sam 18:20, 27-28**. Všimněme si opět Mérab, neboť biblický text zmiňuje obě sestry: v.17-20 „**Jednou řekl Saul Davidovi: „Tu je má starší dcera Mérab. Dám ti ji za ženu, budeš-li statečně vést Hospodinovy boje.“ Saul si říkal: „Ať to není moje ruka, která ho zasáhne, nýbrž ruka Pelištejců.“ David Saulovi odvětil: „Kdo jsem já a co je můj život a má otcovská čeleď v Izraeli, že mám být královým zeťem?“ Avšak v době, kdy Saulova dcera Mérab měla být dána**

¹² Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective.“, Fortress Press, Minneapolis, str.114-115.

Davidovi, byla dána za ženu Adriéloví Mechólatskému. Davida si však zamilovala Saulova dcera Míkal. Oznámili to Saulovi a jemu se to zamlouvalo (*Wa-jišar hadavar be-’enaw*).“ **Mecudat David**¹³ upřesňuje: „Zamýšlel toho využít, aby (David padl) rukou Pelištejců.“ To potvrzuje i bibl.text (v.21) – Saul si jako věno přeje sto pelištejských předkožek. I když se David staví jako skromný, „chudý a nepatrný“ muž, který není hoden stát se královým zetěm, přesto se mu věc „zamlouvala“ (v.26 „*wa-jišar ha-davar be-enej Dawid le-hitchatten ha-melech*“). Přinesl nikoliv sto, ale dvě stě předkožek.**V.27b „...Tak se stal královým zetěm, Saul mu dal svou dceru Míkal za ženu** (*wa-jitten-lo Šaul et-Michal bitto le-išša*).“ **Radak** si všímá obratu z tohoto verše „*wa-jemalum la-melech*“ (dosl. „naplnili je králi“, ek. „předali je v plném počtu králi“) – tím je nám řečeno, že je nepředal David Saulovi sám osobně. Proč? „Předali je v plném počtu (*šlimum*) jeho služebníci, ti je přinesli, David je nepřinesl před krále, ale poslal je po Saulových nebo svých služebnících. Takový je zákon předávání věna: muž ho (otci) posílá po někom jiném.“

V.28 „Saul viděl a poznal, že Hospodin je s Davidem, a jeho dcera Míkal ho milovala (*u-Michal bat Šaul ahevathu*).“**Radak**: „Proto se bál ještě více: zaprvé, když viděl, že je Hospodin s ním, a zadruhé, že ho Míchal miluje. A nemohl způsobit, aby ho svojí rukou zabila. A když mluvil o jeho smrti v domě Míchal, své dcery, vyjevila mu to (totiž Davidovi).“

Působivou scénou vyjadřující zlost Saula a oddanost Míchal je Davidův noční úprk, při kterém mu Míchal pomáhala: **1Sam 19:11-17 „Saul vyslal k Davidovu domu posly, aby jej střežili a Davida ráno usmrtili. Ale Davidova žena Míkal mu to oznámila. Řekla: „Jestliže se ti nepodaří zachránit se v noci, budeš zítra mrtev.“ Míkal spustila Davida oknem a on prchl pryč a unikl. Pak vzala Míkal domácího bůžka** (*wa-tiqqach Michal et-ha-terafim*), položila na lože, do hlav položila chumáč kozí srsti (*kevir ha’izzim*) a přikryla pokrývkou. Když Saul vyslal posly, aby Davida jali, řekla: „Je nemocen.“ Saul vyslal posly znovu, aby se na Davida podívali. Řekl: „Přineste ho na loži ke mně, abych ho usmrtil.“ Poslové přišli, a hle, na loži domácí bůžek a chumáč kozí srsti v hlavách. Saul se na Míkal osopil: „Proč jsi mě takto obelstila? Pustilas mého nepřítele, aby unikl.“ **Míkal Saulovi odpověděla: „On mi vyhrožoval: Pusť mě, jinak tě usmrťím.““**

Radak komentuje způsob, jakým David uprchl, a dále se věnuje teologicky problematickému výrazu „*terafim*“: „(Saul poslal posly) hlídat, aby (David) nevyšel z domu a neuprchl, a ráno že ho usmrťí, neboť ho nechtěl usmrťit v noci před (očima) své dcery. Myslel si, že ho k němu přivedou ráno, a on ho usmrťí. (A spustila ho) oknem, neboť dveřmi nemohl vyjít kvůli strážcům. A dům měl okno z druhé strany, takže ho strážci neviděli, když ho z okna spouštěla. A vysvětlení *deras* zní: A jak David uprchl? Odpovídají rabi Avu a rabi Avin. Rabi Avu řekl: Davidův dům měl dvě brány: jedna byla velká a jedna malá. A strážci hlídali u velké brány, ale on utekl malou bránou. A rabi Avin řekl: (Dům) měl pouze jednu bránu a před ní stáli (strážci). Co udělala Michal? Spustila Davida oknem po provaze. A co to jsou „*terafim*“? Targum překládá „*calmanajja*“ („sošky, modly“, dosl. „zpodobení“). A ty byly udělané ve tvaru lidského těla. Položila je do postele, aby to vypadalo, že tam leží David. A v místě hlavy položila „*kevir ha’izzim*“, což je poduška z kozí srsti. A targum Jonatan překládá „*noda de-’iza*“. A odtud je midraš: Místo Davida dala kožený vak s vínem (hebr.*nod*). Naši učitelé říkají: Vak z kozí kůže, a srst byla navrch, a proto ho položila na místo jeho hlavy. A co se týče *terafim*, je vysvětlení, že to byla „*avodat gillulim*“, tj. modloslužba, a byli to stejní *terafim*, jaké měl Laban a Ráchel mu je ukradla. A Laban byl modloslužebník, neboť jí řekl: „**Proč jsi ukradla mé bohy?**“ (hebr. *elohaj*, **1M31:30**, tam to ale říká Jákobovi a ne Ráchel). Ale chraň Bože, že by v domě Davida byli uctívání bůžci! Proto se říká, že to byl měděný předmět udělaný pro rozeznání (dvanácti) dílů času (*kli ha-nechošet ’asuj le-da’at chelqei ha-*

¹³ „Miqraot Gidolat. Neviim Rišonim“. Hocaat Šoqen. Šnat 698 (1938), fol. 121.

ša'ot), na kterých byla vidět budoucnost podle rozhodnutí (nebeských) konstelací (*le-mišpat ha-mazalot*). A může být, že takovou věc měl Laban. Ale Míchal??? To je těžké vysvětlit, proč položila *terafim* do postele místo Davida. A ten předmět není z (oboru) astronomie. Učený Raba (Abraham ibn Ezra, 12.st.), jeho památka budiž požehnána, napsal, že *terafim* je figurína ve tvaru člověka, a je udělaná, aby přijímala sílu nejvyšších bytostí (*koach 'eljonim*).¹⁴ A říká, že tyto *terafim* jsou titíž, které Míchal položila do postele, aby si strážci domu mysleli, že to je David.“

Raši říká: „**Pak vzala Mikal...**“, totiž aby nepochopili, že utekl, a nepronásledovali ho. *Terafim* jsou udělané tak, že vypadají jako tělo člověka. Ale do hlavy dala „**kozí srst**“, neboť *terafim* nejsou chlupatí, kdežto kozí srst je podobná vlasům člověka. A potom řekla Saulovi: Ty jsi mne předal do ruky lupičů (*listim*) a jeden z nich proti mně tasil svůj meč, až jsem ho pustila.“

Dále je o Míchal řeč v již citovaném verši **1Sam 25:44**, kde se dozvídáme, že ji Saul dal za ženu „**Paltímu, synu Lajišovu, který byl z Galímu.**“ Toto velice překvapivé prohlášení nedává rabinům spát a hledají řešení, jak je právně možné, že Saul porušil Míchalino manželství s Davidem, a posléze jak je možné, že si ji David opět bere a žije s ní manželským životem (**2Sam 3:13-14**). **Radak** se tématu rozsáhle věnuje:¹⁵ „Je to řečeno, abys věděl, že tyto dvě byly jeho ženami (Abígajil a Achinoam), a nikoliv Míchal. Neboť Šaul ji dal Paltímu, synu Lajišovu (v.44). Proto je to zde řečeno (ve v.44). A ptáme se: Copak nebyla Míchal ženou Davida? Jak ji mohl dát Paltímu? A jak si ji mohl Paltiel vzít,¹⁶ když byla ženou Davida? A neříkej, že tu věc udělali přes zákaz jako přestupek (*'avera*), neboť jak by si ji potom mohl David (opět) vzít? Vždyť by mu byla zakázána, kdyby se dobrovolně provdala a měla sexuální vztah (s jiným mužem) v době, kdy byla stále Davidovou manželkou. A proto naši učitelé, z' l, vykládají: Zásnuby (a svatba) Paltího a Míchal byly přestupkem. Oni však říkají, že zásnuby Davida a Míchal byly chybné (*qidušej ta'ut*), neboť je řečeno (**1Sam 17:25** „...Avšak toho, kdo ho zabije, zahrne král velikým bohatstvím, (dá mu svou dceru a jeho rod učiní v Izraeli svobodným.)“ Ale toho dne se stal David věřitelem Šaula (*milwa*), a jestliže se někdo zasnoubí se ženou, a ona je v tu chvíli jeho dlužníkem, (zásnuby neplatí) a tato žena mu není zasnoubena.¹⁷ A přestože David přinesl dvě stě předkožek Pelištejců jako věno, Saul si myslel, že Davidovi jde o bohatství (které slíbil), neboť byl jeho dlužníkem (totiž Saul Davidovým: Saul požadoval sto předkožek, ale David jich přinesl dvě stě, tj. „sto přeplatil“). A David myslel na dvě stě předkožek, které dal jako věno králi, aby se zasnoubil (s Míchal). A proto říkli o Paltím, synu Lajišovu, že s Míchal neměl sexuální vztahy, a po všechny dny, co s ním byla, se mezi nimi blýskal meč (tj. hlídali ho), aby se jí nedotkl. A to je, proč je řečeno: (**2Sam 3:16**) „**Její muž ji s pláčem doprovázel až do Bachurímu...**“: totiž plakal nad tímto příkazem, že od něho jde pryč, a on po celou dobu krotil svůj pud (a nespál s ní). Ale všechny tyto výklady jsou dost vzdálené od doslovného významu *pešat*. A já si myslím, že správně je toto: David dal Míchal rozvodový list (*get*), neboť jsme viděli, že Saul nenáviděl Davida poté, co se stal jeho zetěm, takže David před Saulem uprchl. A když Saul viděl, že David prchá, (řekl mu, aby) se projednou ještě vrátil, a rozhodl o tom, že dá rozvodový list jeho dceři, aby nezůstala „spoutanou ženou“ (*aguna*).¹⁸ A David tak udělal. A Saul ji potom dal Paltímu, synu Lajišovu. A neříkej: Jestliže to tak bylo, je zakázáno, aby se vrátila k Davidovi, neboť muži je zakázáno oženit se znovu se svojí rozvedenou manželkou poté, co

¹⁴ M. Jastrow. „Dictionary of the Talmud“, str.1083: „'eljonim“ -- mj. nebeská stvoření, andělé.

¹⁵ „Miqraot Gdolot. Neviim Rišonim“, fol. 134-135.

¹⁶ Slovesa „dát“ – „vzít“ (natan – laqach) se týkají ženy, živé bytosti, a jsou synonymy sloves „provdat (ženu)“ – „oženit se“.

¹⁷ M. Jastrow. „Dictionary of the Talmud“, str.787: obrat „ha-meqaddeš be-milwa ejna mequddešet“.

¹⁸ Vysvětlení pojmu viz. dále (zákon připisovaný Davidovi v oddíle o Batšebě).

se oženil s jinou manželkou a poté, co se ona zasnoubila.¹⁹ A je řečeno, že to nebylo jeho záměrem dát jí rozvodový list (tj. udělal to proti své vůli, byl k tomu donucen). A jestliže řekneš: Kdo ho vyhnal? Copak (David sám) neuprchl od Saula? Ale i když uprchl, viděli jsme, že byl i poté se Saulem, jak je řečeno (**1Sam 20:5-6** „David Jónatanovi řekl: „Hle, zítra je novoluní a já mám sedět s králem u jídla. Propusť mě a já se budu až do třetího dne navečer skrývat v poli.) **Bude-li mě tvůj otec pohřešovat...**“ A co se z toho učíme: Poté, co uprchl, vrátil se k němu, a po dobu, co byl s ním, ho (Saul) donutil dát mu ten *get*. A *get* udělaný v Izraeli, když není udělaný u soudu, je neplatný. A jestliže řekneš: Copak to nevěděl Saulův soud (*bejt din šel Šaul*), že je ten rozvodový list neplatný? Je možné, že si mysleli, že byl u soudu až potom, neboť takové bylo přání krále. Ale lepší řešení je toto. Je řečeno: Předtím, než David dal rozvodový list, řekl před dvěma svědky z řad těch, kdo ho milovali: „Podívejte se, že jsem donucený (*anus*) dát tento rozvodový list, a skryjte (zamlčte) tu věc.“ A dal rozvodový list „a hle, ten rozvodový list nebyl (právoplatným) rozvodovým listem. A Paltí, syn Lajiše, to nevěděl. A Míchal to také nevěděla. A jiní tvrdili, že ten rozvodový list je platným rozvodovým listem, a to je také možné, že byl od začátku platný dle zákona (*ka-hogen*) a David ho poslal po poslu. A poté ho zrušil ještě dříve, než se rozvodový list dostal do její ruky. A oni to nevěděli. A hle, Míchal se provdala a měla sexuální vztahy, a bylo to celé chybné. A nebyla Davidovi zakázána: Bylo to, jako kdyby se provdala a měla sexuální vztah (s jiným mužem) z donucení, neboť si myslela, že rozvodový list je právoplatným rozvodovým listem. Neboť přinucení (*ha-ones*) a chybný, nedbalý čin (*ha-šegaga*) jsou si (po právní stránce) rovni, když se týkají vdané ženy. (Tj. je-li vzata násilím, donucena, jde o chybný čin, nikoliv přestupek, hřích.) A proto je řečeno: Nesmí být vzata zpět, KROMĚ případu, kdy ji donutili (aby se rozvedla a znovu provdala). A podvedla ho (*ma'ala bo*), KROMĚ případu, kdy se tak stalo chybně (dosl. „vycházela ze špatného předpokladu“, tj. myslela si, že je rozvodový list platný a že se může znovu provdat. Nedělala to úmyslně.) Potom je svému (bývalému) manželovi povolena.“²⁰

O návratu Míchal k Davidovi se hovoří ve **2Sam 3:13-14** „**David odpověděl: Dobře, uzavřu s tebou smlouvu. Ale jednu věc od tebe žádám: Až přijdeš, abys spatřil mou tvář, nespátríš ji, dokud nepřivedeš Saulovu dceru Míkal.**“ A David vyslal k Íš-bóšetovi, synu Saulovu, posly se vzkazem: „**Vydej mi mou ženu Míkal, kterou jsem právoplatně získal (ašer erasti li) za sto pelištejských předkožek!**“²¹

Radak vysvětluje, proč David nejprve žádá o Míchal Abnéra a potom posílá posly k Íš-bóšetovi: k němu posílá s úcty, neboť nechtěl (Míchal) vzít bez jeho svolení. „*Ašer erasti li*“, dosl. „kterou jsem si za věno koupil“: to podporuje výklad našich učenců z *l*, který jsme napsali výše (1Sam 25:44). Je řečeno: „Je to moje žena, koupil jsem ji za sto pelištejských předkožek.“ Tím David říká: Na předkožky jsem myslel a nikoliv na bohatství, které mi měl dát Saul. Neboť David byl Saulovým věřitelem, ale Míchal byla skutečně jeho žena. A podle výkladu *pešat* řekl: „Koupil jsem sobě za věno...“ Naši učitelé řekli: Vydal jsem se do nebezpečí kvůli ní, proto bys mi ji měl vrátit. A říká „sto předkožek“, a přitom dal dvě stě! Řekl „sto“, protože to byla podmínka mezi ním a Saulem.“

Mecudat David dodává: „Nebyl si jistý, zda Abnér vyplní jeho záležitost, (proto poslal posly i k Íš-bóšetovi).“

V.15 „Íš-bóšet ji dal vzít od muže (*me'im iš*)...“ **Radak**: „Od jejího muže. A Jonatan překládá: *Milwat ha'ala*. A výklad verše říká: Kdo byl její manžel? Paltiel ben Lajiš. A to byl

¹⁹ Viz. deuteronomistické zákonodárství, 5M24:2.

²⁰ M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str.816 a 1521. Citovaný komentář je dobrým příkladem skutečnosti, kolik energie rabíni vkládají do ospravedlnění skutků svých hrdinů a vyřešení jejich složité právní situace. O počitech Míchal, která je dávana a brána mužům jako předmět, se mlčí: to není tématem hodným úvah.

²¹ Toto se děje v kontextu boje mezi „domem Saulovým“ a „domem Davidovým“: ač to není v textu řečeno, David Míchal používá jako osobu, jež má podpořit jeho nároky na Saulův trůn a postavení krále.

Palti ben Lajiš, o kterém bylo psáno výše (nyní uvedeno jiné jméno). A výklad *deras* říká: Nyní ho zde nazývají „*Paltiel*“, protože Bůh (*El*) mu zabránil, aby udělal přestupek, takže neměl sexuální vztahy s Míchal, jak jsme vysvětlili výše. A proč je řečeno **v.16 „Její muž ji s pláčem doprovázel až do Bachurímu...“** (*haloch u-vacho acharecha 'ad bachurim*): Plakal nad tím příkazem, že šla od něho pryč a on (po celou dobu, kdy byl s ní), ovládal svůj pud. „*Ad bachurim*“, takže byl jako chlapci (sg. *bachur*), kteří neochutnali chuť toho hříchu. Ale tohle všechno je vzdálené od výkladu *peša*. „*Bachurim*“ je místo na území kmene Benjamin.“

Další pasáží, ve které se setkáváme s Míchal, je **2Sam 6:16 a 20-23**. David slavnostně veze Boží schránu do Jeruzaléma: „**David a všechen izraelský dům křepčili před Hospodinem za doprovodu různých nástrojů z cypřišového dřeva, citar, harf, bubínků, chřestítek a cymbálů...A David poskakoval před Hospodinem ze vsí síly, byl přitom přepásán lněným efódem...Když Hospodinova schrána vstupovala do Města Davidova, Míkal, dcera Saulova, se právě dívala z okna. Viděla krále Davida, jak se točí a vyskakuje** (*mefazzez u-mecharker*) **před Hospodinem a v srdci jím pohrdla** (*wa-tivez lo be-libbah*).“ (**verše 5, 14 a 16**). Schrána byla umístěna ve speciálně postaveném stanu, kde se také konaly oběti.

Radak komentuje **verš 16**:²² „*Mefazzez*“ má stejný význam jako „*meraqqed*“, tančil a skákal. Targum Jonatan překládá „*meraqqed u-mešabbach*“- „tančil a chvalořečil (Boha)“. A v **1Par (15:29)** je „*meraqqed u-mesacheq*“. (ek. „Když schrána Hospodinovy smlouvy vstupovala do Města Davidova, Míkal, dcera Saulova, se právě dívala z okna. Viděla krále Davida, jak poskakuje a křepčí, a v srdci jím pohrdla.“) A „**v srdci jím pohrdla**“: Když ho viděla z okna, odmítla ho ve svém srdci, neboť si pomyslela, že majestát krále neumožňuje, aby se choval jako obyčejný člověk, a to dokonce ani před schránou. A potom, když šla do jeho domu, řekla nahlas: „**Jak se dnes proslavil...**“ atd.“

V.20-23: „**David se vrátil, aby požehnal svému domu. Tu Míkal, dcera Saulova, vyšla Davidovi vstříc se slovy: „Jak se dnes proslavil** (*ha-nichbad ha-jom*) **izraelský král! Pro oči otrokyň svých služebníků se dnes odhaloval** (*ke-higgalat niglot*) **jako nějaký blázen.**“ **David Míkal odvětil: „Před Hospodinem, který mě vyvolil místo tvého otce a místo celého jeho domu a ustanovil mě vévodou Hospodinova lidu, Izraele, před Hospodinem jsem tak dováděl** (*we-sichaqti lifnej Hašem*). **I když budu ještě víc zlehčován než teď a budu docela maličký i ve vlastních očích, budu vážen právě u těch otrokyň, o nichž jsi mluvila.**“ **A Míkal, dcera Saulova, neměla děti až do dne své smrti** (*lo haja lah jaled 'ad jom motah*).“

Radak pasáže komentuje: „**Jak se dnes proslavil...**Řekla to posměšně, jak kdyby chtěla říci: Neproslavil ses v tento den, když jsi se odhalil a bavil ses nevázaně jako jeden z obyčejných, jednoduchých a hloupých lidí (*ke-echad ha-reqim we-ha-hedjotin*). Nejen (že ses odhalil) před ženami svých služebníků, ale dokonce před jejich služebnými ses ponížil. A „*ke-higgalat niglot*“ jsou dva výrazy od stejného kořene *gimel-lamed-he* v kmeni *nif'al*, jeden psaný plně a druhý defektivně (nemá *nun* předpony), jak je zvykem. A obojí znamená zdůraznění jeho odhalení v nevázaném veselí. A výklad *deras* říká: Řekla mu: Když vládl rod mého otce, království (královská hodnost?) bylo lepší než tvoje. Ani jeden z nich by si nedovolil ukázat dlaň nebo chodidlo odhalené a všichni byli váženější než ty. A co jí řekl David? (Viz. další **verš 21**): „**Před Hospodinem, který mě vyvolil místo tvého otce...**“ Řekl jí také: (Muži) z rodu tvého otce zanechali uctívání nebes a zabývali se uctíváním sebe sama. Ale já jsem zanechal uctívání sebe sama a zabývám se uctíváním mého Stvořitele. A kdo jsou ty služebné, o kterých mluvila? Bože chraň, nemělas je tak nazývat. A targum Jonatan překládá: *kema de-chalic u-mitgale* („jako ten, který je svlečený a odhalený“), takže to (opravdu) vypadá, že šel

²² „Miqraot Gidolot. Neviim Rišonim“, fol.152.

nahý a radoval se, a tak to je podle výkladu *deraš*. A (dále David říkal): To, že jsem tak tančil a skákal před Hospodínem, bylo proto, že mne oslavil a vyvolil si mne místo tvého otce. A on je toho hoden, abych sám sebe zlehčil pro jeho slávu. „*We-sichagti lifnej Adonaj...*“ Přízvuk je na poslední slabice (*millra*´), protože jde o budoucí čas. Chtěl tím říci: V budoucnu se budu ještě více před Bohem nevázaně radovat (ek. „**dovádět**““) než jsem se radoval nyní. A to je řečeno dále (ve **verši 22**). Ještě větší bude ta radost a tanec než jsem dělal, a udělám to, abych se ponížil a zlehčil. Ale před Bohem všechny tyto věci nejsou zlehčením, nýbrž uctěním a oslavou. ... (A co to znamená) „*lo haja lah jaled*“? Na Východě (tj. v Babylonii) je *ketiv* „*weled*“ a *qre* „*jeled*“, na Západě (tj. v Palestině) je *ketiv* „*jeled*“ a *qre* „*weled*“. A vysvětlení našich učitelů *z* *T*: Od onoho dne (neměla děti) jako trest za to, co řekla. Ale před tímto dnem měla (syna), jak je psáno (**2Sam 3:5 = 1Par 3:3**) „**a šestý** (Davidův syn byl) **Jitreám z Davidovy manželky Egly**“. Říká se totiž, že Egla je Míchal.²³ „...**až do dne své smrti**.“... A vysvětlení je: V den své smrti velice naříkala. A říká se, že tři ženy zemřely za (porodních) bolestí: Rachel, snacha Eliho (1 Sam 4:19-20) a Míchal, dcera Saulova.“

Mecudat David k v.23: „**A neměla děti**...“ „Za ten hřích, že pohrdla Davidem kvůli tomu, jak zlehčil svůj majestát před schránou Hospodinovou.“²⁴

A konečně další matoucí zmínkou o Míchal je **2Sam 21:8** „*Wa-jiqqach ha-melech et-šnej bnej Ricpa...we-et-chamešet bnej Michal bat Šaul ašer jalda le-Adriel ben-Barzilaj ha-Mecholati...*“ (dosl. „Vzal král dva syny Ricpy, ..., a pět synů Míchal, dcery Saulovy, které porodila Adrielovi...“, ek.vkládá slovo „sestry“: „**Král vzal dva syny Rispy, dcery Ajovy, jež porodila Saulovi, ..., a pět synů Saulovy dcery, Míkaliny sestry, které porodila Adrielovi, synu Barzilaje Mechólatského**...“)

Raši komentuje: „Copak Míchal rodila? A copak to nebyla Merab, kdo mu je porodil? (To nebyla Míchal, ale) Merab je porodila a Míchal je vychovala. Proto jsou zváni jejím jménem. Když někdo vychová sirotka a nechá ho žít ve svém domě, je to jako kdyby to bylo jeho dítě a je nazváno jeho jménem.“ Podobně **Radak**: „Byli to synové Merab, ale Míchal je vychovala, a tak jsou nazváni jejím jménem. A podobně je řečeno (**Rút 4:17**) „**Noemi se narodil syn**“. A tak také překládá Jonatan: *bnej Merav de-raviat Michal bat Šaul* („synové Merab, (ale) jejich paní a učitelkou byla Míchal, dcera Saulova“). A také je řečeno „**které porodila Adrielovi**“, a ženou Adriela byla Merab, nikoliv Míchal, jak je psáno (**1Sam 18:19**). A stejně tak je psáno „**Toto je rodopis Áronův – a Mojžíšův**...“ (**4M3:1**), a přitom jsou zmiňováni pouze synové Áronovi. Ale Mojžíš je vychovával a učil, (takže to bylo), jako kdyby to byli jeho vlastní potomci.“

Zde ukončíme rabínské komentáře a všimneme si, jak zajímavou postavu Míchal hodnotí feministické komentátorky.

²³ O Egle totiž kromě těchto dvou míst není v bibl.textu žádná zmínka: není řečeno, že by se s ní David oženil. Odtud patrně tato rabínská interpretace ztotožňující Eglu a Míchal. Ale srovnej dále Mecudat David: dle jiné interpretace skutečně neměla vůbec žádné děti.

²⁴ Tyto pasáže zachycující rozhovor manželů Míchal a Davida jsou psychologicky velice cenné. Míchal viděla Davida a dovolila si ho kritizovat. Mluvila ironicky, sarkasticky, výsměšně (*derech la'ag*, viz. Jastrow str.713). Psychologové poukazují na skutečnost, že ironie je skrytou formou agrese, používanou v situacích, kdy si nemohu nebo nechci dovolit přímé vyjádření a otevřený konflikt (mám strach, partner je silnější, boj není společensky přijatelný, agresivita je společností hodnocena negativně). V podstatě jde o zákeřnou formu boje: napadený se nemůže bránit přímému útoku, neboť – ač napaden – k přímému útoku nedošlo. Ironik může svůj výpad zlehčit – vypadá to jako vtip, „pouhá“ promluva. Z této charakteristiky vyplývá, že tuto zbraň často používaly a používají ženy jako nástroj nepřímé agrese: jsou nebo se cítí slabší, ženská otevřená agresivita je společností hodnocena mnohem negativněji než mužská, ženy jsou naučené nepoužívat svoji moc přímo, nýbrž lstivým bojem ze zálohy. O možných příčinách Míchalina hněvu, který se v pozadí ironie skrývá, budeme hovořit dále.

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Alice Laffey²⁵ říká: Míchal je jako typ postavy podobná Jonatanovi, Saulovu synovi, který také Davida miloval. O ní však David (na rozdíl od Jonatana) chvalo zpěv ani žalozpěv nesložil. Kdyby nezasáhla, Davidův život – a tím i historie Izraele – by se odvíjel jinak. Přitom je o ní v Bibli zachyceno, že lhala otcí, pokárala Davida za výstřední chování a byla potrestána. Projevila odvalu a chytrost. Komentátoři oslavují muže, kteří projeví takové vlastnosti: je na čase za ně začít oslavovat i ženy.

Rozsáhle se postavě Míchal věnuje **Elna Solvang**.²⁶ Říká: Míchal Davida milovala. V hebr. kánonu je pouze jednou, a to zde, přímo řečeno, že žena milovala muže. „Míchaliny činy jasně vyjevují, že její láska k Davidovi není slepým poblázněním, ale vědomým rozhodnutím týkajícím se politické loajality a královského osudu.“²⁷ Saul Davidovi nabízí nejprve jednu a potom druhou dceru, a s ní i začlenění do královské rodiny, přístup k bohatství, moci, prestiži a privilegiím – ale nikoliv k trůnu: prostřednictvím královské dcery se trůn nedědí. (Vpodstatě chtěl Davida tímto příbuzenským vztahem „zneškodnit“.) Solvang uvádí historické příklady dopisů královských dcer z Ugaritu, ve kterých informují své otce o činech a záměrech svých manželů: totéž měl patrně Saul na mysli, když chtěl Davidovi dát Míchal. Ale podcenil jednu věc: nepředpokládal Míchalínu lásku k Davidovi. **1Sam 18:28** „Saul viděl a poznal, že Hospodin je s Davidem, a jeho dcera Míkal ho milovala. I bál se Saul Davida ještě víc a byl po všechny dny Davidovým nepřítelem.“ „Zatímco Jonatan může zprostředkovat královský dům symbolicky tím, že oblékl Davida do šatů a zbraní (roucha královského syna, tj.jeho atributů) a uzavřením smlouvy s Davidem o ochraně jeho dědiců, jenom Míchal může pomoci Davidovi vybudovat královský dům, politicky i prostřednictvím potomků.“²⁸ Jak Míchal, tak Jonatan se jako královští potomci chovají nepatřičně: tím, že chrání Davida před Saulovým násilím, zrazují svého otce, jako kdyby oba předpokládali budoucí Davidovo vítězství (a sami tak k němu přispívají). Když Míchal zachraňuje Davida (**1Sam 19**), neodchází s ním, neloučí se s ním. Tím, že zůstává, nekomplikuje situaci, naopak vytváří základnu pro jeho možný návrat. Symbolicky i politicky Míchal představuje Davidův dům uvnitř domu Saulova, a to je její politická funkce jako královské dcery (a jako ženy) : znázorňovat a umožňovat spojení dvou domů.

Podle **1Sam 25:44** je ale Míchal za Davidovy nepřítomnosti dána jinému muži. (Nevíme, co si myslela, co cítila, zda mohla cokoliv udělat. Je jasné, že otec si stále na ni dělá právo jako na svůj majetek.) Zároveň si David bere jiné manželky. Davidovy sňatky rozbíjí (exkluzivní) smlouvu se Saulem a zároveň představují odmítnutí Míchaliny lásky a loajality. Na rozdíl od Abigajil či Jonatana David nevyslovuje vůči Míchal žádný příslib do budoucnosti.

Ve **2Sam 3:14** David žádá Míchal zpět. Neměl na ni však již právo a ani její bratr neměl autoritu svoji sestru opět vdát, tj. porušit manželskou smlouvu uzavřenou mezi Saulem a Paltielem. Solvang zmiňuje právní kodexy Chetitů, Babylonie a Asýrie, podle kterých, je-li muž přinucen odejít od manželky (jako David) a jeho rodina se o ni nemůže postarat, tak se žena může po dvou letech opět vdát. Saul možná viděl, že se o ni nepostará její tchán, a v jejím zájmu ji dal Paltielovi. Když ji nyní David opět chce, jde o ozvěnu Samuelova varování před králem, „který si vezme, co bude chtít“. Paltielův pláč je potom ozvěnou Samuelových slov „**A přijde den, kdy budete úpět kvůli svému králi, kterého jste si**

²⁵ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str. 108-114 (kap. „Davidovy ženské zachránkyňe: Míchal, Abigajil, bezejmenná služebná, bezejmenná moudrá žena“).

²⁶ Elna K.Solvang, „A Woman's Place is in the House: Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David“, kap. „Míchal – královská dcera“, str.86-123.

²⁷ Tam, str.88.

²⁸ Tam, str.91. Tam také uvádí opačný názor J.Cheryl Exum, která tvrdí, že královská moc nad Izraelem je Davidovi zprostředkována skrze Jonatana, nikoliv Míchal, tj. prostřednictvím přátelství s královským synem a nikoliv sňatkem s královskou dcerou.

vyvolili, ale Hospodin vám onoho dne neodpoví.“ (1Sam 8:18) Podle dokumentů z archívu v Mari mohly královské dcery projevit svoji vůli a protestovat proti smlouvám: Míchal v bibl.textu není nikdy dotázána. Vysloví-li svoje přání, není respektováno, nemůže projevit svoji vůli a samostatnost.

Podle Solvang je Davidovo chování odrazem hlubší vnitřní krize celého království. Probíhá tvrdý boj o moc mezi domem Saula a domem Davida. „Národ, jehož královský dům se nežení, nerodí děti a nepředává trůn v klidu a míru, není národem, který může vést diplomatická jednání s ostatními národy a udržovat svoji kontinuitu. Národ, jehož nejvýše postavené ženy – ženiny bývalého krále a jeho dcera – jsou zmítány mezi domy ve vzájemném boji a nikoliv v míru, je národem, jemuž vládne moc a dobývání. Nejde o monarchii založenou na královském domě. ...Ženy, manželství a potomci jsou základem stability, pokračování a efektivní existence království. Izrael toto ještě nezakusil. ...“²⁹

Když David tančí před archou, jediná Míchal mu vyjde vstříc, přestože král má již spoustu žen a dětí. Byla mu již tehdy rodina odcizena? V těchto pasážích je Míchal třikrát označena **„dcera Saulova“**, i když již byla opět Davidovou manželkou: text nám tím naznačuje, že sice žije v Davidově domě, ale zůstává vně jeho rodu. Patrně nenabyla opět pozici královské manželky, což není tak úplně v pořádku. Míchal vyslovuje pohrdání, opak své dřívější lásky: je ponecháno na čtenáři, ať si domyslí důvody. Její slova znesvěcují Davidovu účast v procesí, nicméně její přítomnost jako kdyby jí dávala za pravdu: ač se král snaží zalíbit se Bohu, aby obdržel svolení postavit Chrám, nemůže k tomu dojít, protože nedokáže dát do pořádku vlastní rodinu, tj. ani království (starověký koncept vztahu mezi úspěšností krále a prosperitou království).³⁰ Po svých slovech Míchal definitivně ztrácí postavení manželky i potenciální matky a mizí v tichu: následuje (mnohokrát přepracovaná) „Nátanovská profétie“ **2Sam 7**.

David sám nemůže přinést lidu Izraele Hospodinovo požehnání. Mateřství je klíčovou politickou rolí, prostředkem zachování budoucnosti monarchie prostřednictvím potomků, jejich výchovy, následnictví a vůdcovství. Tím, že se David zbavil Míchal, nejen nesplatil její loajalitu (a lásku), ale nedostal ani smlouvě loajalitu vůči Saulovu domu: nemají spolu děti, dům tedy nepokračuje. David se tak projevuje jako „nenapravitelný ničitel domů/rodin“ (*notorious house-wrecker*) a Míchal se stává součástí tragédie jeho rodiny a království. „V postavě Míchal se setkáváme s někým, kdo – jako Bůh (Míchal = Michael, „Kdo je jako Bůh“) – si přeje čelit pravdě o křehkosti a slabosti lidského království. A Bohem je za to ospravedlněna.“³¹

Konečně si - zcela mimořádně - dovolme k uctění naší nejmilejší biblické hrdinky uvést vlastní interpretaci, inspirovanou znalostí ženské psychologie a krásnou, působivou básní ruské básničky **Anny Achmatové „Biblijskije stichi – Melchola“**.³² Zdá se nám, že básnička přesně vystihla pocity krásné, hrdé, inteligentní a urozené princezny, která je jako předmět otcem manipulována v politických strategických soubojích. To není nic neobvyklého: královské dcery byly a dodnes ještě často jsou provdávány za diplomatickým účelem. Míchalinou bolestí však byla skutečnost, že se do obyčejného plebejce zamilovala.

„...aniž si to přeje, říká:

²⁹ Tam, str.104-105.

³⁰ Solvang uvádí zajímavé jazykové souvislosti: „chvála bláznovství“ se objevuje v některých příslovích (Přísli 29:23), naopak např. Iz 3:5 staví „niql“ a „nichbad“ do protikladu („...zaútočí na starého, bezectný na váženého.“) Důkazem, že šlo Davidovi o svolení pro stavbu Chrámu, jsou mj. ugaritské texty o stavbě chrámu pro boha Baala, kde se vyskytují tato slovesa: „vážený“ kbd, „radující se“ schq, „odkrytý“ glj, „zlehčený, padlý“ nqltj. Tam, str.118, pozn. 78.

³¹ Tam, str.123.

³² Anna Achmatova, „Sačiněnija, tom përvij: Stichatvarenija i paemy“, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1990, str.148-149. Překlad T.D.

„Vskutku, otrávilí můj nápoj,
má duše pohasíná.
Taková nestoudnost! Jak jsem ponížena!
Tulák! Vzbouřenec! Pastýř!
Ach, proč mu nikdo z velmožů u dvora
Není podobný...?“

A paprsky slunce...a hvězdy noci...a to mrazivé rozechvění...““

Odmítnutá láska, zraněná hrdost, ponížená urozenost, žárlivost, bolest a smutek – tak vidíme duši Míchal, krásné, bystré princezny. Mnoho žen by se za takových okolností proměnilo ve lstivé saně, chladné intrikánky, bohyně pomsty. Ona – manipulovaná, bez možnosti projevit vlastní vůli, obraná o bezpečí domu otce, jehož pádu sama přispěla – mlčí...až jí Bible (zcela vyjíměčně, jako málokteré ženské hrdince) dává možnost promluvit. A ona pronáší ironickou, posměšnou poznámku. Dovolíme si však tvrdit, že v takových situacích zraněné ženy málokdy formulují své skutečné pocity, málokdy říkají přímo, co je podstatou problému. Problém se již tak navršil, že nevíme, kde začít. Natolik se obalil emocionálními obsahy, že ho možná ani nelze slovy zachytit: jen udeřit nebo plakat. Za zraňujícími slovy zraněných žen je mnoho, velmi mnoho nevyřčeného. Jak bylo výše řečeno, ironie je nepřímou formu agrese. Třeba Míchal, jediná, kdo Davida vyhlíží, chtěla říci – nebo ještě lépe křičet:

„Kde jsi byl? Čekala jsem na tebe tak dlouho, celé roky... Jsem tu osamělá. Co se stalo s tvou láskou? Miloval jsi mne vůbec někdy? A co se stalo s mou láskou? Zabil jsi ji, stejně jako muže mého rodu...Jsi lhostejný, nedokážeš milovat, bereš si, co vidíš, jednou tu a jindy onde, sbíráš ženy a majetky, toužíš po moci...Myslíš si, že budeš šťastný? Já jsem mrtvá, mrtvá zaživa, protože již nemiluji. Cítím smutek, bolest, prázdnotu, možná nenávisť...A ty tu křepčíš a vzýváš svého Boha. Myslíš, že tě zachrání před tvým ohněm? Myslíš, že On naplní tvé srdce láskou a klidem? Pak jsi pošetilý. Odhaluješ jenom svoji nemohoucnost: díváš se do Nebes a nevidíš, co se děje v tvém vlastním domě, v tvé vlastní rodině, v tvé vlastní duši.“

Možná byla Míchal ráda, že nemá od Davida děti: jistě po nich kdysi toužila, nyní by však byly zplozeny z královské povinnosti. Zůstává věrná domu svého otce Saula, uzavírá jeho smutný osud a za svoji někdejší lásku platí krutou daň osamění. Přesto zůstává mimořádnou hrdinkou: málokterou biblickou ženu můžeme sledovat v jejích osudech a proměně tak jako Míchal.

BATŠEBA:

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Příběh Davida a Batšeby se nachází ve **2Sam kap. 11-12**. **2Sam 11:1-4** „Na přelomu roku, v době, kdy králové táhnou do boje, poslal David Jóaba a s ním své služebníky i celý Izrael, aby hubili Amónovce a oblehli Rabu. David však zůstal v Jeruzalémě. Jednou k večeru vstal David z lože a procházel se po střeše královského domu. Tu spatřil ze střechy ženu, která se právě omývala (*wa-jar išša rochecet*). Byla to žena velmi půvabného vzhledu (*we-haišša tovat mar"e meod*). David si dal zjistit, kdo je ta žena. Ptal se: „Není to Bat-šeba, dcera Eliáмова, manželka Chetejce Urijáše?“ David pak pro ni poslal posly. Ona k němu přišla a on s ní spal, očistila se totiž od své nečistoty (*Wa-jišlach David mal-achim wa-jiqqacheha wa-tavo elaw wa-jiškav immah we-hi mitgaddešet mi-tum"atah*). **Potom se vrátila do svého domu.**“

K původu Urijáše **Radak** říká: ³³ „Buď to byl loajální cizinec (tj.měl statut cizince žijícího v Izraeli, hebr. *ger*), nebo Izraelita (měl statut Izraelity) - a nazývali ho „Chetejec“ proto, že bydlel (ve čtvrti) s Chetejci. Stejně jako např. „Itaj *hagitti*“, „Itaj Gatský“ (např. 2Sam 15:19,

³³ „Miqraot Gdolot. Neviim Rišonim“. Hocaat Šoqen, šnat 698 (1938), fol.158-160.

jmenoval se tak podle místa, kde bydlel – města Gat.)“ Tím ovšem **Radak** zesiluje případnou Davidovu vinu.

Předmětem komentářů ve **4.verši** je především obrat „*mitqaddešet mi-tum'atah*“, dosl. „posvětila se ze své rituální nečistoty“. Zde je třeba vysvětlit, že šlo patrně o rituální očištění po ukončení tzv.bílých dní (*lavanim*) v období menstruační nečistoty ženy (*nidda*). V tomto období mají manželé i obecně ženy a muži přísně zakázány sexuální vztahy. Za nedodržení zákazu hrozil dokonce trest smrti. Podle řazení sloves v textu (poslal pro ni – přišla – spal s ní – očištění se) to vypadá, že se Batšeba takto očištění až poté, co s ní David spal: znamenalo by to, že se provinil nejen cizoložstvím, ale i spaním se ženou, která měla statut „*nidda*“. Proto se rabíni snaží vyložit text tak, že se očištění již při první koupeli – totiž tehdy, když ji David viděl ze střechy – a vyjádření „posvětila se...“ nás zpětně informuje, že sloveso „omývala se“ (*rochevet*) znamenalo ono rituální očištění. Statut „*nidda*“, ženy „znečištěné“ menstruací, tedy již v době, kdy s ní David spal, neměla.³⁴ Tak interpretuje **Radak**, který toto vysvětlení shrnuje slovy: „A tak David nespáchal přestupek, že by spal s menstrující ženou, ale spáchal přestupek, že spal s vdanou ženou.“ Z tohoto přestupku se rabíni snaží Davida vysvobodit tímto komentářem (citují **Rašiho**): „A naši učitelé, z' l. učí: Každý, kdo odchází do války, kterou vede Dům Davidův, napíše své manželce rozlukový list (*get keritut*) pro případ, že by zemřel ve válce. Proto způsobil David smrt Urijáše ve válce a Batšeba byla takto neobvykle rozvedena (*megurešet le-mifrea'*, dosl. „zpětně, v mimořádné právní situaci“).³⁵

Batšeba však po této noci otěhotní, což Davidovi vzkáže.

Nyní David projeví značnou aktivitu. Vzkáže svému veliteli Jóabovi, aby Urijáše, Batšebina manžela, poslal domů: **v.6 „Pošli mi Chetejce Urijáše.“ Radak i Raši:** „David si myslel, že bude spát se svojí ženou a (lidé) potom řeknou: Otěhotněla se svým manželem.“ Urijáš byl však ke své smůle solidární s válčícími druhy a dodržoval pravidla svaté války, jež mj. požadovala sexuální abstinenci (**2M19:15, 1Sam 21:5**). David se ho všemožně snažil do domu manželky dostat: **v.8 „Pak řekl David Urijášovi: „Zajdi do svého domu a umyj si nohy (red le-vetcha u-rehac raglecha).“ Urijáš vyšel z královského domu a za ním nesl královský dar (mas'at hamelech).“** Komentář „**Mecudat Dawid**“³⁶ říká k obratu „**umyj si nohy**“: „*Hu kinuj le-tašmiš ha-mitta*“, tj. „jde o opis sexuálního styku“ (dosl. „služby, použití lůžka“). „Chtěl, aby si (lidé) mysleli, že otěhotněla s ním. A i když každý, kdo šel do války, napsal své manželce rozlukový list, byl to opovrženímhodný skutek, neboť bylo zvykem, že když se muž vrátil, znovu se s ní oženil, a proto se ta manželka pro něho střežila.“ (Tj. s nikým jiným neudržovala sex.vztahy).

K sexuální symbolice Davidových slov a skutků patří i onen „**dar**“: **Raši i Radak** respektují targum Jonatan, který překládá „královskou hostinu“, a „**Mecudat Dawid**“ říká naplno: „Dar, aby se potěšilo jeho srdce (tj. aby dostal dobrou náladu) a spal se svojí ženou.“ Spojení jídla a sexuality jsme již několikrát zmínili.

Urijáš však odolá – a tím si podepíše rozsudek smrti. David ho pošle zpět do války a v tajném dopise Jóabovi dá rozkaz, aby ho postavili do první linie, vstříc jisté smrti. Tak se také stane:

³⁴ Ek.překlad verše 4 nerespektuje doslovný hebr.text. zato se zdá být poučen tímto rabínským komentářem, když vkládá slůvko TOTIŽ odkazující na skutečnost, že očišťující koupel již proběhla předtím.

³⁵ Zákon v tomto znění cituje BT Šabat 56a. Rabíni ve své snaze co nejvíce Davida ospravedlnit ho považují za halachickou autoritu a „předsedu“ rabínského soudu (av bet din)(Berachot 4a). Jako takový vynáší halachická rozhodnutí. V tomto případě jde o ochranu manželce před statutem „aguna“. „spoutaná žena“. Jestliže by její manžel padl v boji či beze svědků zmizel, manželka bez manželem napsaného rozlukového listu zůstává nadosmrti vdaná. Nemůže se znovu provdat, případní potomci s jiným mužem mají statut „mamzer“ (nemanželské dítě). Tento problém není v ortodoxním judaismu uspokojivě dodnes vyřešen. „Encyclopaedia Judaica“, heslo „David“, str. 1318-1338.

³⁶ „Mecudat David“ (a paralelní „Mecudat Sion“, zkráceně „Mecudot“) je komentář Rabi Jechiela Hillela ben Davida a jeho otce Rabbi Davida (18.st.) Jde o velice populární, od konce 18.století často publikovaný komentář k Prorokům a Spisům. „Miqraot Gdolot.Nevim Rišonim“, fol.158-160.

Urijáš padne. **11:26-27 „Když Urijášova žena uslyšela, že její muž Urijáš je mrtev, nařikala nad svým manželem. Jakmile však smutek pominul, David pro ni poslal, přijal ji do svého domu a ona se stala jeho ženou. Porodila mu pak syna. Ale v očích Hospodinových bylo zlé, co David spáchal.“**

V kapitole 12 potom Hospodin posílá k Davidovi proroka Nátana s podobenstvím. I když se text bezprostředně netýká Batšeby, nýbrž (věrný androcentrické perspektivě) řeší vinu muže, uvedeme si jeho interpretace. mj. proto, že Davidovo prohřešení a trest zasáhne nejen Batšebu a její dítě, ale i další ženy Davidovy rodiny, zvláště jeho dceru Támar (viz. dále kap. 16) a jeho ženy.

Nátan vypráví podobenství o bohatém a chudém muži. Zatímco bohatý muž měl mnoho bravu a skotu, „...**Chudák neměl nic než jednu malou ovečku, kterou si koupil. Živil ji, rostla u něho spolu s jeho syny, ...**“ (v.3) K bohatému muži přišel jednoho dne návštěvník – poutník (tak ek., hebr. „*helech*“ a „*oreach*“ jsou synonyma „poutník“, viz. dále komentář). Boháči bylo líto připravit mu k jídlu zvíře ze svého stáda, a proto vzal chudákovi jeho jedinou ovečku a poutníku ji připravil.

Když to David uslyšel, rozzlobil se a řekl: „...**muž ...je synem smrti! A tu ovečku nahradí čtyřnásobně zato, že něco takového spáchal a neměl soucitu.**“ (v.6)

Radak říká: „Toto podobenství vysvětluje, že David je jako onen bohatý muž, protože měl mnoho žen, kdežto Urijáš je ten chudý muž, protože měl jenom tuto jednu ženu. A proč je řečeno „**kteřou si koupil**“? Protože muž si kupuje svoji ženu v zásnubách (tj. dává za ni otcí peníze – *mohar*). A proč je řečeno „**rostla u něho spolu s jeho syny**“? Říká se, že Urijáš měl syny od jiné ženy, kterou měl předtím, ale ona mu zemřela. A onen „**návštěvník a poutník**“, to je zlý pud (*jever*). A naši učitelé to vysvětlují: Zlý pud je ze začátku podobný poutníkovi, který se u člověka nejprve jenom zastaví, ale nenocuje u něho (*helech*), avšak postupně je podobný návštěvníkovi, který u člověka pobývá a přespává s ním (*oreach*). A nakonec je zlý pud podobný pánu domu (*ba' al habajit*): chce do všeho mluvit a vládne nad člověkem.³⁷ A proto povolal chudého muže s ovečkou a „**připravil ji muži, který k němu přišel.**“ Ale David neporozuměl, že je podobenství o něm (tj. nepochopil, že teď mu vládne zlý pud), a řekl: Ten bohatý muž je synem smrti. Ale to přeháněl, neboť za krádež není trest smrti. David to řekl (v hněvu), protože udělal něco tak opovrženého. Ve skutečnosti potom řekl: Ovečku zaplatí čtyřnásobně, tj. dvakrát tolik než praví právo. Jednou zaplatí za to, že kradl, a to čtyři kusy skotu místo ovce, a podruhé za to, že byl bohatý a ukradl ovečku chudému, zaplatí dvakrát tolik – ještě čtyři kusy, neboť se nad ním neslitoval... A naši učenci říkají, že David byl udeřen trestem čtyřikrát: smrtí dítěte, činem Amnona, zneuctěním Támar a činy Avšaloma (ek. Abšalóm).“

Následují Nátanova slova: „**Ten muž jsi ty!**“ (v.7)³⁸ A poté neodbytný Hospodinův verdikt: **12:7-12 „Toto praví Hospodin, Bůh Izraele: Já jsem tě pomazal za krále nad Izraelem a já jsem tě vytrhl ze Saulových rukou. Dal jsem ti dům tvého pána a do tvé náruče ženy tvého pána, dal jsem ti dům Izraelův i Judův, a kdyby ti to bylo málo, přidal bych ti mnohem víc. Proč jsi pohrdl Hospodinovým slovem a dopustil ses toho, co je v jeho očích zlé? Chetejce Urijáše jsi zabil mečem a jeho ženu sis vzal za manželku, zavraždils ho mečem Amónovců. Nyní se už nikdy nevyhne meč tvému domu, protože jsi mnou pohrdl a vzal jsi Chetejci Urijášovi ženu, aby ti byla manželkou. Toto praví Hospodin:**

³⁷ Toto podobenství pochází z BT Sukkot 52b. Rabíni jej uvádějí také v komentáři k Přísloví 7:8 „Přecházel ulicí kolem jejího nároží, vykročil směrem k jejímu domu...“ (Rozumí se do domu prostitutky nebo svůdné cizí ženy.) Zlý pud nejprve „přejde ulicí“ jako „helech“, návštěvník, potom se zastaví na „nároží“ jako „oreach“, poutník, a nakonec zamíří přímo do jejího domu. „Mishlei, Proverbs.“, str.135, Mesora Publications, Ltd, 1998.

³⁸ Tak ek. Hebr. je mnohem údernější a působivější: „Atta haiš!“ „TY jsi ten muž!“ Jde o dobrý příklad významutvornosti – volné syntax v hebr. větě: slova na prvním místě ve větě jsou tímto postavením zdůrazněna. Můžeme říci, že v hebr. větě, která má graficky dvě slova, je implicitně několik významů: „Copak to stále nechápeš? To ty jsi udělal takový čin! Ty, král, který by měl být vzorem mravního chování!“

Hle, já způsobím, aby proti tobě povstalo zlo z tvého domu. Před tvýma očima vezmu tvé ženy a dám je tomu, kdo je ti blízký, ten bude s tvými ženami spát za bílého dne. A ačkoli tys to spáchal tajně, já tuto věc učiním před celým Izraelem, a to za dne.“³⁹

Radak k veršům říká: „**Dal jsem ti dům tvého pána...a jeho ženy...**“ Jak jsme psali dříve: David získal Šaulovo dědictví po smrti Íš Bošeta. Eglá byl Šaulovou ženou, Míchal jeho dcerou – a to jsou ty dvě ženy. A nebo je míněna také Ricpa, Šaulova ženina, kterou si vzal David za ženu podle slov výkladu *deraš*, který jsme napsali. A v.9 „**Urijáše jsi zabil mečem**“ – jako bys ho zabil ty, neboť jsi přikázal Joabovi, aby ho postavil na nebezpečné místo. Ale dále Hospodin říká: „**zavraždils ho mečem Amónovců**“. Proč je to řečeno po sobě? Naši učenci říkají: Hospodin tím říká Davidovi – „udělal jsi dvě zlé věci: nejen, že jsi ho nechal zabít, navíc jsi ho nechal zabít rukou těch, kdo nenávidí Izrael.“ A ještě dodávají: V celé Tóře vždy ten, kdo posílá s příkazem vykonat přestupek (*šoleach*), je osvobozen, a ten, kdo je poslán (*šaliach*) příkaz vykonat, je zodpovědný za zabití. Ale verš zde označuje za vraha samotného krále: Nechal jsi ho zabít a byla to tvá chyba, neboť jsi král a nikdo nemůže překročit tvůj rozkaz. A proto je to, jako bys ho zabil sám....“**V.11 „...tomu, kdo je ti blízký“** (*le-re'echa*) „Míněno „jednomu z těch, kdo tě milují“, a kdo miluje člověka více, než jeho vlastní syn? Nebo to znamená „někomu, kdo bude chtít být jako tvůj přítel, tobě rovný ve věci království“. (Tj. jde o Avšalom.) A je zde otázka: Jak rozhodl Bůh o Avšalomovi, že zhřeší a bude spát s ženami svého otce? Kdyby David nezhřešil, nezhřešil by tedy ani Avšalom?“ (Tj. důležitá otázka vztahu božího předurčení a svobodné lidské vůle.) „Hle, David je potrestán hříchem Avšalomovým! To je vysvětleno: Ale Bůh nerozhodl o Avšalomovi, ani ho nezmínil jménem. A přesto Bůh věděl, že Avšalom zhřeší, a to kvůli své hříšné duši, a nikoliv proto, že by to o něm Bůh tak rozhodl. Kdyby byl David býval nezhřešil, Bůh by od jeho ženin odvrátil ponížení. Avšalom by zhřešil kvůli svému zlému pudu, ale nikoliv s ženinami svého otce. A ještě (je námitka): Nebyl to přece veliký hřích, vždyť to byly pouze ženiny (!) jeho otce (a nikoliv manželky) a otec je rozdělil a byly synu povolené. Ale protože to byly ženiny KRÁLE, byly každému muži zakázané, a tedy i pro syna je to odsouzeníhodné. A rabi Sa'adja z'el řekl: Nátan řekl Davidovi o dvou věcech: o tom, co mu chce udělat Avšalom – že se chce zmocnit vlády nad vším, co patří Davidovi (**v.11 „Hle, já způsobím...“**), a druhou – že toho chce dosáhnout zmocněním se Davidových manželek. Takže David to věděl předem.“⁴⁰

Po těchto Nátanových slovech David projevuje lítost a uznává, že zhřešil. Nátan mu odpoví, že Bůh jeho lítost přijal, nicméně dítě, které se Batšebě narodí, zemře, „...**Poněvadž jsi**

³⁹ Davidův čin a jeho hodnocení Hospodinem Nátanovými ústy je dobrým příkladem vzniku nerovnováhy způsobené odkloněním od „přímých cest Hospodinových“, tj. od mravního chování: ač je viníkem jedinec, uvalí tím zátěž na celý svůj rod. Odtud vznik tzv. „rodových zakletí“, „rodového úkolu“, „osudu rodu“. V případě Bejt David, Davidovy rodiny, se rodovým zakletím stává nezvládnutí sexuálních vášní (symbolizovaných hypertrofií vnitřní psychické kvality ohně – temperamentu, vůdcovství, bojovné a dobovačné kvality). Viz. Amnon a Avšalom. Rodovým úkolem je potom zvládnutí vnitřní agresivity a dobovačnosti. Osudem rodu je „meč, který se tvému domu nevyhne“. Léčení takového osudu je těžké, nikoliv však nemožné. Viz. Helena Šalátová, seminář „Dědictví rodu“, květen-červen 2005. Viz. také Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, str.152: „...je zde zřetelná paralela mezi politicko/vojenskými příběhy mužů a války a osobním/sexuálním zničením rodu Davidova.“

⁴⁰ Zneuctění Davidových ženin Avšalomem je popsáno v 2Sam 16:20-22. Z feministického pohledu jde o „krutý a ponižující zvyk znásilnění manželek královského předchůdce po jeho abdikaci“ (Hennie Marsman, „Women in Ugarit and Israel...“, str.659, v interpretaci ugaritského dramatického textu RS 16.144.PRU III.76, kde odkazuje i na Avšaloma a Davidovy ženiny.) Připomeňme, že manželky a ženiny byly manželovým majetkem: znásilnění nebylo chápáno jako ponížení lidské bytosti, ale jako převzetí majetku (Marsman odkazuje na sloveso „achaz“ – vzít násilím). Rabinské komentáře se pocitu žen nezabývají: „Cecna u-reena“ hodnotí Avšalomův skutek jako důsledek mírné Davidovy výchovy. Kdyby ho David více od mládí fyzicky trestal, zlý pud by se v něm neprobudil(!) „The Weekly Midrash, Vol.1.‘Tze’nah ure’nah“, str.317.

...zavinil, aby nepřátelé Hospodina znevažovali“ (v.14) K tomu Radak cituje targum Jonatan: „Dal jsi nepřátelům Izraele příležitost si myslet, že tohle se v Izraeli dělá.“

Batšeba se na scéně objevuje až ve verších 12:24-25: „**Pak David potěšil svou ženu Batšebu, vešel k ní a spal s ní**“ (*wa-javo eleha wa-jiššav 'immah*). **I porodila syna a on mu dal jméno Šalamoun...**“ Radak: „Nyní je řečeno „svou ženu“, neboť Urijáš už byl mrtvý. Na začátku (v.15) bylo řečeno „které Davidovi porodila Urijášova žena“. Neboť Urijášovou ženou byla, dokud ten nezemřel. A našel jsem rukopis, ve kterém bylo psáno (*ketiv*) „išo“ a čteno (*qre*) „išto“ (jeho žena). A hledal jsem v odborných knihách a nenašel jsem (vysvětlení), a proto se spoléhám na masoru, kterou jsem našel. A masora říká: V jedenácti slovech čteme *taw* a nepíšeme ho. A s tím, co jsem našel, to bude dvanáct. A význam *ketiv* „išo“/“ešo“ (hebr. možné obojí čtení souhláskového textu, hebr. eš „oheň“) je: Neboť ona mu byla ohněm, jak je řečeno (Přís 6:27 a 29) „*hajachte iš eš be-cheqo*“ „**Může si kdo shrnout do klína oheň a nespálit si šaty? ...Tak dopadne ten, kdo vchází k ženě svého druhu, nezůstane bez trestu, kdo se jí dotkne.**“ A ke slově „vešel k ní a spal s ní“ (synonyma pro vyjádření sexuálního styku): Šlo o dvě příležitosti, neboť poprvé neotěhotněla. A výklad *deraš* říká: „vešel k ní“ – přišel k ní z toho důvodu, že se ho stranila. Řekla mu: To dítě je mrtvé kvůli hříchu. Jestliže budu mít od tebe syna, který přežije, jeho bratři ho budou ponižovat kvůli tomu, že jsem s tebou nejprve byla a byl to přestupek. Řekl jí David: Bůh mi odpustil ten hřích. První syn, kterého z tebe budu mít, bude vládnout po mně, neboť tak mi to vzkázal Bůh v proroctví. A přísahal jí. A to je jak mu řekla Batšeba (1Král 1:17) „...**Můj pane, ty jsi své otrokyni přísahal při Hospodinu, svém Bohu: „Tvůj syn Šalomoun bude po mně králem, ten dosedne na můj trůn.**““⁴¹

Batšeba se poté z bibl.textu ztrácí a vrací se do něj až na konci Davidova života. David je nemocný a otázka jeho následníka se stává otázkou dne. Prorok Nátan přichází za Batšebou a informuje ji o sebekorunovací Davidova syna Adónijáše. Posílá ji za Davidem s cílem domluvit následnictví Šalamounovo. 1Král 1:15-21 „**Batšeba tedy vešla do pokojíka ke králi. Král totiž byl už velmi starý a Šúnemanka Abišag ho obsluhovala. Batšeba před králem padla na kolena a poklonila se mu. Král se otázal: „Co si přeješ?“ Odpověděla mu: „Můj pane, ty jsi své otrokyni přísahal při Hospodinu, svém Bohu: „Tvůj syn Šalomoun bude po mně králem, ten dosedne na můj trůn“⁴². ...K tobě, králi, můj pane, se upírají oči celého Izraele, abys jim oznámil, kdo po tobě dosedne na trůn krále, mého pána. Kdyby se stalo, že by král, můj pán, ulehl ke svým otcům, budeme tu stát já a můj syn Šalomoun jako hříšníci.**“ Po promluvě je chytře načasován příchod a promluva proroka Nátana: David, zdá se, projeví poslední zbytky královské rozhodnosti a prohlásí Šalomouna svým nástupcem. Ještě toho dne se koná slavnostní korunovace. Batšeba promlouvá a vystupuje důstojně jako budoucí královna matka.

Velice zajímavý komentář k Davidovu hříchu uvádí Louis Ginzberg, „**The Legends of the Jews**“.⁴³ Ann Belford Ulanov jej cituje: „...David projevil nezřízenou pýchu a samolibost, když si Jahvemu stěžoval, že nikdo neříká „Bůh Davidův“, jako se říká „Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“. Bůh odpovídá: Ty jsi ale nebyl vyzkoušen jako oni. David ho vyzve: Vyzkoušej mě. Bůh odpoví: Ano, a dokonce ti dopřeji to, co jsem patriarchům nedopřál – předem ti povím, že upadneš do pokušení kvůli ženě. Satan se Davidovi zjeví

⁴¹ Rabini se tak snaží vysvětlit skutečnost, že v bibl.textu David nic takového Batšebě neslibil. Proto je nutné vložit interpretaci. K ek.překladu „své otrokyni“ viz. výše pozn. 2 k témuž překladu 1Sam 25 o Abigajil.

⁴² Viz. předešlou poznámku.

⁴³ Cituje Ann Belfor Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, str.83. Odkazuje na Ginzberga str.103. Midraš pochází z BT Sanhedrin 107a (Lazarus Goldschmidt str.475-76). David zde cituje Ž. 26:2 „Hospodine, zkoumej mě a podrob zkoušce, protřib moje ledví a moje srdce“ (viz. výše pozn.5). Aram. je potom pasáž „Satan iddmej leh ke-ciparta, petaq gira, pitqa le-chalta.“ („Satan se mu zjevil jako pták, hodil po něm šíp, zasáhl zástěnu.“) Slovo „gira“ „střela, šíp“ má význam také „přímý následek činu“. (!) M.Jastrow str. 242 a 313.

v podobě ptáka. David se chce ochránit a mrští po Satanovi šipkou. Šipka však mine cíl a místo toho vylomí kousek proutěné zástěny, za níž David spatří Bat-šebu...“⁴⁴

David jako významný biblický hrdina žije bohatým životem také v **židovské mystice – kabale**. Zmíňme ještě stručně pohled kabaly na příběh Davida, Batšeby a Urijáše: je vysvětlen jako symbolické opakování hříchu Adama, aby byl tento hřích napraven. Urijáš má symbolizovat hada: tím, že je zabit, je napraven hřích. David je vtělením Adama, prvního člověka. Jméno Adam je interpretováno jako zkratka tří jmen v linii rodokmenu „Adam-David – Mesiáš“.⁴⁵

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Jak si jistě čtenář všiml, naše kapitola má sice pojednávat o Batšebě, ale ta se v základních rabínských komentářích téměř nevyskytuje. Ostatně ani v bibl.textu se téměř nevyskytuje. To se snaží napravit feministické komentátorky.

Alice Laffey ⁴⁶hned v úvodu poznamenává, že příběh Davida, Batšeby a Urijáše není zopakován v Kronikách, které se snaží Davida vylíčit v těch nejlepších barvách. David ani nebyl se svými vojáky v poli: projevil sobectví, pletichářství, dopustil se vraždy. Ač Urijáš není Izraelec, zachová se čestněji než sám král. Detronomistické právo říká: **5M22:22 „Když bude přistižen muž, že ležel s vdanou ženou, oba zemrou: muž, který ležel se ženou, i ta žena. Tak odstraníš zlo z Izraele.“** David by měl být příkladem věrnosti smlouvě: patrně šlo o znásilnění, nikdy však z něho nebyl obviněn. Laffey rozhořčeně odmítá rabínské komentáře líčící Batšebu jako svůdnici, která se schválně koupe venku nahá, aby upoutala královu pozornost: rabíni se tak snaží přenést vinu z viníka na oběť.⁴⁷ Skutečnou obětí je Batšeba, a to několikanásobnou: ztratí čest, manžela, narodí se jí mrtvé dítě. Je bezdětná – bezmocná.

Ann Belford Ulanov ⁴⁸ se věnuje postavě Batšeby jako jedné z pouhých čtyř žen zmíněných v Ježíšově rodokmenu v **Matoušově evangeliu 1:2-17**. Zde ovšem není zmíněna jménem: **v.6 „...a Isaj Davida krále. David měl syna Šalomouna z ženy Uriášovy.“**

Belford Ulanov na úvod interpretace říká: „Bat-šeba přináší do Ježíšovy rodové linie prvek ženy v muži, ženy viděné mužem, ženy, která muže mění, ženy, se kterou muž disponuje. Teprve na konci tohoto příběhu Bat-šeba jedná – a i tehdy na radu muže, Nátana, a kvůli

⁴⁴ Belford Ulanov midraš hodnotí: „Jaké poučení plyne z tohoto dramatu? Že hřích přichází. Že musíme dávat pozor a nemyslet si, že jej dokážeme přelstít v zápase muže proti muži. Právě to, čím se David Satanovi brání, šipka hosená po ptákově, ho dovede k Bat-šebě...Nemůžeme se ochránit sami. Musíme denně vzhlížet k Bohu, denně se k Bohu modlit a stejně často se před ním kát...“ Tam, str.83-84. V příběhu je důležitý moment, kdy David v obraně proti hříchu (hozením šipky) tento hřích umožní. Důležité je připustit – uvědomit si, že hřích se mi může stát kdykoliv, přijmout své temné stránky (integrovat Stín) a prosit o vyšší Milost.

⁴⁵ „Encyclopaedia Judaica“, heslo „David“, str. 1318-1338.

⁴⁶ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.118-120.

⁴⁷ Tento náhled kritizují i jiné feministické komentátorky. Např. J.Cheryl Exum, „Plotted, Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women“, JSOT,S.S. 215. Sheffield Academic Press, 1996: Poukazuje na to, že bibl.styl vyprávění typicky navrhuje příčinné spojení – PROTOŽE byla Batšeba viděna, jak se koupe, bylo pro ni posláno. Tj. byla to chyba ženy, že byla probuzena touha muže. Batšeba je vinna tím, že po ní král touží, neboť umožnila, aby byla viděna. Exum upozorňuje na zarážející skutečnost, že v tomto duchu se nesou nejen rabínské, ale i moderní bibl.komentáře, a cituje George Nichola: Batšeba se neměla koupat na tak otevřeném místě. Koupání bylo součástí jejího záměru, ženské lsti: chtěla, aby ji David viděl a oženil se s ní. Exum však upozorňuje, že vypravěč učinil DAVIDA subjektem sloves: on vstane z postele, prochází se, vidí, pošle a vezme. Batšeba nemá moc nad sebou ani proti Davidovi. Citováno v: Elna Solvang, „A Woman's Place is in the House“, pozn. 7, str.128-129.

⁴⁸ Ann Belfor Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, One Woman Press, 2003, str.68-84.

muži, Šalomounovi. Nevidíme ji jako původkyni tohoto příběhu, ale jen prostřednictvím očí muže Davida a toho, co z něj udělá zážitek s ní... V Bat-šebě můžeme vidět symbol ženy jako zapomenutého subjektu. Tato symbolizace nás poučuje, jak děsivé následky se dostaví, když ženě upřeme místo, které jí právem patří v jejím vlastním příběhu. Nejenže s ní pohybuje jako s pěšcem, pouhým přívěskem královny subjektivity, ale to, že si jí král přivlastní, Bůh odsoudí jako hřích, chybu, slabinu, trhlinu v celém tkanivu vládnoucí orientace vědomí, a skrze Davida i v tom, co David představuje jako král celého Izraele. Femininno není viděno samo o sobě, ztělesněné v ženě Bat-šebě, ale jen jako satelit mužského vědomí. Proto nemůže uplatnit svůj vliv přímo a svobodně, ale může jen sloužit jako řečiště, jímž proudí to, co se odehrává v muži a prostřednictvím muže.“⁴⁹

Belford Ulanov poukazuje na Nátanova slova: následky Davidova činu jsou tragické jak pro členy jeho rodiny, tak pro království, které se záhy rozpoltí. Uplatňuje na tuto skutečnost jungiánskou interpretaci: Když není ženská stránka („femininno“) mužem zvnitřněna a integrována do celistvé osobnosti jako svébytná, silná, nevypočitatelná kvalita sama o sobě, vědomí zůstane rozštěpené a odmítnuté femininno se „mstí“. David, oslněn její krásou, na Batšebu promítá svoji vlastní ženskou duši. Proto jí musí mít – bez duše nelze žít. Není pro něho důležité, jaká tato žena ve skutečnosti je. Místo aby sám v sobě objevoval, oživoval a používal své ženské stránky, tj. integroval je do své osobnosti, žádá to od vnější ženy. Ženy často tuto roli přijmou – dokud nepřijde krize. „Když ženy ze sebe sejmou identity, které jim vnutili muži, a snaží se zjistit, čím pod vším tím nánosem vlastně jsou, nastává velký posun vědomí a prudká změna v okolní kultuře. Když totiž žena vrátí muži jeho femininní složku, kterou si na ni promítal, muž se s tím musí vyrovnat. Možná je to tradiční obraz manželky – matky – pomocnice. Nebo obraz sexuální sirény, považované za zlou, protože úkladně usiluje o polapení muže, anebo obraz idealizované duchovní madony. Může to být vtělené tajemství, neuvědomělý instinktivní život femininity, jež nikdy dopředu neví, co chce, ale jen mlčky a nevyzpytatelně čeká, dokud jí muž nevnutí svůj otisk. Ať je mužův obraz ženy jakýkoli, je z velké části pouze jeho, patří mu a on mu musí čelit a integrovat jej do své osobnosti. Musí přestat žádat od ženy, aby byla jeho nositelkou. Osвобоzené ženy, jež jsou konečně samy sebou, pak mohou mužům vrátit energii, která patří jen mužům, aby s ní nějak naložili.“⁵⁰

Co měl David udělat, aby k rozštěpu vnitřnímu (hříchu a zlému svědomí, kterého se již nezbaví) i vnějšímu (boje uvnitř rodiny, rozpad království) nedošlo? Jak píše Belford Ulanov, je mimo diskusi, zda by Batšebu povolal či nepovolal: důležité je, aby si uvědomil, proč byl tak oslněn a ochromen – co pro něho její krása symbolizuje – co jeho osobností chybí, aby byla celistvá. „Kdyby David viděl skrze zprostředkující přítomnost Bat-šeby Jahveho, byl by prožíval protikladná puzení vědomě.“ Krása představuje transcendentno a naše touha po kráse je touhou po absolutní harmonii, po Božství.

Batšeba nařiká nad smrtí svého manžela i dítěte. „Proč trpí nevinní? Protože právě tak působí hřích. Kdykoli někdo z nás padne, nerozpletnelná síť vzájemné závislosti drží nás všechny,

⁴⁹ Tam, str.70-71.

⁵⁰ Tam, str.76-77. Zdůraznila T.D. Tato slova jsou dle mého názoru shrnutím současné krize vztahů mezi mužským a ženským prvkem v našem světě i problému partnerských vztahů (platí i naopak). V této práci je považují za velice důležité tvrzení, se kterým se plně ztotožňuji. Psychologové potvrzují, že při seznámení ženy a muže až z 80% přenáší oba jeden na druhého své představy, sny a touhy; pouze 20% toho, jak druhého vnímají, co si o něm myslí a co o něm říkají, je jeho reálnou vlastností. Vystřízlivění v partnerském vztahu potom není nic jiného než stažení této projekce: uvědomím si, že reálný člověk je jiný, než jak jsem ho viděl/a. Davidovi nešlo o skutečné poznání Batšeby jako ženy, jako osobnosti: byl oslněn její krásou a promítl na ni všechny ženské vlastnosti a obrazy, po kterých sám toužil. Nedal jí příležitost, aby se mu projevila, jaká skutečně je – a jako taková hodna lásky. Viz. C.G.Jung. „Duše moderního člověka“, str.89: „Mohl bych se tu obšírně rozhovořit o iluzích, které slouží účelu přírody a které způsobují také ony proměny. Harmonie manželství...je v podstatě založena (jak se pak v kritické fázi ukáže) na projekci určitých typických obrazů. Každý muž v sobě odjakživa nosí obraz ženy, nikoli obraz této určité ženy, nýbrž nějaké určité ženy. ...“(studie „Manželství jako psychologický vztah“, str.82-92).

mladé i staré, blízké i daleké, nevinné i provinilé, muže i ženy. Účinek nárazu pocítí i ten nejposlednější, nejmenší. Dítě Davida a Bat-šeby umírá. Urijáš umírá. Království se rozpadá....Davidův hřích stojí Izrael všechno. Právě to a ještě mnoho jiného nám sděluje příběh Bat-šeby. Kvůli Bat-šebě se mění král a mění se pojetí krále. Ta změna se naplňuje v králi, jímž se stal její syn Šalomoun. Sám David se mění z válečnického, samolibého krále v krále kajícího, mění se z všemocného izraelského monarchy v raněného, z krále mocného ve zbožného...Podle některých legend přivádí Davida ke zločinu sám Bůh, aby kvůli němu mohl říci jiným hříšníkům: „Jdi k Davidovi a uť se pokání.“⁵¹

Belford Ulanov se dotýká i témat menstruace a tabu svaté války nedotýkat se žen. Dále hovoří o úloze mužského pohledu na ženu, obecněji o úloze lidského smyslu zraku: uděláme tedy na konci kapitoly malý exkurs k tomuto tématu, neboť se v příbězích biblických hrdinek vyskytuje dosti často.

Rozsáhle se postavě Batšeby věnuje **Elna Solvang**.⁵² Nejprve v přehledu zachytí Davidovu kariéru, aby tím spíše vyniklo, že na vrcholu slávy a moci „náhle posílá do boje armádu samotnou a krade jinému muži ženu, načež toho muže zabije“. V Davidově životě je patrný rozpor veřejné a soukromé sféry: je hrdinou i slabochem. Prostý pastýř se stane králem, ale podléhá svým pudům a vášním. Ale pro krále „no private space exists“.⁵³ Tím spíše by měl o důsledcích svých činů přemýšlet.

David Batšebu vidí. Ví, kdo je. Ví, že je vdaná. Přesto pro ni pošle a „vezme si ji“ (hebr. *laqach* „vzít“ spolu se slovesem „*natan*“ „dát“ obvyklými slovesy týkajícími se ženy při uzavírání manželství jejím otcem a budoucím manželem). Jde o ozvěnu varovných slov Samuelových z **1Sam 8:10-18**, co všechno král lidu Izraele „vezme“. Batšeba mlčí. Teprve slovy „Jsem těhotná“ se stává součástí královského domu/rodu jako matka králova syna a potenciální královna matka. David si uvědomí, že porušil přísně vymezená pravidla sexuálních vztahů uvnitř královského domu, a snaží se vinu svalit na Urijáše. Ve světle Urijášovy solidarity se spolubojovníky a loajality pravidlům svaté války je „Davidovo vzetí Batšeby jasnou zradou národa a královny vůdcovské smlouvy“.⁵⁴ Tématem příběhu není láska, touha a sexualita, ale MOC KRÁLE VZÍT SI, CO VIDÍ, A CO SE MU ZALÍBÍ. Jediným projevem emocí v celé kapitole je Batšebin nárek (**2Sam 11:26**). Nárek se týká JEJÍ ztráty manžela a dítěte: Nátan jí ve svém podobenství vynechává a hovoří o bolesti Urijáše, nikoliv o bolesti její. Její nárek jí spojuje s nářkem Ricpy a je tak obžalobou královského násilí vůči ženám a jejich rodinám. Následuje boží zásah (**2Sam 12**). Batšeba se stane Davidovou další manželkou a porodí Šalomouna.

Během dalšího bouřlivého života na královském dvoře není o Batšebě a Šalomounovi nic řečeno. „Analogií s monarchiemi starověkého Předního Východu předpokládáme, že Batšeba

⁵¹ Tam, str.82-83. Legendu uvádí Louis Ginzberg, „The Legends of the Jews“, str.103. Připomeňme, že ze stejného důvodu má David svůj rodokmen „poskvrněn“ moábskou babičkou Rút. Rabíni diskutovali, jak je to možné, když z Davidova rodu má vzejít Mesiáš, a dospěli k názoru, že David-Mesiáš musí pocházet ze směsi dobra a zla (sitra achara), neboť by měl být schopný překonat moc zla, a člověk může překonat jen to, co je uvnitř něho, tj. s čím má zkušenost, čeho si je uvnitř sebe VĚDOM. („Encyclopaedia Judaica“, heslo „David“, str.1318-1338, za zdroj zde uveden Josef Karo – „Maggid Mešarim“) Domnívám se, že tato interpretace je hluboce moudrá a pravdivá. Ještě připomeňme, že podle chasidské tradice Bůh nejvíce miluje ty z nás, kdo jsou „bejnonim“, tj. ani hříšní, ani dokonalí (reša'im, chasidim), ale „prostřední“, vědomí si svých nedostatků, a každý den s nimi podstupující odvážný boj. Takový člověk, který usiluje o to být lepším, je dle židovské tradice skutečný hrdina – gibbor.

⁵² Elna K.Solvang, „A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David“, kap. 5 „Batsheba: The Queen Mother“, str.124-153.

⁵³ Tam, str.127. Podobně vysvětlují provinění Saulovo (jako rozpor rolí hrdina-politik, soukromé-veřejné role) Prokop Remeš a Alena Halamová, „Nahá žena na střeše. Psychoterapeutické aspekty biblických příběhů“, str.60-61.

⁵⁴ Tam, str.135.

a její syn plnili své funkce uvnitř královského domu a vytvářeli síť moci a spojenectví. Každopádně Batšeba vybudovala Šalomounovi vlivnou a váženou pozici, čehož využila v posledních dnech Davidova života.“ Batšeba má přímý přístup k Davidovi, sama je zapojena do královské administrativy. Nátan za ní přijde a radí se s ní, ona potom jde za Davidem. Jasně a přímo žádá a oznamuje (**1Král 1:17-21**). Scéna je důkazem respektu mezi Batšebou a Davidem. Batšeba ví přesně, co má dělat. David neodpoví: čtenář uvažuje nad jeho psychickým i fyzickým zdravím. „Batšeba, která kdysi řekla pouze dvě slova („Jsem těhotná“), a přitom prošla cizoložstvím, vraždou, manželstvím, smrtí dítěte a narozením jiného, nyní vystupuje jako přední řečnice a herečka.“⁵⁵ David ale žádnou volbu následníka neudělal, naopak nechával své děti a ženy trpět ve vnitřních bojích o moc. Je vůbec schopný zvolit nástupce? Nakonec k volbě dojde. Batšeba se tak stává královnou matkou, tj. nejsilnější ženou království.⁵⁶ Bible popisuje protokol návštěvy královny matky u krále: **1Král 2:19** „**A Batšeba šla ke králi Šalomounovi, aby s ním promluvila o Adónijášovi. Král jí vyšel vstříc a poklonil se jí. Pak se posadil na svůj trůn. I králově matce přistavili trůn a ona se posadila po jeho pravici.**“ Z textu vyplývá, jakou měla Batšeba moc: je vyhledávanou přimluvkyní a na svého syna – krále má silný vliv, včetně volného přístupu. Solvang slova o Davidovi a Batšebě uzavírá: Oba mají mnoho společného. Z nízkého postavení vystoupili až k vrcholu moci, oba byli fyzicky krásní. Ona byla na začátku slabá a zranitelná, na konci silná královna matka. On byl na začátku silný, mocný král a muž, na konci zranitelný, bezmocný stařec. „(Batšeba) je jedinečná v tom, že je jedinou biblickou královskou ženou, jejíž život můžeme nahlížet od chvíle, kdy vstoupila do paláce, přes narození syna, až po jeho korunovaci a počátky jeho vlády.“⁵⁷

Alice Bach, která se ve své studii zabývá biblickými hrdinkami spojenými se svůdností a „nebezpečnou“ sexualitou,⁵⁸ hovoří nejprve obecně o těchto ženách a Batšebu uvádí jako příklad. Tvrdí, že v případě Bible je čtenář pobízen k modelování postav a jejich následnému používání jako morálních průvodců. Proto tradiční rabínské interpretace často zplošťují postavu do jednoznačného představitele dobra či zla, hodného oslavy a následování nebo odsouzení a zavržení. „Všechny ženské literární postavy mají potenciál používat svoji sexualitu jako nástroj ničivé hry: ty (hodnocené jako) špatné ji otevřeně ukazují.“⁵⁹ Vypravěč si hraje se čtenářovou myslí, předkládá mu určitou perspektivu: vdechnout postavám život mj. znamená podívat se na ně z jiné perspektivy. Např. vypravěč drží ve vyprávění Davidovy ženy oddělené jednu od druhé: Abigajil, Míchal a Batšeba se v textech nikdy nesetkají (což pravděpodobně neodpovídá realitě), ale mohou se setkat v myslí čtenáře. Batšeba spadá do kategorie „išša zara“, „cizí žena“. Jak je cizí? Etnicky, právně, společensky? Jako manželka cizince? Jako mlčící žena? „Pro záchranu smyslné ženy před karikaturou ženství *išša zara*, jež je výplodem mužské představitosti, musí feministická kritika vložit slova do jejich úst.“⁶⁰ To znamená zeptat se: Co by mohla říci na svoji obranu? Co cítila a chtěla vyslovit? Čeho se její tvůrci (autoři, kteří ji stvořili) bojí, že by řekla?⁶¹

⁵⁵ Tam, str.148.

⁵⁶ Hebr. gvira. Tento termín ovšem není pro Batšebu použit. Ve významu „královna matka“ nebo „královna“ (tj. manželka krále) např. 1Král 10:13, 1Král 15:13, Jerem 29:2.

⁵⁷ Tam, str.153.

⁵⁸ Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative.“ Cambridge University Press: 1997, the U.K., kap. 2 „Contending with the narrator“, str.13-33.

⁵⁹ Tam, str.26.

⁶⁰ Tam, str.32.

⁶¹ Tato psychotherapeutická metoda dialogu s (archetypickými) postavami, ať už jde o biblické postavy, hrdiny mýtů, bájí a pohádek, postavy ze snů, které se nám zdají, postavy, které se nám zjevují při bdělém snění, aj..je účinnou metodou vedoucí nejen k léčení zranění těchto postav a následně zranění našich (neboť určitá vrstva naší psychiky se s těmito postavami ztotožňuje, jinak by nebyly přitaženy do našeho mentálního informačního

Více se Bach věnuje Batšebě v kapitole 5.⁶² Na úvod říká: Chceme-li text číst genderově, nesmíme brát vypravěče za slovo. Musíme prozkoumávat mezery ve vyprávění, mlčení, nedůvěřovat textu.⁶³ Když to neděláme, ženské postavy nemají ve vyprávění svůj život, jsou to jen objekty, které poskytují mužům...něco. Davidovi Míchal poskytla královské vazby, Abigjil půdu a bohatství, Batšeba rozkoš a potěšení. Když čteme o Batšebě, v několika verších se toho dozvíme mnoho o jejím těle, aniž ona nás, vypravěče či Davida vidí. Tak pronikáme do jejího intimního prostoru: víme, že se koupe nahá, je krásná, má sex s králem, právě se očistila od menstruační nečistoty, tj. začíná jí ovulace a pravděpodobně počne a otěhotní. Mlčí: jediná její promluva se týká mateřství. Když vidíme po mnoha letech Batšebu jako královnu matku, už to není *femme fatale*, už nenahlížíme do její intimity. Jak se celou tu dobu cítila? Možná tehdy v náрку nad svým manželem naříkala i nad svojí bezmocností, nad svým ženským osudem, nad skutečností, že se nemůže ubránit mužským sexuálními požadavkům. Ženám v Bibli je málokdy dána možnost, aby projevily své emoce. „Mužská ideologie tohoto příběhu je zjevná v popisu událostí, jak následují za sebou: ujišťuje nás, že legitimní mužskou rolí je být ženě nadřazen. David Batšebu „utěší“, čímž potvrzuje její roli milanky a matky jeho dětí.“⁶⁴

Ve chvíli, kdy prosazuje svého syna Šalomouna na trůn, je vypravěčem změněna ze sexuálního objektu na pramatku (*matriarch*). Stejně jako Rebeka, usiluje o ocenění svého syna. Pomáhá jí v tom Nátan. Mezi ní a Davidem už není žádné erotické napětí: síla krále vládnout i vést sexuální život již vprchala (1Král 1:1-4).⁶⁵

Batšeba jako královna matka, nejsilnější žena v království, vystupuje v mnoha židovských příbězích. Pro rabíny je v takové roli přijatelnou – pozitivní postavou, neboť už svojí sexualitou neohrožuje statečné biblické hrdiny: naopak, nyní svojí autoritou zasahuje do osudu oblíbeného krále Šalomouna. Jako příklad těžkého postavení (jakékoliv) Šalomounovy manželky cituje **Carol Fontaine**⁶⁶ ve své práci o mudroslovné tradici agadický příběh o svatební noci Šalomouna a egyptské princezny Batji (Batjah).

„...Tu samou noc, kdy Šalomoun dokončil práci na stavbě Svatého Chrámu, se oženil s Batjou, dcerou faraona. Na svatební hostině nevěsta tančila osmdesát (Fontaine: erotických?) tanců doprovázena tisícem hudebních nástrojů. Ženich, král Šalomoun, pil víno a byl v povznesené náladě, všichni se radovali. Nad svatební novomanželské lože Batja roztáhla závěs ozdobený drahými kameny a perlami, které zářily jako hvězdy a planety. Když chtěl ráno Šalomoun vstát, uviděl je a myslel si, že je noc, takže opět usnul. Tak se stalo, že zameškal první bohoslužbu v Chrámu. Rabi Levi řekl: „Izrael naříkal, neboť i když to byl den, kdy měl být zasvěcen Chrám, nemohli přinést včas oběti, protože Šalomoun zaspal a měl

pole), ale i k rozvoji práce se symbolikou všedního dne a propojování světa vnějšího a vnitřního. Dialog probíhá metodou aktivní imaginace. K takové práci se snovými postavami např. Jana Heffernanová, „Tajemství dvou partnerů. Sny a mýty.“, Dauphin 1995.

⁶² Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, kap.5 „Signs of her Flesh“, str.128-165.

⁶³ Toto je jedno z východisek feministické metodologie „hermeneutics of suspicion“ – „primární podezření“.

⁶⁴ Angl.originál věty je radikálnější a nemilosrdnější než můj český překlad: „The male ideology of the story is apparent through this series of events that ensures the legitimate male role is to dominate the woman. The consolation of Bathsheba is merely a preamble to reasserting her role as producer of children.“ Tam, str.157.

⁶⁵ Na starověkém Předním Východě byla moc krále a jeho sexuální potence neodlučitelně spjaty. Proto také měli vládci tolik žen a dětí: oni zastupovali božstvo a božstvo mělo být plodné, aby celý svět byl plodný. Byl-li král požehnan ženami a potomky, byla požehnána celá země. Viz. např. Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“.

⁶⁶ Carol Fontaine, „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom.“, str.200-205. Fontaine příběh čerpá z: „The Book of Legends: Legends from the Talmud and Midrash“, ed. Bialik a Ravnitzky, Schocken Books, 1992. Uvádí, že je obsažen také v L.Ginzberg, „The Legends of the Jews“, VI, str.281. Tentýž midraš uvádí také Freema Gottlieb, „The Lamp of God“, str.53-54. Jako zdroj uvádí midraš Bemidbar Rabba 10:4.

klíče od Chrámu pod polštářem. V úctě ke královskému majestátu ho nechtěli probudit. Proto šli k Batšebě, jeho matce. Ta vstoupila (!), probudila ho a vyčinila mu. Proto se říká: **(Přísl 31:1) „...výnos, jímž ho napomínala jeho matka“**. Vzala svůj střevíc a udeřila ho do jedné tváře a potom do druhé, a přitom říkala: **(Přísl 31:2) „Co mám říci, můj synu?“** (ek.přidává „mám říci“, hebr. „*ma-bni*“, „Co, můj synu?“) „**Co, synu života mého? Co, synu mých slibů?**“ Rabi Jochanan řekl jménem rabi Šimona ben Jochaj: „Slovy „Co, můj synu?“ myslela: Všichni vědí, že tvůj otec byl bohobojný, (ale nyní budou říkat: Jeho matka způsobila, že je takový, jaký je, a budou o tobě mluvit nikoli jako o synu tvého otce, ale jako o mém synu). Slovy „Co, synu mých slibů?“ myslela: Každá žena v domácnosti tvého otce se modlila: Kéž mám syna, který bude sedět na trůnu! Ale já jsem činila sliby a modlila se: Kéž mám syna horlivého a oddaného studiu Tóry a zběhlého v prorocství! Batšeba dále pokračovala: **(Přísl 31:4) „Nehodí se králům, Lemúeli...“** Proč napodobuješ krále, kteří říkají: *Lama lanu el?* (Tj. dosl. „Proč máme Boha? K čemu potřebujeme Boha?“) **(Přísl 31:4) „...nehodí se králům být pijany vína“** Proč se chováš jako králové, kteří se opíjí vínem a chovají se potom oplzle? ...Rabi Izák se zeptal: Jak víme, že se Šalomoun kál a uznal, že má jeho matka pravdu? Z verše **(Přísl 30:2) „Já jsem nejtupější z mužů a lidskou rozumnost nemám.“**“(Autorem Příslaví je dle tradice král Šalomoun.)

Fontaine příběh uvádí jako příklad rabínského odsuzování „ženy cizinky“ jako nebezpečné, smyslné ženy, která bohobojné muže svádí na scestí, totiž od Boha. Batja jako dcera faraonova jistě znala všechny detaily boje o moc v ženském harému. Jde o souboj matky a nové ženy o moc: manželka představuje konkurenci. Kam se z příběhu poděla krásná, temperamentní, smyslná nevěsta, tančící na svatební hostině? Do jejího prostoru vstupuje matka. Ta je rabíny líčena jako pozitivní postava, neboť už není nebezpečnou, tj. sexuální, svůdnou ženou. Naopak se stává kontrolující, nabádající postavou moudré ženy.⁶⁷

EXKURS: OKO – ZRAK – VIDĚNÍ

Rabíni si byli velice dobře vědomi síly a významu smyslu zraku. „Zázrak spočívá v očích toho, kdo ho vidí“, praví moudré rabínské přísloví: pokud člověk sám nepochopí moudrost a významuplnost všeho stvoření okolo sebe a skrze toto stvoření velikost Božství, nedokáže mu tuto zkušenost, skutečnost a vědomí nikdo „zvenčí“ zprostředkovat.

Freema Gottlieb⁶⁸ shrnuje rabínský názor na zrak takto: „Starověcí učenci i kabalisté nevnímali DÍVÁNÍ SE jako nedobrovolný reflex. Naopak, věřili, že oko vysílá proud energie podobný té, kterou vyzařuje Slunce, díky které se věc stává viditelnou. Galén (zemřel 201 n.l.) věřil, že pohled byl vytvořen paprsky světla vyzářenými z oka....Všichni měli představu, že dívání se je tvořivý čin, při kterém ten, kdo se dívá, přinejmenším spolupracuje s objektem zkoumání. V době osvícenství a racionalismu tyto teorie upadly v nemilost, ale opět byly vytyčeny s formulováním Einsteinovy atomové teorie. Analogie mezi mozkiem, nervovým

⁶⁷ Její odkazování na Davida a její nerespektování intimního prostoru svatební komnaty ovšem poukazuje na skutečnost, že je spíše zatrpklou starou ženou, která pochopila, že ve světě mužů jedinou cestou k moci je v mládí krása a ve stáří úspěšní synové. Nyní se cítí ohrožena krásnou mladou ženou. Svým výstupem potvrzuje a dává najevo svoji moc nad synem: odmítá se syna vzdát, neboť by tím ztratila svoji vlastní hodnotu, svůj vliv a mocenské postavení. Tento psychologický postoj žen, které ustrnou v roli matky a odmítají respektovat skutečnost, že jejich syn přijímá roli manžela, je dodnes značně rozšířen. V jeho pozadí je strach ženy žít svůj vlastní život a v něm jiné než mateřské role. Ženy v patriarchálních společnostech nemohly žít své vlastní životy svobodně, a proto je žily prostřednictvím svých mužů, tj. manželů a synů. Viz. rabínské interpretace, proč ženy nemusí studovat: Mají se starat o děti a domácnost a podporovat ve studiu své manžely a syny. To je jejich zásluha, za kterou budou odměněny.

O psychologických kořenech vztahu závislosti matky a syna a jeho zobrazení ve starověké mytologii viz. Esther Harding, „Woman’s Mysteries. Ancient and Modern“, Putnam edition 1971, kap. 14 str. 226-242.

Zajímavá je postava „faraonovy dcery Batji“: viz. faraonova dcera zachraňující Mojžíše.

⁶⁸ F.Gottlieb, „The Lamp of God“, kap. 5 „Lights of Magic“ (!), tam str.279-280.

systemem a lidskými orgány na jedné straně, a božím Světlem, sefirotickými kanály a člověkem na druhé straně, zaujala kabalisty. Jestliže mozek vyvíjí činnost a zpracovává informace poté, co oko vidí, kabalisté navrhuji, že existuje způsob, kterým můžeme natolik převrátit vyzářování, že naše činy a proudy světla, které vyzářujeme, mohou ovlivnit a tvarovat Božství. Jestliže to, co vidíme, je ovlivněno způsobem, jak to vidíme, jestliže dokonce Bůh je utvářen způsobem, jakým si ho člověk představuje, srdce samotné se stává mocným nástrojem zla nebo dobra.“ Gottlieb tyto názory uvádí v souvislosti s vírou ve „zlý pohled“ – *‘ajin ha-ra’*, tj. v sílu pohledu se zlým úmyslem.⁶⁹

Právě pro velikou sílu očí a lidského pohledu byli rabíni velice přísní ve formulování ctnostného chování: standardní pravidla kontaktů mezi muži a ženy byla postupně „ohraničena“ mohutnými „*sjaq la-Tora*“, dalšími ochrannými příkazy zabraňujícími hříchu.

V **komentářích k příběhu Diny 1M34** se objevuje tato interpretace **verše 2** „*Wa-jar ota*“ „**Uviděl ji Šekem**“: „Bylo by mnohem lepší, kdyby hříšní lidé byli slepí, neboť jejich pohled přináší prokletí světu! Tanchuma Balak 2.“⁷⁰

Tj. podle rabínů to byl **POHLED Šekema** na krásnou dívku, co způsobilo tolik neštěstí.

„**Ceena u-reena**“ se očím a pohledu věnuje v komentářích k Šalomounovým Příslovím v *paraša* „*Ki tece*“, tj. 5M21:10 – 25:19.⁷¹ Rabíni citují verš Přísl **23:26** „**Můj synu, dej mi své srdce, ať si tvé oči oblíbí mé cesty.**“ A následuje: „**Vždyť nevěstka je hluboká jáma, těsná studna je cizinka.**“ „Verš nás učí, že člověk má sloužit Bohu všemi svými orgány. Je známo, že oči a srdce vedou člověka k hříchu, neboť co oko vidí, po tom srdce touží. Ale když jsou oči a srdce zcela u Boha, člověk je zbožný a slouží Bohu. ... Ten, kdo následuje touhu svých očí, je jako ten, kdo chodí za nevěstkou.... Gemara říká v traktátu Šabat, že ten, kdo zahlédne pouhý malíček⁷² cizí ženy, velice zhřešil. Rabi Chisda řekl: Podívat se na odkrytou nohu ženy je jako bys s ní zhřešil. Rabi Šmuel totéž řekl o poslechu ženina hlasu a rabi Šešes totéž řekl o spatření ženiných vlasů.“

Ellen Frankel uvádí komentář k „mdlým“ očím *Ley* – a vrací tak vinu, kterou rabíni uvalují na krásné ženy, nevěstky a cizinky, tam, kam patří, totiž mužům, kteří podléhají příliš smyslu zraku: „Lea říká: Vždy se o mně říkalo, že mám něžné nebo slabé oči. O mé sestře Ráchel se říkalo, že je krásného vzhledu a postavy. I když Jákob dal přednost jí a pracoval kvůli ní sedm let, nakonec se nejprve oženil se mnou, nebo spíše s mými očima, což byla jediná moje část, kterou viděl přes závoj. Ale ve skutečnosti to byly jeho oči, které se ukázaly jako slabé, neboť si – stejně jako jeho otec Izák – vybral špatnou sestru.“⁷³

Jákob se - jako spousta jiných mužů - příliš spoléhal na své oči, a když byl předmět jeho touhy, krásná Ráchel, přikrytý, nedokázal použít jiné smysly, aby rozlišil pravdu od lsti. (Dodejme, že tradice o jeho otci Izákovi říká, že oslepl, protože „viděl příliš mnoho“: spoutaný na oltáři viděl rozevřená nebesa a v nich záření Šechíny – Boží Přítomnosti. Pro orientaci používal hmat a čich: lstivá Rebeka to však věděla a podle toho lest zařídila.)

⁶⁹ Viz. také Rachel Pollack, „The Body of the Goddess“, Element Books Limited 1997, str.43-45. Pollack také říká, že „kvantová fyzika...oživila starověký koncept pozorovatele vytvářejícího realitu.“ Účast a pohled člověka při vytváření Božství je nezbytná. Princip neurčitost Wernera Heisenberga říká, že nemůžeme studovat veškerenstvo (Universe), jako bychom nebyli jeho součástí. Pozorování provádějí těla, nikoliv oddělené mysli, a proto pozorovatel má vliv na pozorované.

⁷⁰ „Bereishis:Genesis. Vol.4.“ Mesora Publications, Ltd. . str.1470.

⁷¹ „The Weekly Midrash. Vol.II. Tz’enah ur’enah.“, Mesorah Publications 2001, str.933. Oddíl (*paraša*) začíná případem krásné otrokyně: „Když vytáhneš do boje... a spatříš mezi zajatci ženu krásné postavy...“

⁷² Malíček, hebr. „*echa’ qtanna*“, je rabínský talmudický termín pro maximum nezakrytého ženského těla, které smí muž vidět, aniž by byl obviněn z hříchu, ale již se pohybuje na jeho hranici. V „*Ceena u-reena*“ již součástí ve středověku vystupňovaných požadavků na „*cni’ut*“, „ctnost“.

⁷³ E.Frankel, „The Five Books of Miriam“, str.51. Obrat „vrátit vinu tam, kam patří“ je psychologickým termínem pro léčení rodové a partnerské zátěže neopodstatněných pocitů viny.

V souvislosti s Batšebou, krásnou a pozorovanou biblickou ženou par excellence, uvádí **Ann Belford Ulanov** psychoanalytickou interpretaci: „Když Bat-šebu spatříme poprvé, ihned si uvědomíme moc lidského oka, doslovně i symbolicky: moc hledět dovnitř a hledět na druhého, vidíme vidění prosycené erótem...Erotická emoce působí, že si zvýšenou měrou uvědomujeme příslušný objekt, a osvěcuje vidoucího, jako je David osvěcen Bat-šebou. Zatímco na ni upřeně hledí, Bat-šeba ho celého naplní. Vstupuje do něho dříve, než on vstoupí do ní...“⁷⁴ „Muž může být uchvácen ženou, stejně jako byl David hnán k Bat-šebě. Pak prostřednictvím oka procitá nejhlubší směřování jeho srdce. Touží, směřuje, napřahuje se. Nutí ho to stát se někým jiným.“⁷⁵ Taková je síla krásy, říká Belford Ulanov: „Krása, pravda a dobrota jsou věčné skutečnosti, které jsou navzájem propojené.“ Bůh se často zjevuje prostřednictvím krásy, mnoho lidí si však neuvědomuje její transcendentní původ a vidí pouze viditelné, nikoliv symbolické.⁷⁶

O mužském pohledu hovoří i **Alice Bach**.⁷⁷ Připomíná, že Bibli psali muži: muži se dívají, hovoří, vysvětlují. Pohled autora, pohled ideálního obecnictva i tradičního komentátora představuje jeden mocný mužský pohled. A odvaha ženských postav pochází nikoliv ze zabití nepřítelů, ale z VRÁCENÍ TOHOTO POHLEDU, nebo z přiznání, uznání sebe sama jako sexuálních objektů. Samozřejmě, Judit, Salomé, Ester i Dalíla touží po tom, aby po nich bylo touženo. To je přirozená lidská vlastnost touhy po lásce a ocenění. Prvním příkladem ženy, která se snaží mužský pohled odrazit a čelit mu, je Vašti: muži na její „vzpoudu“ zareagují se strachem. „Protože odmítla být objektem mužského pohledu, muži odmítli se na ni dále dívat.“ Vašti z příběhu mizí. I Batšeba je takovým objektem mužského pohledu.⁷⁸

Zrak, pohled, představuje **zmocnění se, vlastnictví**. V Bibli se opakuje obraz ženy dívající se z okna, vyhlížející muže (Michal, Jezebel, Siserova matka). Ženský pohled může být stejně intenzivní a plný touhy jako pohled mužský (ženy oslňované Josefovou krásou).⁷⁹

K síle pohledu též dále kap. 18 „Ester“ – feministická interpretace Alice Bach.

SHRNUTÍ:

Rabínské komentáře vyzdvihují prorocký dar a loajalitu Abigajil, opomíjejí Míchalínu pomoc a zdůrazňují její posměch vůči Davidovi, za který je potrestána, a obviňují Batšebu ze svůdnosti, jež zapříčiní Davidův pád: oba jsou potom ospravedlněni až v rolích rodičů požeňnaného syna, „miláčka Hospodínova“. Feministické komentátorky se více zabývají osobnostmi, pohnutkami, pocity a myšlenkami těchto žen. Ty sice nejsou v bibl. textu zachyceny, ale lze je odvodit z popisovaných činů a ze znalosti ženské psychologie. Dáme-li těmto hrdinkám hlas, city, myšlenky, touhy, vlastní názor a přání, léčíme tím je, sebe i ideologický, nespravedlivý pohled biblického autora či autorů.

⁷⁴ Ann Belford Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, str.72.

⁷⁵ Tam, str.77.

⁷⁶ Tam, str.74.

⁷⁷ A.Bach, „Women. Seduction and Betrayal“.

⁷⁸ Tam, str.131.

⁷⁹ Podle interpretací Rašiho k 1M49:22 egyptské dívky houfně lezly přes zed', aby Josefa zahlédly alespoň koutkem oka, a házely po něm šperky, aby si jich všiml.

16. TÁMAR, DAVIDOVA DCERA

ÚVOD:

Příběh Tamar, Davidovy dcery znásilněné (nevlastním) bratrem Amnonem (ek. Amnón), se nachází v **2Sam 13:1-22**. V mnohém připomíná osud Diny, ale na rozdíl od ní bibliční autoři dávají Tamar možnost promluvit, vyjádřit odpor a bolest. Dozvídáme se také, jaký byl její další osud. Zatímco rabínské komentátory s dívkou nesoucí a dokonce její osobní tragédii považují za Bohem zinscenovaný trest Davidovi (jinými slovy: její ponížení a bolest považují za pouhý Bohem použitý nástroj), feministické komentátorky plně odkrývají několikanásobné utrpení dívky: je znásilněna, násilník ji odmítne, takže zůstane neprovdána, a ocitá se ve víru bratrovražedného boje Davidových synů.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Davidův syn Amnon se zamiloval do Tamar, sestry Avšalomovy (ek. Abšalom). Podle bibl. textu byla krásná: „*achot jafa*“. **Radak** komentuje **1.verš**¹: „Naši učitelé z' l říkají, že byla krásné postavy (*jfat toar*) . A je řečeno ve v.13 „on mě tobě neodepře“ – byla to sestra Avšaloma, narozená z jeho matky. Avšalomovou matkou byla Maaka, kterou získal David ve válce, a spal s ní ještě předtím, než konvertovala, neboť Tóra to povoluje kvůli zlému pudu, jak je psáno **5M21: 10-11** „**Když vytáhneš do boje proti svým nepřítelům a Hospodin, tvůj Bůh, ti je vydá do rukou a ty zajmeš zajatce a spatříš mezi zajatci ženu krásné postavy, (příleň k ní a budeš si ji chtít vzít za ženu)...**“ A není mu povoleno vzít si ji za manželku, dokud nekonvertuje. Ale předtím, než konvertuje, je mu jednou povoleno s ní mít sexuální styk. A poté, jestliže ona chce konvertovat, vezme si ji za ženu. A Maaka počala při tomto prvním sexuálním styku, když měla ještě statut cizinky (*nochrit*), proto byla Tamar Amnonovi povolena, přestože byla dcerou Davida. Protože Maaka ji počala, když byla ještě příslušnicí jiného lidu (*be-gajjut*). A teprve potom konvertovala a provdala se za Davida. A porodila mu Avšaloma.“²

Amnon po sestře toužil, ale protože byla pannou, „**připadalo mu nemožné něco si s ní začít** (*wa-jippale be'enej Amnon*)“(v.2). Je celý usouzený, až si toho všimne „**Jónadav, syn Davidova bratra Šimey**“. Zeptá se ho na příčinu soužení a poté, co se ji dozví,³ poradí Amnónovi: „**Ulehni na lůžko a předstírej nemoc. Tvůj otec se na tebe přijde podívat a ty mu řekneš: „Nechť přijde prosím má sestra Tamar a posilní mě jidlem. Ale ať udělá ten posilující pokrm před mýma očima, abych se mohl dívat a jíst z jejich rukou.“**“(v.5) Amnon Jónadava poslechne a vše se stane tak, jak Jónadav naplánoval.

Radak říká: „Vypadal jako nemocný z přemíry své touhy po ní. A protože byla panna, toužil po ní ještě silnější touhou. A je vysvětlení významu slova „*wa-jippale be'enej Amnon*“: Navzdory tomu, co nakonec učinil, je řečeno, že by to byl div, kdyby to bylo možné. Jak by s ní mohl spát, když nevycházela ze svého domu, neboť byla panna? A bylo zvykem v Izraeli, že panny byly ctnostné, zavřené v domě, a nevycházely ven. A Jónadav byl chytrý (*chacham*, dosl.“moudrý“) a přemýšlivý taktik (*baal tachbulla*) a poradil Amnonovi, aby k němu (Tamar) přišla. A je řečeno „*Jonadav iš chacham*“, ale to znamená „příliš chytrý v děláni zlých a hříšných věcí“ (nikoliv tedy „moudrý“)....A je řečeno (v.4) „**(Proč tak) den ode dne**

¹ „Miqraot Gdilot. Neviim Rišonim“. Hocaat Šoqen, šnat 698 (1938). Fol. 161-162.

² Rabíni touto interpretací řeší problém překročení zákazu sexuálního styku bratra a sestry. Jak říká dále Raši k verši 13, byla mu povolena, protože Maaka v době jejího početí měla ještě statut válečné otrokyně, a syn nebo dcera z otrokyně nemají statut právoplatných dětí (ejno bno le-chol davar). Více k této interpretaci na konci oddílu „Rabínské komentáře“.

³ Amnon mu řekne: ek. „Miluji Tamaru, sestru svého bratra Abšalóma“. Hebr. má opět významutvorný slovosled: na první místě staví 4.pád (notu accusativi) jména Tamar. Doslova tedy: „Tamaru, sestru svého bratra Avšaloma, miluji.“

(**chřadneš**)“ (hebr. *ba-boqer ba-boqer*, dosl.“po ránech“): protože v noci na ni stále myslel a byl vzhůru, proto byl ráno „**slabý a přepadlý**“.“

V Jónadavových slovech se opět objevuje spojení motivu sexuality a jídla – sycení základních potřeb. Právě v příběhu Tamar se objevuje šest tvarů slovesa „jíst, jídlo“ od neobvyklého kořene *bet-reš-he*.⁴ Amnon skutečně na Tamar žádá jídlo, a to sice pokrm se symbolickým názvem „srdíčka“ (*levivot*), které mu má dosl.“usrdičkovat“ (hebr.*libbev*). (v.6 a 8).⁵

Radak i Raši se zabývají nejasnými slovy v textu a řeší, co mu vlastně uvařila: použití neobvyklých sloves nekomentují.

Poté, co Tamar jídlo uvařila, poslal Amnon všechny přítomné pryč a požádal, aby k němu Tamar sama jídlo přinesla. **V.11-16 „Když k němu však přistoupila, aby mu dala jíst, uchopil ji (*wa-jechezaq bah*) a řekl jí: „Pojd', spi se mnou, má sestro! (*boi, šichvi 'immi achoti*)“ Odvětila mu: „Ne, můj bratře, neponižuj mne! To se v Izraeli přece nedělá! Nedopouštěj se té hanebnosti (*ha-nevala*)! Kam bych se poděla se svou potupou? A ty budeš v Izraeli jako nějaký hanebný bloud. Promluv nyní s králem, on mě tobě neodepře.“ On však na to nedal a neposlechl, zmocnil se jí, ponižil ji a spal s ní (*wa-jechezaq mimmenna wa-je'anneha wa-jiš kav otah*). Pak ji však Amnón začal převelice nenávidět. Nenávist, kterou k ní pociťoval, byla větší než láska, kterou ji miloval. Amnón jí poručil. „Ihned odejdi!“ Řekla mu: „Nemám proč. To, že mě vyháníš, je mnohem větší zlo než předešlé, jehož ses na mě dopustil.“ Ale on ji nechtěl slyšet.“**

Radak komentuje nikoliv Amnonův čin, ale jeho nenávist: „Tato nenávist byla způsobena Bohem (!!!), aby zvětšil její hanbu tím, že ji pošle pryč ze svého domu, a Avšalom ho potom bude nenávidět až k smrti a bude ho chtít zavraždit. A tak se tento čin stal trestem Davida za skutek s Batšebou a Urijášem. A byl to onen trest, který byl uvalen na jeho dům/rod. A co se týče meče, který na něho měl přijít, jak mu řekl prorok „Nyní se už nikdy nevyhne meč tvému domu“- přihodí se, že Avšalom bude smilnit a zabíjet. A to vše je (podle pravidla) „míra za míru“⁶. A midraš říká o této nenávisti: (Tamar) se (s Amnonem) zamotala svým pubickým ochlupením (*nima*) ve chvíli, kdy s ní měl sexuální styk, a znetvořila jeho úd. (Proto ji nenáviděl).⁷“

Ke slově Tamar „Nemám proč.“ (hebr.*al odot*) **Radak** říká: „At' se nestane ta věc, že bys mne poslal pryč, neboť je to veliké zlo a hanba a zrada, větší než co jsi se mnou udělal předtím. Neboť to se odehrálo v tajnosti (*be-seter*) a toto je všem na očích (*be-giluj*).“

Tamar však přesto byla vyvedena sluhou. Roztrhla si svůj šat (*kuttonet passim*), patrně řízu, která patřila k jejímu statutu královské dcery – panny, posypala si hlavu prachem a naříkala. Provedla tak rituály smutečního obřadu. Její bratr Avšalom se o všem dozvěděl, ale vyzval ji k mlčení. Tamar se potom usadila v jeho domě „**zneuctěná**“ (hebr. *šomema*, dosl. „pustá, opuštěná, osamělá“). Tím je její osud uzavřen a vypravěč se vrací k aktérům, které považuje za hlavní: „**Abšalóm už nepromluvil s Amnónem ani v dobrém, ani ve zlém. Abšalóm totiž Amnóna nenáviděl, protože ponižil jeho sestru Tamaru.**“ (v.22).

⁴ A.Even Šošan, „Qonqordancija chadaša“, str.203 a 205: BRH v kmeni qal „jíst“, BIRJA substantivum „jídlo“.

⁵ A.Even Šošan, „Qonqordancija chadaša“, str.506: LBB v kmeni pi'el znamená 1.očarovat srdce (!!!) (Píseň písní 4:9 „**Učarovala jsi mi, sestro má**, nevěsto, **učarovala jsi mi** jediným pohledem svých očí,...“), 2 upéct „srdíčka“ – zde dvakrát. Ek. „udělá před mýma očima dvě srdíčka“. (Dané sloveso se kromě těchto čtyř výskytů objevuje ještě jednou v kmeni ni'al ve významu „zmoudřet“ – srdce jako sídlo rozumu a rozvahy, v Jóbovi 11:12. Celkem tedy v Bibli pouhých pět výskytů.)

⁶ Hebr. „midda ke-neged midda“. Rabínské pravidlo spravedlivé odplaty. A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.631: podle BT Nedarim 32a. Jde i o peněžitou náhradu utrpěné škody (což je rabínský koncept původního mojžišského zákona „oko za oko, zub za zub“), nicméně princip rovnoměrnosti by měl být zachován.

⁷ „...we-asato krut šofcha.“ Tento obrát se v bibl.textu vyskytuje v 5M23:2 rab. „Nevejde raněný roztloučením (varlat) a na údu zmrzačený (u-chrut šofcha) do obce Hospodinovy.“ M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str.674. Viz. dále studie Pearl Elman.

U rabínských interpretací ještě chvíli setrvejme. **Pearl Elman** ve své studii „*Deuteronomy 21:10-14: The Beautiful Captive Woman*“⁸ rozebírá pobiblická pravidla týkající se vzetí válečné zajatky. Rabíni nepřivítali s nadšením, že Bible povoluje Izraelitům přivést si domů cizinku a dokonce vzít si ji za ženu: „*išša zara*“ představuje hrozbu pro teologickou čistotu izraelitských mužů, jak již bylo řečeno. Na druhou stranu ale chápali realitu válečného konfliktu, ve kterém jsou ženy nepřítelé kořistí, a dále, jak tvrdí Elman, si uvědomovali demografickou realitu: válka spojená se zajímáním a deportací žen byla jednou z forem získávání manželek, když jich ve vlastní komunitě bylo málo (viz. např. Soudců 21:14). Navíc šlo o jednu z možností vylepšování genofondu. Proto vzetí zajatky opatřili mnoha pravidly i výstražnými příklady. A jedním z takových příkladů je i král David, jež měl podle interpretací celkem čtyři sta manželek z řad zajatkyň.

Rabíni nakonec dospěli k názoru, že muži si smějí zajatky vzít a přivést ji domů. Poté mají povolen jeden sexuální styk s touto zajatkyní. Tím by se podle rabínského názoru měl uspokojit jejich zlý pud. Jestliže ale stále po ženě touží a chtějí si ji vzít za ženu, provedou všechny rituály zmíněné v **5M21**. Nečekají však „jeden měsíc“ (v.13), ale měsíce tři, aby se projevilo ženino případné těhotenství s jiným mužem než Izraelitou. Navíc bude-li žena oholená, tj. bez vlasů, jež jsou považovány za smyslnou a lákavou ozdobu ženy, může se muži zošklivit a on ji přece jen vyžene. Pokud se mu nezoškliví, ponoří ji do rituální lázně, přiměje ji opustit její náboženství, a ona tak konvertuje k víře v Hospodina. Poté má stejná práva a povinnosti jako manželka z Izraelitek. Nicméně takové manželství stejně nebude šťastné, varují rabíni: bibl.verš **5M21:14** „**Jestliže se ti pak znelíbí...**“ (hebr.*We-haja im lo chafacta bah...*) někteří komentátoři nechápu jako větu podmiňovací, ale větu budoucí - „Stejně se ti v budoucnu znelíbí...“

BT Sanhedrin 107a navíc vykládá důsledky takového sňatku s ohledem na témata následujících bibl.pasáží: téma „nemilované ženy“ („*išša snua*“, **5M21:15-17**) a téma „zarputilého a vzpurného syna“ („*ben sorer u-more*“, **5M21:18-21**) Rabíni tvrdí, že z manželství Izraelity a zajatky se narodí takový rebelující syn, neboť „krásná zajatkyne uvedla narušitele (*satan*) do jeho domu/rodu“. A nejen to: dokonce manžel může skončit nepřirozenou smrtí. Jako příklad uvádějí Davida, kterému se z manželství se zajatkyní Maakou narodil rebelující syn Avšalom.

Elman se věnuje i postavě Tamar. Cituje **BT Sanhedrin 21a**, zdroj výše uvedené Rašiho a Radakovy interpretace, že Tamar vzešla ze spojení Davida a Maaky před její konverzí k judaismu. Kdyby byla bývala dítětem z řádného manželství svého otce, David by nemohl dovolit Amnonovi, aby si ji vzal. Zmíněna je i interpretace, proč Amnon Tamar nenáviděl (zmrzčila mu úd svým ochlupením) (!!!) – autorem je tamtéž rabi Izák. Raba v diskusi pokračuje: poukazuje na skutečnost, že dcery Izraele nemají pubické ani podpažní ochlupení, takže by žádnému muži nemohly takto ublížit. Tamar měla podpažní i pubické ochlupení, protože byla dcerou cizinky – manželky zajatkyne, a tudíž nepatřila mezi „*bnot Jisrael*“. (Raši ovšem říká, že tomu tak možná bylo, dokud Izraelitky nezhrěšily: poté, co se staly hříšnými a pyšnými, je o nich řečeno Izajáš 3:16 „Dcery sijónské se vypínají, chodí s pozdviženou šíjí...“.) Podle Elman je ale v pozadí ještě diskuse rabinů o znacích ženské sexuální zralosti. Proto „nepochybně myšlenka, že ženské pubické ochlupení může poškodit mužské genitálie nebo dokonce muže „vykleštit“ je spíše symbolickým vyjádřením jejich chápání (ženské sexuality) než skutečností.“⁹ Pro tyto rabínské interpretace je typické, že oscilují mezi

⁸ „Women in Judaism“, Vol 1, No 1 (1997), <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/Article/166/212> . Autorka studuje originální prameny – midraše: „Sifre“ k 5M (konec 4.st.n.l.), „Midraš Tannaim“ k 5M (datace neznámá), „Midraš Hagadol“ k 5M (13.st., Jemen), „Midraš Leqa Tov a Pesiqta Zutarta“, „Sifrei s komentářem Toldot Adam“, „Jalqut Šim'oní“ k 5M. Dále BT a JT.

⁹ Tam, str.5.

realistickým, střizlivým náhledem na realitu mužů vedené války a snahou o teologickou čistotu víry a komunity lidu Izraele. Ač to podle bibl.textu vypadá, že žena zajatyně je chráněna, není tomu tak, jak bychom od rabinů mluvících často o soucitu a milosrdenství, očekávali. Jak Elman trefně tvrdí, učenci v diskusích zdůrazňují krásu, svůdnost a tím skrytou záluďnost zajatyně. Kdyby opustili tento myšlenkový stereotyp a podívali se na ni jako na bezmocnou lidskou bytost, oběť a nikoliv viníka, bylo by pro ně mnohem těžší stanovit přísná omezení konverze a vyslovit odstrašující příklady. Jejich prvotním cílem však byla ochrana před teologickým znečištěním (*theological pollution*), proto ženu ve svých diskusích předemětnili, aby s ní nemohli cítit soucit.¹⁰

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Alice Laffey říká:¹¹ Osud Tamar naplňuje prokletí Davida (**2Sam 12:10**). Splní přání svého otce a jde pečovat o „nemocného“ Amnona, ale David se jí nezastane. Násilník odmítne se s ní oženit (**5M22:28-29**), tím ji učiní několikanásobnou obětí. Avšalom později Amnona zabije (**2Sam 13:32** „**Tu se ozval Jónadab, syn Davidova bratra Šimey: „Necht’ se můj pán nedomnívá, že usmrtili všechny mládence, syny královské. Mrtev je pouze Amnón. Vždyť Abšalóm to měl v úmyslu ode dne, kdy ponižil jeho sestru Tamaru.**“ Povšimněme si, že tato slova pronáší spolupachatel.) Avšalom svoji dceru pojmenuje Tamar: byla prý také krásná (**2Sam 14:27**). „Nejhorší věcí na tomto příběhu je fakt, že se stále odehrává. Rozsudek interpretů je stále znovu proti ženám, které jsou ve skutečnosti nevinnými oběťmi. Tak jako Tamar byla krásná, oběti znásilnění jsou často obviňovány, že jsou „krásné“, že se „předvádí jako příliš atraktivní“, že jsou dokonce „svůdné“. A stejně jako Tamar se neúmyslně přiblíží Amnonovi, oběti znásilnění jsou často obviněny z toho, že nepředvíдалy záměry útočníků a neudělaly něco, co by činu zabránilo. A stejně jako Tamarina budoucnost byla zmařena kvůli násilí, jehož se na ní dopustil bratr Amnon, stejně i současné ženy, které byly sexuálně zneužity, jsou považovány za poškozené zboží.“¹²

Rozsáhle se postavou Tamar zabývá **Alice Bach**.¹³ Bach říká: Jde o pokračování příběhu Davida – David je trestán skrze svoji dceru, syny, manželky a ženy. „Sledujeme Davida, jak si pohrává s Míchal, loupí Batšebu, staví se nedůvěřivě ke znásilnění vlastní dcery. Proto bych charakterizovala jeho chování k ženám (*with women*) jako temnou zadní stranu jasného zrcadla.“¹⁴ Znásilnění Tamar, stejně jako Diny a manželky levity (Soudců 19), má tu funkci, aby vysvětlilo násilí mezi skupinami mužů. Příběhy jsou bolestně podobné: mužská politika je napsána na tělech žen. Ve **2Sam 13:17** Amnon posílá Tamar pryč, přestože ho dívka prosí, aby to nedělal. Amnon volá sluhu a říká mu: „...šilchu na et-ZOT me’alaj hachuca, u-ne’ol ha-delet acharecha“. (Ek. „**Ať Ji hned ode mne vyvedou! A zavři za ní dveře.**“ Tam ale není „ji“, tj. ženské zájmeno „ona“, hebr. by byla nota accusativi se suffixem „otah“, ale ukazovací zájmeno „zot“ „ta (věc)“, tj. „ať vyvedou tuhle tu“) . „Když Amnon posílá pryč Tamar jako „tu (věc)“, pokouší se tím zařadit ji do kategorie bezejmenných a neviditelných žen – dalších biblických obětí, jako byla manželka levity (Soudců 19), která byla dvakrát znásilněna: jednou svým „bratrem“ (muži) a podruhé, jak píše J.Cheryl Exum, perem (biblického autora).“¹⁵

¹⁰ Ke stejnému tématu i s podrobným popisem rituálů, které má žena zajatyně dodržovat před konverzí, viz. „The Weekly Midrash. Volume II. Tz’erah ur’edah“, str.933-934.

¹¹ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.122-124.

¹² Tam, str.124.

¹³ Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, oddíl „Tamar: Story of a Double Také“, str.150-165.

¹⁴ Tam, str.152.

¹⁵ Tam, str.153. Termín „raped by pen“ Exum používá často s ohledem na bibl.popis ženských hrdinek.

Důležitým prvkem příběhu je JÍDLO. Támar připravuje jídlo, tj. přijímá roli ženy – pečující sestry, kuchařky, léčitelky.¹⁶ Za tuto péči má žena (sestra) získat od muže (bratra) ochranu. Takový byl sociální řád. Stejně tak vyšla Abigajil vstříc Davidovi se zásobami, aby od něho získala ochranu. Na rozdíl od ní však Támar neuspěje: „Tak část její bolesti z toho, že bylo zneužito její tělo, pramení ze zahanbení, že se jí nepovedlo zachovat společenský řád rodiny.“¹⁷

Její suknice, kterou si na znamení smutku roztrhne, ji spojuje s Josefem, oblíbeným Jákobovým synem.¹⁸ Oba jsou ztělesněním bezmocných postav, ale mezi nimi je důležitý rozdíl: krev na Josefově suknici je krví kůzlete, a ač to tak nevypadá, není důkazem Josefovy smrti. Krev na Támarině suknici je její vlastní, je to krev ukradeného panenství, a to ve starověkém světě znamená pro ženu smrt. Vypravěč ani David se dál znásilněním nezabývají – je to Avšalomův hněv a jeho touha bránit čest domu Davidova (!), co zničí Amnona.

Ženám v Bibli není dáno, aby projevíly své emoce. Támar však promluví a vyjeví své pocity a názor. Po znásilnění se nevzdává své snahy znovuustavit společenskou smlouvu, ochránit své postavení uvnitř rodiny a královské komunity. Ale Amnon ji zavrhne – stejně jako levitská žena je hozena vně rodinné/kmenové „bratrské“ ochrany. Támar je tak postižena trojím neštěstím: je znásilněna, odmítnuta a tím společensky vyčleněna, a je součástí rozpadu struktur Davidova domu/rodiny.

O Támar se zmiňuje také **Ann Belford Ulanov** v souvislosti s Davidovým hříchem.¹⁹ „...Abšalomův bratr Amnón znásilní jejich sestru Támar přes její důrazné námítky, že stačilo požádat jejich otce, krále Davida, a ten by mu ji dal. Amnón po dokonání zločinu přidá ke křivdě urážku a Támar rázně zapudí. Abšalom nechá Amnóna zabít, aby se pomstil za násilí na Támar. David není schopen rozhodně zakročit, protože je ochromen vlastními nespravedlivými činy. A tak syn zahajuje vzpouru ve jménu pomsty za femininno, a otec, ochromený zločiny, k nimž ho femininno podnítilo, musí připustit, aby povstání nabralo sílu. Opomíjet femininní prvky není žádná maličkost. Tento příběh nám sděluje, že když k něčemu takovému dojde, platí za to všichni.“

Z historického hlediska zmiňuje Támar (ale i Batšebu či Šaulovu ženinu Ricpu) **Silvia Schroer**: poukazuje na skutečnost, že i když náležely k elitě společnosti a jejich životní styl se značně odlišoval od života obyčejných Izraelitek, stejně nebyly dostatečně ochráněny před násilím ze strany mužů.²⁰

SHRNUTÍ:

Támar je další z biblických hrdinek, jejichž život, tělo, city, sny a přání byly krutě, násilně a nespravedlivě zničeny nejen v samotném příběhu, ale i dalšími interpretacemi tohoto příběhu. Jako by nestačilo, že byla znásilněna: byla i zapuzena, a tedy ve starověké společnosti

¹⁶ Na tuto roli Támar – ženy léčitelky – poukazuje Carol Fontaine, „Smooth Words“, kap. „Textual Women: The Social Roles of Women in the Private, Public and Cosmic Domains“, str.12-149. Léčení bylo ženskou doménou, proto nebylo Támar divné, že ji otec povolává, aby Amnona léčila.

¹⁷ Tam, str.154.

¹⁸ Hebr. „kuttonet passim“ (i 1M37:3). A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.573: jde o barevnou suknici, takže nositel je snadno rozeznán. Navíc suknice označuje statut nositele. Podle E.Solvang šlo o oblečení, které nosily panny – dcery krále: titul „dcery krále“ srovnatelný s titulem „princezny“ (tj. nejde jenom o označení rodinného stavu, ale i společenského statutu). Viz. také 1Sam 18:3-4, kde Jonatan dává Davidovi svůj „plášť“, meč, luk a opasek, tj. atributy společenského postavení královského syna. E.Solvang, „A Woman's Place is in the House“, kap. 3 „Who are the Royal Women of the Hebrew Bible?“, str.72-86.

¹⁹ Ann Belford Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, str.72. Zdůraznila T.D.

²⁰ Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective“, kap. „History of Israel: Woman at Court and in the Affluent Strata of Society“, tam str.118.

zničena, zaživa pohřbena. Rabínské interpretace její osud zneužívají pouze jako jeden z Davidových trestů: je článkem v rodovém prokletí arogantního a sexuálně nenasyceného krále. „Bůh způsobil, že ji Amnon zapudil“ – tato interpretace je dnes nepřijatelná a žádá si přehodnocení. Přeje si Bůh utrpení nevinných? To jenom lidé omlouvají své zlé úmysly a zlé skutky. Připomeňme interpretaci, kterou Ellen Frankel vkládá do úst Mirjam (viz. výše kap.9 „Kozbi“): přestaneme-li ospravedlňovat zlo v biblických příbězích a nazveme-li ho pravým jménem, vykupujeme tím i Boha. To činí feministické interpretace: nazývají věci pravými jmény, označují oběť i viníky. My, čtenáři, v jejichž myslích biblické postavy ožívají, potom svým soucitem a účastí léčíme jak oběti, tak viníky.

17. RÚT

ÚVOD:

Rút je archetypem spravedlivé cizinky, ženy, která přes svůj původ z opovrhovaného národa byla přijata do shromáždění Izraele a stala se jeho součástí. Rabíni zdůrazňují především její skromnost, soucitnost a upřímnost konverze k židovství. Feministické komentátorky naopak vyzdvihují její odvahu, samostatnost a aktivitu.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Rabínské komentáře jsme čerpali z moderní antologie komentářů „**Megillas Rut. The Book of Ruth.**“¹ Komentáře začínají kritikou Elimelecha (ek. Elímelek): opustil své rodné město v době hladu, neboť byl bohatý a nechtěl podporovat své spoluobčany. Navíc odešel do Moábu, země nepřátel Izraele. Svoji rodinu donutil, aby šla s ním. Proto byl později potrestán smrtí svou i svých synů. **V.2 „...jeho žena Noemi (we-šem išto Na'omi)“**. „Neboť její skutky byly příjemné a sladké.“ (vysvětlení jména od kořene *nun- 'ajin-mem*). **V.3 „Ale Noemin muž Elímelek zemřel...(iš Na'omi)“**. „(Naomi) je zde zmíněna proto, že smrt muže není nikým jiným pocíťována tak silně a hluboce jako jeho manželkou. Tak Sanhedrin 22b.“ Pouze Naomi (ek. Noemi) truchlila nad jeho smrtí – pro ostatní už byl mrtvý tím, že odešel ze země Izraele. Ona se jeho smrtí stala podobnou zbytkům oběti, „šijurej menachot“².

Naomini synové Machlón a Kiljón přidali ke hříchu odchodu ještě hřích sňatku s Moabitkami. V bibl.textu není ani zmínky, že by se tyto moabské ženy rituálně očistily a konvertovaly. To je důkaz rčení „*avera goreret 'avera*“, „jeden hřích přitahuje další“. Navíc je použit jiný termín pro manželství než obvykle: místo „*a vzali si* (za ženy) (*wa-jiqchu*)“ je řečeno „**Ti se oženili (wa-jis 'u) s Moábkami.**“³ To znamená: Protože nekonvertovaly, nebyly právně podle zákona Tóry provdané, „vzaté“. Tak Iggeret Šmuel a Malbim. Rabíni upozorňují, že v **5M23:4** je řečeno „**Do Hospodinova shromáždění nikdy nevstoupí Amónec nebo Moábec ('ammoni u-moavi, tj. masc.)...**“⁴.

Po deseti letech také synové zemřou a Naomi zůstane sama se snachami Orpou a Rúť. K původu jmen rabíni říkají: „Orpa je pojmenována podle „šije“- „*oref*“, neboť nakonec se obrátí ke své tchyni zády. Rúť „viděla – *raata*“, dobře si zvažila slova své tchyně. Z Rúť pochází David, který sytil (*riwa*) Svatého Budiž Požehnán modlitbami a písněmi. Tak Bava

¹ „Megillas Rut. The Book of Ruth. A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.“ Rabbi Meir Zlotowitz. Mesorah Publications, Ltd. 18th edition 2000, Brooklyn N.Y. Hebr. text s komentáři na str. 61-134.

² Rabínský termín pro bezvýznamné, opomínané, málo významné jedince i předměty. Přesně vystihuje, jak osudově bylo společenské postavení ženy svázáno s postavením a životem jejího manžela.

³ Rabíni za vhodný termín považují sloveso „*laqach*“, „vzít“. V pozdější jazykové vrstvě a v moderní hebrejštině se naopak používá sloveso „*nasa*“ (nun-sin-alef). Termín „vzít si ženu“ (i v českém jazyce, kde je ovšem i „vzít si muže“) má diskriminační nádech.

⁴ Právě diskuse nad původem Rúť, pramatky krále Davida, vedly rabíny k závěru, že zákaz Tóry se týká pouze mužů – Moabitů, nikoliv žen Moabitek. Viz. dále.

Batra 14b. Číselná hodnota jejího jména je šestset šest. Rút původně dodržovala pouze sedm noachidských zákonů, ale poté, co konvertovala, přijala jho šestiset třinácti (sedm plus šestset šest) příkazů – micwot. Její jméno z ní dělá „konvertitku par excellence“. A stejně jako hrdlička „*tor*“ (přesmyčka konsonantů) je vhodná k obětování na oltáři, tak byla Rút vhodná pro zahrnutí do božeho shromáždění. Tak Zohar Chadaš. Orpa a Rut byly dcery moábského krále Eglona (**Soud 3:19**). Bůh mu řekl: Když povstaneš a sestoupíš na moji počest ze svého křesla (trůnu), tvoji potomci jednou usednou na můj trůn.“

Naomi zůstala sama. Nemohla vědět, že je to ona, kdo umožňuje díky milosti a soucitu Boha zachovat jiskru života Elimelechovy rodiny. A tato jiskra povede k narození krále Davida. Všechny ženy se potom rozhodly opustit místo, kde je postihlo neštěstí(v.6): snachy následovaly Naomi, přestože je posílala domů. Protože je posílá celkem třikrát (**v.8, 11 a 12 „Jděte, vraťte se...“**), rabíni z toho usuzují, že toho, kdo chce konvertovat, je nutné třikrát odmítnout, aby si řádně rozmyslel důsledky své konverze a učinil toto rozhodnutí z hlubokého osobního přesvědčení.

V.9 „Kéž vám Hospodin dá, abyste každá našla odpočítí v domě svého muže (*u-mecena menucha išša bejt išah*).“ Midraš Rut Rabba: „Žena může být spokojená pouze v domě svého manžela.“ **„Rozplakaly se hlasitě.“** Proč? Nad svým smutným osudem, i nad tím, že je Naomi opouští. Podle Zohar Chadaš do nich vstoupily duše jejich mrtvých manželů a vyvolaly jejich slzy.

Verš 13 je některými rabíny označován za narážku na statut „spoutané ženy“ – *aguna*: **„Zdráhaly byste se proto vdát? (*ha-lahen te'agena le-vilti hejot le-iš*)...“** Copak chcete zůstat (jako) spoutané na památku zemřelých manželů (a již se nikdy nevdat)? Obě snachy mlčely. BT Nazir 23b říká: Byly to moábské princezny, a proto od nich bylo hrdinskou obětí opustit svoji zemi a jít pryč s ubohou chudou ženou.

Orpa se vrací, Rút zůstává a pronáší známá, krásná a dojemná slova: **v.16-17 „Nenaléhej na mne, abych tě opustila a vrátila se od tebe. Kamkoli půjdeš, půjdu, kdekoli zůstaneš, zůstanu. Tvůj lid bude mým lidem a tvůj Bůh mým Bohem. Kde umřeš ty, umru i já a tam budu pochována. Ať se mnou Hospodin udělá, co chce! Rozdělí nás od sebe jen smrt.“** Promluva je interpretována jako odpovědi na Naominy námitky, kterými se snažila Rút odradit. Naomi řekla: O šabatou máme zakázáno pohybovat se vně vymezeného území. Nemůžeme chodit za zábavou jako jiní. Rút odpověděla **„Kamkoli půjdeš...“** Naomi řekla: Nemůžeme pobývat společně muži se ženami (když přespáváme na cestě, hebr. *lin*) a smíme pobývat pouze v domě, na kterém je připevněna *mezuza*. Rút odpověděla: **„...kdekoli zůstaneš...“** Naomi řekla: Máme plných 613 příkázání! Rút odpověděla: **„Tvůj lid bude mým lidem...“**, čímž chtěla říci: Já je přijmu. Naomi řekla: Je zakázána modloslužba. Rút odpověděla: **„...tvůj Bůh mým Bohem.“**, čímž přijala příkázání podmiňující všechny ostatní. Ve **v.18** ji Naomi přestala přemlouvat, z čehož vidíme, že nemáme konvertitu zrazovat až příliš. Tak BT Jevamot 47b.

Ve **v.19 „...šly obě“**: Jakmile se rozhodla konvertovat, už ji Písmo spojuje s Naomi jako jí rovnou. Když přišly do Betléma, **„shluklo se kolem nich celé město“**. Podle rabínů totiž právě probíhal pohřeb Boazovy manželky, proto byli lidé v ulicích. Ve **verši 20** si Naomi mění jméno: **„Nenazývejte mne Noemi (*to je Rozkošná*). Nazývejte mě Mara (*to je Trpká*), neboť Všemohoucí mi připravil velmi trpký úděl.“** Staré jméno jí totiž připomínalo bývalou slávu, bohatství a vysoké postavení, proto jí působilo bolest. Nyní je bezdětnou chudou vdovou. Zajímavou interpretaci rabíni uvádí k **v.22**, kde je řečeno o Rút **„a s ní se navrátila z Moábských polí její snacha (*ha-ššava mi-sdej Moav*)...“** Rút se přece nevrátila! Znamená to, že se „vrátila k pravému Bohu“, tj. je první Moabitkou, která učinila *tšuva* (tradiční překlad „pokání“, dosl. „návrat“, míní se k judaismu jako pravému náboženství).

Ve **2.kapitole** potkáváme Naomina příbuzného Bóaze. Podle rabinů šlo o syna Elimelechova bratra. Naomi posílá Rút paběrkovat na Bóazova pole, aby ženy měly co jíst. To jí rabíni přičítají k dobru: i když byla moábskou princeznou, nebyla pyšná a nebylo jí zatěžko pracovat pro sebe a svoji tchyni. Ve **v.4** je řečeno „**Tu přišel z Betléma Bóaz a pozdravil ženu...**“ (hebr. *We-hinne Vo'az ba*, částice „*hinne*“, „hle“, odkazuje na nečekanou událost). Dle rabinů udělal Bóaz něco, co jindy nedělal: vedla ho totiž ruka Boží Prozřetelnosti. Zeptá se: „**Čí je to dívka?**“ (**v.5**, hebr. *Le-mi ha-na'ara ha-zot*). Všiml si jejího příkladného chování a znalosti halachy: sebrala totiž vždy dva klásky a ne více, jak předepisuje Mišna Pea 6:5. Chraň Bůh, že by se jinak díval po mladých dívkách! Ale ona se nechovala jako ostatní ženy: nezvedala při sbírání sukně, nežertovala se ženci, pouze paběrkovala. Chtěl se jí zeptat, jestli je vdaná nebo svobodná, ale styděl se. Podle midraše bylo tehdy Boazovi osmdesát let a Rút čtyřicet let, ale byla krásná jako mladá dívka. Bóaz nenabídl (jako příbuzný) Naomi a Rút ihned pomoc: chtěl se přesvědčit, zda její konverze je upřímná. A ona se chovala jako spravedlivá žena (*cadqanit*). Ona sama sebe v rozhovoru nazývá „cizinkou“: **v.10 „Jak to, že jsem u tebe došla přízně, že se mě ujímáš, ačkoli jsem cizinka (nochrijja) ?“**⁵

Bóaz pronáší požehnání, které má dle rabinů dalekosáhlé důsledky: **v.12 „...Ať tě bohatě odmění Hospodin (u-thi maskurtech šlema)...“** (dosl. „A tvá odměna bude úplná, dokonalá“). Dle Iggeret Šmuel jsou Rútiny zásluhy větší než Abrahamovy zásluhy. V BT Šabbat 55 je řečeno „*Tama zchut avot*“, „zásluhy našich otců (tj. jejich ochranná funkce pro lid Izraele) jsou vyčerpány“. Ale o Rútiných zásluhách a o odměně za ně Bóaz řekl, že je „*šlema*“, tj. věčná, nevyčerpatelná. Abraham opustil dům svého otce teprve poté, co ho Bůh zavolal, ale Rút odešla sama, bez božího volání. (Viz. Bóazova slova: **v.11 „Jsem dobře zpraven o všem, co jsi po smrti svého muže učinila pro svou tchyni, že jsi opustila otce a matku i rodnou zemi a odešla jsi k lidu, který jsi dříve neznala.“**)

Bóaz Rút dovolí, aby paběrkovala, dá jí několik rad a poobědvá s ní. Ona potom odnesla nasbírané obilí i zbytky jídla Naomi. Rabíni říkají: Někdo jiný by snědl více, ale Rút schválně nechala dost jídla i pro svoji tchyni. Její úmysly byly čisté – nevěděla, že Bóaz je jejích příbuzný. Naomi se na všechno vyptávala, a teprve tehdy se Rút dozvěděla pravdu: **v.20 „Ten muž je náš blízký příbuzný, patří k našim zastáncům (mi-goalenu hu).“**⁶ Podle rabinů Bóaz plní požadavek vyslovený prorokem Izajášem **58:7 „nebýt netečný k vlastní krvi“** (hebr. *u-mi-bbsarcha lo-tit'allam*, dosl. „neschovávat se před vlastním masem, tj. masitým tělem“, rozumí se před příbuzným). Bóaz nyní splní svůj úkol vykupitele a ze spojení s Rút vzejde jiný Vykupitel – Mesiáš z rodu Davidova.

O Rút je na konci kapitoly řečeno: **v. 23 „Přidržela se tedy Bóazových děveček a sbírala, dokud neskončila sklizeň ječmene a pšenice. A bydlela s tchyni.“** Dle rabinů celá ta doba trvala tři měsíce, neboť taková je doba „*jmej ha-vehana*“ (dosl. „dny zkoušky, zkoumání“), tj. období, po které musí nový konvertita čekat, než se může oženit/provdát za Izraelitu.

Na začátku **3.kapitoly** tchyně Naomi své snaše radí, že má jít v noci za Bóazem na humno: **v.3-4 „Umyj se (we-rachact), potři se masť (wa-sacht), přehod' si plášť a sejdí na humno. Nedej se však tomu muži poznat, dokud nedojí a nedopije. Až si lehne a ty zjistíš, kde leží, půjdeš, odkryješ mu plášť v nohách a lehneš si tam. On ti pak poví, co máš učinit.“**

⁵ Toto hebr. slovo odporuje výkladům rabinů, že byla konvertitkou. Pokud by měla statut konvertitky, nazvala by se „*gijjoret*“, „cizinkou, která konvertovala“. „*Nochrijja*“ je cizinka žijící mezi Izraelity a zachovávající si své náboženství, nebo obecně „cizinka“ – cítí se odcizená (Ráchel a Lea se cítí jako „cizinky“ – *nochrijjot* v domě svého otce.). Termín není hanlivý jako jiný nám již známý termín pro cizinku „*zara*“ (išša *zara*).

⁶ K právnímu termínu „*goel*“, ek. „zastávce“, překládáno též „vykupitel“, neboť vykupuje majetek zchudlého příbuzného, viz. 3M25:25 . 3M25:47-49. Přísně právně řečeno případ Rút a Bóaze není případem „*jibbum*“ – levirátního manželství, neboť Bóaz není švagrem Rút. Ani obřad sundání boty prováděný v branách (Rút 4:8) není obřadem „*chaliza*“. viz. dále. Pravidla levirátního sňatku viz. 5M25:5-10. Interpretace Zohar Chadaš jsou však stejné jako u levirátního manželství: duše mrtvého bezdětného manžela se vtělí do narozeného dítěte.

Rút souhlasí a udělá to. **V.8 „O půlnoci se ten muž vyděsil, trhl sebou a vidí – v nohách mu leží žena. Otázal se: „Kdo jsi?“ Odpověděla: „Jsem Rút, tvá služebnice. Rozprostři nad svou služebnici křídlo svého pláště, vždyť jsi zastánce (Anochi Rut amatecha u-farasta *chenafecha 'al-amatcha ki goel atta*, „plášť“ ek. doplňuje).““** Bóaz jí požehná a přijme ji. Zároveň ji však upozorní: **v.12 „Ano, jsem vskutku váš zastánce. Je však ještě jiný zastánce, bližší příbuzný než já.“** Je tedy nutné nejprve zjistit, zda se žen nechce ujmout tento druhý muž. Rút se ráno vrátí k Naomi a vše jí vypráví. Naomi ji nabádá k trpělivosti: záležitost se brzy vyřeší.

Rabíni říkají: Naomi i Rút si Boazovu laskavost vyložily jako jeho zvažování, zda se s Rút má oženit či nikoliv. Počkaly, až bude po sklizni a on nebude mít pracovní starosti. Navíc bude dostatečně bohatý, aby se znovu oženil. I když byl starý – a takové manželství neslibovalo mnoho pozemských rozkoší – nebeská odměna za manželství se spravedlivým mužem by Rút jistě neminula: měla by spravedlivé děti. Naomi ve své promluvě opět mluví o ek. „**odpočinutí**“ (hebr. *manoach*, „útočiště, spočinutí“, viz. Rút 1:9). Podle Zohar Chadaš slovo označuje „manželství“: Duch prvního manžela našel útočiště v těle vdovy a dokud se ta znovu neprovdá, setrvá tam. Naominy rady znamenají: „**Umyj se**“ – očisti se od své modloslužby, ponoř se do *mikwe* (rabínský koncept rituální očištné lázně), neboť skončilo tříměsíční čekací období konvertity. „**...potři se mastí**“ – potři se svými dobrými skutky a spravedlivým chováním. „**...přehod' si plášť**“ – šlo o slavnostní šabatový oděv. Odtud Rav Chanina odvodil: Člověk by měl mít dvojí oblečení, jedno na všední den a druhé na šabat. Tak JT Pea 8:6.⁷

Bóaz se najedl, napil, dle rabínů také odrecitoval požehnání po jídle a přidal zvláštní modlitbu, děkující Bohu za vyslyšení prosb a ukončení hladomoru. Byl šťastný (hebr.dosl. „dobrého srdce“, ek. „**dobré myslí**“), protože studoval Tóru. Přítomnost krásné, čisté, svátečně oděné ženy byla pro něho velikým pokušením, ale on své pudy ovládl a neudělal nic nemravného. Stejný výraz „byl dobrého srdce“ (hebr. *jitav libbo*, angl. „*his heart was merry*“) je použit o Achašveróšovi (Ester 1:10), ale ten nařídil, aby byla přivedena královna a svlékla se před hosty. Takový je rozdíl mezi spravedlivým a hříšníkem.

V.8 „...a vidí – v nohách mu leží žena (we-hinne išša).“ Vstal o půlnoci, aby opět studoval – a vyděsil se. Mohl ji proklít, ale Bůh vložil do jeho srdce požehnání. Myslel si, že je to démon, a tak chtěl křičet, ale ona ho uklidnila. Raši: Dotkl se její hlavy a uvědomil si, že je to žena. Ibn Ezra: Zaseptala: Neboj se! A on poznal ženský hlas. Nebo rozlišil její ženské tvary ve světle Měsíce? Jak málo slov je řečeno, a jak veliké muselo být Bóazovo zděšení! Za normálních okolností by ji proklel za nevhodný čin. Ale její upřímnost a předurčení Naomi přiměli Boží Prozřetelnost, aby vyvolala v Bóazovi soucit s Rút. A tak jí požehnal. Je to další ze zázraků v židovských dějinách, které se přihodily o půlnoci: proto král David říká „**Vstávám o půlnoci, abych ti vzdal chválu za tvé spravedlivé soudy.**“ (Ž 119:62)

⁷ Naominy rady jsou velice zajímavé – velice ženské, smyslné, svůdnické. Rabíni se zmíněnými výklady snaží tento charakter oslabit. Zajímavé je rabínské zdůraznění, že Rút to vše dělá, protože jde o posvátnou příležitost obměkčení zastánce a jeho podnícení k právním krokům, nikoliv o svádění! Tak hluboký je v myslích rabínů rozštěp mezi mimomanželskou sexualitou a posvátností. Rútiny úmysly jsou však čisté, tj. nechce s mužem hrát mocenské hry, ponížít ho, obelstít. Místo – humno – přímo vybízí k posvátné sexualitě: ve starověkých kulturách (i v evropských pohanských kulturách) bylo pole či humno místem posvátné sexuality, jejímž cílem bylo zvýšit plodnost Země. Bohatá úroda znamenala život lidí. (Srovnej Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, str.216: „Humno... Ve staroorientálních zemědělských kulturách rovněž místo náboženských rituálů... plodnostní rituál je možné tušit za Rut 3.“) O léčení rozštěpu mezi sexualitou a spiritualitou viz. např. Nancy Qualls-Corbett, „Posvátná prostitutka“. Viz. také dále feministické komentáře.

Zajímavé je také použití sloves „rachac, sach, sam simla/lavaš“, „umýt, natřít olejem, obléknout sváteční roucho“ ve smyslu ozdobení krásné ženy: stejná slovesa použita v Ezechieli 16:9, kde totéž říká ústy proroka Hospodin krásné dívce – Jeruzalému. Nejprve ji takto učiní svůdnou – a potom jí za její smyslůst vulgárně spílá a tvrdě potrestá. Tento paradox je typický pro přístup mužů k ženské kráse a sexualitě v patriarchálním judaismu i křesťanství: klíčovými slovy jsou zde „strach“ a „kontrola“.

A co Rút míní „křídly“? Křídla jsou symbolem manželství – ptáci se navzájem přikrývají křídly, když se spojují. Rút tím říká: Vezmi si mne za manželku řádným svatebním obřadem. Tak Iggeret Šmuel. Bóaz jí svojí odpovědí říká: Projevila jsi oddanost, neboť si chceš vzít starého muže místo mladého. Z toho je vidět, že toužíš po naplnění osudu svého manžela – zplodit mu potomka (a ne po svém vlastním uspokojení). Rav Šmuel ben Izák řekl: Žena obvykle dává přednost chudému mladíkovi před bohatým starcem.

Branou, ve které se má rozhodnout o dalším osudu Rút a o jejím zastánci, je brána Sanhedrinu – Velkého shromáždění. Jak to pronesl, v tu chvíli Bóaz pochopil, proč právě nedávno (tj. před příchodem Rút) bylo přijato halachické rozhodnutí, že do společenství Izraele nesmí vstoupit Moabita, ale Moabitka vstoupit může.

Když se Rút vrátí k Naomi, ta se jí zeptá ek. „**S jakou přicházíš, má dcero?**“ Ale hebr. *mi atta bitti*, tj. dosl. „Kdo jsi, má dcero?“ Znamená to: Jaký máš statut? Jsi stále panna, nebo už vdaná žena? Odpověděla: Panna. A řekla, co všechno pro ni ten muž udělal.⁸

V kapitole 4 se řeší právní situace kolem Naomi, Rút a Naomina majetku – dílu pole po Elimelechovi. **V.1** říká: „**Bóaz vystoupil k bráně a posadil se tam. Tu šel kolem zastávce (we-hinne ha-goel 'over), o němž Bóaz mluvil. Vybídl ho: „Človče, zastav se a posad' se tu.“**“ Rabíni se diví: Co je to za náhodu, že jde zrovna okolo (hebr *hinne* – neočekávaná, překvapivá událost)? To způsobil Bůh. Bóaz hrál svoji roli, Rút hrála svoji roli, Naomi hrála svoji roli, a tak si Svätý Budiž Požehnaný řekl: „Já také musím hrát svoji roli.“ A poslal toho muže, aby Bóaz nečekal.

Bóaz vybírá deset mužů ze starších a s nimi záležitost řeší. K tomu Ketubbot 7b: Pouze deset starších může potvrdit halachu, že jde o ŽENU Moabitku, a tudíž se může stát součástí Izraele. Záležitost se vyřeší k uspokojení všech: Muž se nechce provdat za Rút, a proto se vzdá svého podílu po Elimelechovi. Vše připadne Bóazovi. Ten říká: **v.10 „Koupí jsem získal za manželku i moabskou Rút, ženu Machlónovu, abych zachoval jméno zemřelého v jeho dědictví. Tak nebude vyhlazeno jméno zemřelého z kruhu jeho bratří ani z brány jeho rodiště. Jste toho dnes svědky.“** Všechn lid, který byl v bráně, i starší odpověděli: „**Jsmo svědky. Kéž dá Hospodin, aby žena, která přichází do tvého domu, byla jako Ráchel a Lea, které obě zbudovaly dům izraelský. Počínej si zdatně v Efratě a zachovej jméno v Betlémě. Nechť je tvůj dům skrze potomstvo, které ti dá Hospodin z této dívky, jako dům Peresa, jehož Tamar porodila Judovi.**“

Raši říká: I když přítomní pocházeli z kmene Juda – a to byl syn Ley – shodli se na tom, že Ráchel byla v domě důležitější (*'aqara* – „kořen, podstata domu“), a proto ji jmenují první. Sára a Rebeka nebyly zmíněny, protože každá z nich měla jednoho hříšného syna – Jišmaele a Ezaua. Stejně jako Ráchel a Lea, i Rút opustila svůj domov a přilnula k Bohu a spravedlivému manželovi. A stejně jako Ráchel a Lea, které měly hříšného otce, i Rút pocházela z nedobrych rodičů. Je také zmíněna Tamar: totiž proto, aby uklidnili Bóazovo svědomí. I když okolnosti sňatku nebyly obvyklé, on není vinen žádným přestupkem.⁹

V.13 „I vzal si Bóaz Rút a stala se jeho ženou. Vešel k ní a Hospodin jí dopřál, že otěhotněla a porodila syna.“ Rambam: Nešlo o normální levirátní manželství. Podle Písma

⁸ Jde-li o právní statut, správně by měla být Rút „almana“, nezajištěná vdova. Fyzickou pannou jistě nebyla, když byla deset let vdaná. Rabíni tak naznačují, že se jí Naomi decentně táže, co se na humnu dělo. To podporuje naši interpretaci svůdnického úmyslu obou žen. Navíc jde o příklad rabínské interpretace sexuálního styku jako jedné z forem uzavření manželství.

⁹ Jiný výklad je přímější: „(Naomi) vlastně Rút doporučila, aby Bóaze svedla, tak jako to před mnoha generacemi učinila Tamar s Boazovým předkem Judou (viz. 1M38)...(Přesto) Rútina oddanost Tóře – zemi Tóry a zákonům Tóry, milosrdenství Tóry a její skromnosti – katapultuje tuto konvertitku do středu dění židovské věčnosti.“ Rabbi Shlomo Riskin. „Sidry na tento měsíc“, Roš Chodeš 6/2005, str.4. Podobně kladně je hodnocen skutek Tamar – obě ženy se svým činem spojily sexualitu a spiritualitu. Slovy Ann Belford Ulanov, Rút je zahalena stejně jako Tamar, a obě evokují posvátnou prostitutku.

nebylo potřeba uzavřít obřad levirátního manželství, neboť ona je již jeho manželkou: bylo to určeno v nebi. Jalqut Šim'oni a Šlomo Alqabec: Protože ve **verši 13** chybí, že syna porodila „Boazovi“, jak je obvyklé v bibl. textu, a navíc až do konce knihy již není Bóaz zmíněn, znamená to, že po naplnění sňatku ještě téže noci zemřel. Bůh způsobil, že počala okamžitě, ačkoliv se svým prvním manželem nepočala po deset let, i když byl mladý. Číselná hodnota slova „těhotenství“ „herajon“ je 271: Proto rabíni říkají, že délka těhotenství ženy je 271 dní. Tak Nidda 38b.

Ženy se shromáždí kolem Naomi a žehnají jí, jako kdyby ona byla matkou dítěte: **v.17 „Sousedky mu daly jméno. Řekly: „Noemi se narodil syn.“, a pojmenovaly ho Obéd. To je otec Jišaje, otce Davidova.**“ Rabíni říkají: Zastáncem Naomi se nyní stalo narozené dítě. Jeho duše je duší Naomina syna Machlóna, proto se může říci, že je to vlastně po duchovní stránce její syn. Stal se zázrak a ona ho mohla kojit, tak jako kdysi před lety svého syna. Kniha končí rodokmenem počínajícím Támariným a Judovým synem Peresem a končícím králem Davidem.

Než přistoupíme k feministickým interpretacím, připomeňme ještě (již zmíněnou) interpretaci otázky, nad kterou si rabíni lámou hlavu: Proč je součástí rodokmenu krále Davida, z něhož má vzejít Mesiáš, žena ze zakázaného, nepřátelského národa? (Připomeňme, že podle bibl.mytologie Moabitě pocházejí z incestního spojení Lota a jedné z jeho dcer, tj. ze zakázaného, opovrženého spojení.) „Mesiáš musí pocházet ze směsi se zlem (*sitra achara*), neboť by měl být schopný překonat moc zla. A člověk může překonat jen to, co je uvnitř něho.“¹⁰

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Alice Laffey¹¹ poukazuje na skutečnost, že navzdory patriarchálním omezením ženy projeví velikou odvahu. Rút je dáno požehnání přirovnávající ji k Ráchel, Lee a Támar, což není v bibl. textu obvyklé. Po narození Rútina syna ženy Naomi řeknou: **4:13 „Ta je pro tebe lepší než sedm synů.“** (Míněna Rút.) Sedm je symbolické číslo – číslo celistvosti. „V ústech těch žen je pozměněné vědomí, výzva předpokladům patriarchální kultury. A (toto vědomí) je založeno na ženské zkušenosti.“¹²

Rozsáhle se příběhu Rút věnuje **Phyllis Trible**.¹³ Prochází postupně knihou, pracuje s hebrejským textem a upozorňuje na zajímavé pasáže, které originálně vykládá. Na začátku je Naomi popsána jako „jeho (tj. Elimelechova) manželka“, jejich synové jako „jeho synové“. Postupně ale muži umírají a Naomi stojí sama – tím se dostává do popředí příběhu. Takové pozornosti by se jí jako „pouhé“ manželce a matce nedostalo. Posílá snachy do „**domu své matky**“. (Viz. 1M24:28). To je nezvyklé v patriarchální kultuře. O Rútině náklonnosti k Naomi se tu hovoří jako o „přilnutí“ (sloveso „*davaq*“ v kmeni *qal*), což je obrat používaný pro lásku muže a ženy (1M2:24). Stejně jako muž opustí otce a matku a přilne ke své ženě, tak opustila Rút svého otce a matku a přilnula k Naomi. „Jedna žena si vybrala druhou ženu ve světě, kde život závisí na mužích.“¹⁴ Když se Naomi vrátí do rodného města, říká ženám: **1:21 „Ani mlea halachti we-reqam hešivani Adonaj...“**, dosl. „Plná jsem šla a prázdnou mne vrátil Hospodin.“ (ek. oslabuje toto silné tělesné vyjádření českým obratem „**Odcházela jsem s plnou náručí...**“) Plnost je synonymem života, prázdnota synonymem smrti, a Bůh je původcem této smrti. Tím, že ženy přicházejí zpět v době sklizně, vstupují do období plnosti a

¹⁰ „Encyclopaedia Judaica“, heslo „David“, str. 1318-1338.

¹¹ Alice Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str. 205-210.

¹² Tam, str. 210. Výraz „Ženská zkušenost“ (women's experience) je jedním z metodologických východisek feministické teologie.

¹³ Phyllis Trible, „God and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology“, str. 166-199

¹⁴ Tam, str. 173.

mohou ho využít i k obrácení svého životního cyklu od prázdnoty k naplnění. Naomi se probudí z pasivity a dá Rút ženskou radu. Ta se jí řídí. Je dobře, že vše zahalila tma, a je tak zachováno tajemství, co se na humnu vlastně stalo. Rút jedná stejně odvážně jako dívka z „Písně písní“, která se v noci vydá do ulic hledat svého milého, a jestliže ho najde, chce si ho přivést domů, aby se s ním mohla milovat. Konečně se vše rozhoduje ve shromáždění v bráně. Jde o čistě mužský svět, kde se řeší obchodní a právní záležitosti. Muži zde také rozhodují o budoucnosti žen. Jde o protiklad žen ve městě, které se shlukly kolem přichozích (na konci 1.kapitoly) a které se radovaly na konci příběhu při narození syna: jde o dva neslučitelné kolektivy, dva světy.

Svůj příspěvek Tribble uzavírá: Naomi a Rút činí svá vlastní rozhodnutí, samy utvářejí své osudy. „Jako celek tato lidská komedie navrhuje teologickou interpretaci feminismu: ženy pracují na své vlastní spáse se strachem a chvěním, neboť je to Bůh, kdo v nich pracuje. Naomi působí jako most mezi tradicí a inovací. Rút a ženy z Betléma představují vzor pro radikalitu. Všechny společně jsou ženy v určité kultuře, proti této kultuře a měnící tuto kulturu.... Tato výzva je dědictvím víry až dodnes pro všechny, kdo naslouchají příběhům žen v mužském světě.“¹⁵

Ann Belford Ulanov hovoří o Rút jako o jedné z Ježíšových pramatek zmiňovaných v rodokmenu z **Matoušova evangelia 1: 2-17**.¹⁶ Rút je vedle Rachab a Tamar další cizinkou, která se stala součástí lidu Izraele. Interpretuje ji pomocí jungiánské psychologie jako představitelku původního přírodního vědomí, které je proměňováno a proměňuje, a stává se novým stupněm vědomí. Doslova Belford říká: „Moáb je tedy země s náboženstvím bohyní, jež se realizuje v bezuzdné sexuální vášni, v štědrosi přírody, jež dává potravu lidskému životu, a v protimaskulinitě, jež usmrtí tři muže, kteří tam přijdou. ...Rút do své nové hebrejské víry vnáší onen cizorodý prvek protichůdného řádu, který před ní přinesly už její sestry-pramatky. U Tamar to byla posvátná prostitute, sloužící Judovu domu a rodové linii Davida a Ježíše, u Rachab zrada ve službách víry, u Rút je to protichůdný řád iniciativní ženy v mužském světě.“¹⁷ Rút přichází „bez útěchy božského povolání či slibu. Má oporu jen v lásce a věrnosti, které cítí k jiné ženě....Přináší s sebou z Východu protichůdný řád ženské odvahy prosadit se v mužském světě z lásky k jiné ženě.“¹⁸ „Noemi je nyní neplodná, její synové i manžel jsou mrtví. Její stížnost poukazuje na utrpení žen v době, kdy dochází k velkému posunu v tvořivém principu, jak jej představují přírodní náboženství a jak jahvistická víra. V přírodních náboženstvích se tvořivý princip nachází v zemi, těle, přírodě, sexualitě, ženě. Muž je nezbytný, ale pomocný oplodňující falus ve službách ženy, která rodí nový život. V hebrejské víře spočívá tvořivý princip v příkazujícím slovu, rozkazu samotného Jahveho. Ke stvoření dochází skrze ducha, ne tělo. Tento text a jiné, jak zdůrazňuje Kluger, vyjadřují, že počáteční dopad tohoto posunu na ženy je hluboce znepokojivý – představuje neplodnost.“¹⁹ „...femininno, které představuje Noemi – raněné patriarchátem, žrpklé a zneplodněné – je vykoupěno femininnem, které představuje Rút – zcela otevřeným až dolů ke svým vášnivým zemitým kořenům, a až nahoru přes osobní lásku k jiné ženě, k nejoddanějšímu citu vůči duchu představovanému Noeminým Bohem. Je to uvědomělé femininno v plné tělesnosti i duchovnosti. Rút v sobě spojuje sex a ducha jako Tamar, ale v pokročilejším smyslu, ne jen kvůli mateřství, ale pro rozkvet duchovnosti a sexuality spolu

¹⁵ Tam, str.196.

¹⁶ Ann Belford Ulanov, „Pramatky Ježíše Krista“, str.49-67.

¹⁷ Tam, str.53. Zdůraznila T.D.

¹⁸ Tam, str.54.

¹⁹ Tam, str.55. Cituje z: H.Yechezkel Kluger, „Ruth: A Contribution to the Development of the Feminine in the Old Testament“, Spring 1957 (The Analytical Psychology Club of New York).

s mateřstvím, právě v tomto pořadí.“²⁰ Naomi a Rút se pouští do „nehorázné troufalé hry“. Rút zahálí sama sebe, stejně tak noc zahálí, co se doopravdy stalo. Mohla se stát posvátnou prostitutkou. „Nic však textu nevnučujeme, když tvrdíme, že Rút je v duchovním i duševním smyslu panenská. Její oddanost Noemi i Noeminu Bohu je trvalá a čistá, přestože Rút neobdržela žádné povolání zvenčí, nedostala žádné božské zjevení, které by ji vedlo...Rút s vášnivou oddaností ví, komu patří a co je dobré a správné. Je duševně a duchovně nedotčená. Nemůže být pošpiněna, zneužita ani proniknuta lidskými zákony a obyčejí.“²¹ Belford dále připomíná, že promluva Rút (1:16-17) je součástí svatebního slibu snoubenců – muže a ženy. I když jde zcela neobvykle o slova snachy své tchyni, jsou krásným vyjádřením skutečné, hluboké lásky – lásky, která se „vzpírá logice a zdravému rozumu“. V dalších interpretacích Belford Ulanov pracuje s jungiánským pojetím incestu (jak Rút coby Moabitka, tak Bóaz – potomek Támar a Judy pocházeli z incestního spojení²²) a s pojetím stínu („nejbližší příbuzný“ jako stínová složka Bóaze, která „couvá před přijetím a reintegrací dříve potlačeného femininního prvku“.) Závěrečná slova její podnětné studie jsou citací Midraše Rabba Rut: „Vpravdě vykupuje nás všechny, protože z ní vycházejí králové a proroci a „všechna dobrota a všechny útechy, které Svätý budiž Požehmán, udělí Šalomounovi.“ (midraš). V Rút poznáváme velkou pravdu, že jeden každý jsme duchovně i duševně hybnou silou vzájemné záchrany.“²³

Postavou Rút se zabývá také **Ilana Pardes**.²⁴ Všimá si především požehnání 4:11 „**Kéž dá Hospodin, aby žena...byla jako Ráchel a Lea.**“ Výklad týkající se těchto dvou pramatek jsme zmiňovali již v kapitole 3 v části o Ráchel a Lee. Co Rút s těmito pramatkami spojuje? Je zde téma neplodnosti (manželé Orpy a Rút umírají, aniž manželky porodí děti) a je zde téma možné ženské rivality: snacha a tchyně je velmi výbušným vztahem, neboť matka bývá první láskou svého syna, on ji musí opustit a odejít ke své manželce. Nepřátelství a žárlivost se však (na rozdíl od pramatek) nekoná: Rút k Naomi PŘILNE (*davqa*) a projevuje jí MILOSRDENSTVÍ (*chesed*). V Knize Rút jsou spojeny dva zákony: zákon vykoupení (3M25:25ad.) a zákon levirátního manželství (5M25:5-10). Noemi by sama mohla uzavřít levirátní manželství s Bóazem- není ještě tak stará, ale místo toho dává svůdnické rady Rút. Ta by si mohla najít mladší muže, ale ví, že když si vybere Bóaze, ten ochrání i Naomi („rozprostře svá křídla...“). Naomin rod tak nezanikne: **verš 4:17 „...Noemi se narodil syn“** je naprosto neobvyklý v bibl.kontextu. Bývá řečeno, že se syn narodil OTCI. Jméno dítěti dá společenství betlémských žen! Naomi si uvědomí, že boží milost k ní přichází skrze lidské milosrdenství. A Rút se z vykořeněné cizinky (*nochrifja*) stává prababičkou krále Izraele.

SHRNUTÍ:

Knih Rút je tradičně považována za „milou“, téměř idylickou knihu. Ve skutečnosti v sobě skrývá veliký potenciál: ať už jde o rabíny vyzdvihoanou odvahu opustit vlastní zemi, rodiče a náboženství, nebo o feministickými komentátorkami vyzdvihoanou odvahu nepřijímat svůj osud trpně a odevzdaně, nýbrž jednat - Rút je pozoruhodnou postavou. Její odvaha vyvěrá ze zakořenění a důvěry: vlastností, ze kterých se rodí skutečná, hrdá, zralá a hluboká láska. O

²⁰ Tam, str.56. Zdůraznila T.D. Odtržení žen od jejich vlastní sexuality spojené se zemí, přírodou a tělem abstraktním Bohem patriarchátu a jeho mužským řádem je feministickými kritičkami považováno za hlavní problém dědictví v životech žen židokřesťanské kultury.

²¹ Tam, str.59. O archetypu panny, který nemá s fyzickým panenstvím ženy nic společného, budeme hovořit ve III.části.

²² Více k tomuto tématu Athalya Brenner, „On Incest“, o Rút a Bóazovi str.117, in: „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, ed. Athalya Brenner, Sheffield Academic Press 1994.

²³ Tam, str.67.

²⁴ Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach“, kap. „The Book of Ruth: Idyllic Revisionism“, str.98 – 117.

tyto vlastnosti bylo mnoho žen žijících v patriarchální společnosti (vyznávající Božství mužského rodu a znevažující tělo a přírodu) připraveno a dnes se k nim bolestně, pomalu vrací. Rút jim může být příkladem – archetypem odvážné, aktivní, iniciativní, a přitom stále „ženské“ ženy.

18. ESTER

ÚVOD:

Ester je oblíbenou hrdinkou rabínů. V židovské tradici má mimořádné místo. Přestože se stala ženou neobřezaného cizince, bylo tomu tak proto, aby zachránila lid Izraele – Židy. Feministické komentáře naopak upozorňují na její poddajnost, přizpůsobivost a zneužívání ženské přitažlivosti. Velice populární a oceňovanou hrdinkou je však Vašti, královna, která se odmítla podřídit vůli opilého manžela a předvádět se jeho mužské společnosti.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Král Achašveroš „uspořádal hodokvas pro všechny své velmože a služebníky“ (v.3, hebr. „*’asa mište le-chol-saraw wa-’avadaw*“, dosl. „hostinu, kde se pije“). **V.10-12a: „Sedmého dne, když se král rozjařil vínem, nařídil Mehúmanovi, Bizetovi, Charbónovi...sedmi dvořanům, obsluhujícím krále Achašveróše, aby před něho přivedli královnu Vašti s královskou korunou. Chtěl národům a velmožům ukázat její krásu, byla totiž půvabného vzhledu. Ale královna Vašti se zdráhala (*wa-temaen*) přijít, jak jí vzkázal král po dvořanech.“** Král se rozzlobil a obrátil se na své rádce o radu, co má dělat se vzpurnou královnou. „**Tu řekl Memúkan před králem a velmoži: „Královna Vašti se provinila nejen proti králi, ale i proti všem velmožům a proti všem národům, které žijí ve všech krajinách krále Achašveróše. Zpráva o královnině činu se donese jistě ke všem ženám a uvede jejich manžely v jejich očích v nevážnost, až se bude říkat:“**Král Achašveroš nařídil, aby před něho přivedli královnu Vašti, a ona nepřišla!“**Ještě dnes stejně odpovědí kněžny perské a médské, až uslyší o královnině činu, všem královským velmožům a bude z toho příliš nevážnosti a mrzutosti...“** (v.16-18). Poté králi doporučí, aby Vašti zapudil a učinil královnou jinou dívku. „**Až se vyhláška, kterou král vydá, rozhlásí po celém jeho království – a to je obrovské - , všechny ženy budou prokazovat úctu svým manželům od největšího až po nejmenšího. Králi i velmožům se ten návrh zalíbil a král učinil podle slov Memúkanových. Poslal dopisy do všech královských krajin, všude do všech krajin jejich písmem a všude do všech národů v jejich jazyku, aby každý muž vládl ve svém domě a aby mluvil řečí svého lidu.“** (v.20-22)****

Raši k veršům říká:¹ „Bylo to o šabat. A „**Vašti se zdráhala...**“: Naši rabíni řekli, že proto, že se na ní objevilo malomocenství, aby se vzepřela a byla zabita, protože vysvlékala dcery Jisraele do naha a nutila je k práci o šábesu, tak o ní bylo nařízeno, že bude vysvléčena donaha o šábesu. A rozhněval se, protože mu poslala potupnou odpověď.“² „**Zpráva se donese ke všem ženám...**“: Totiž to, že potupila krále, je výzvou všem ženám, aby též ony potupily své manžele. A kněžny Parasu a Madaje učiní všem knížatům krále tu samou věc. A bude v této věci mnoho potupy a hněvu. A král vydá „**královské nařízení**“ (hebr. *dvar malchut*, dosl.“slovo království“): Královské nařízení o pomstě, protože ji přikázal zabít. A bude mezi nimi platit zákon, že takto bude zákonem a právem pro každou ženu, jež pohaní

¹ Zdroj komentáře Rašiho: Rabi Jicchak Seifert, www.mogen.org/1_3_1.php Seifert však uvádí Rašiho komentář pouze k prvním dvěma kapitolám. Ponechávám jeho český překlad beze změny, včetně gramatických a stylistických chyb.

² Tento komentář je ilustrativní. Rabíni zcela bezdůvodně Vašti odsuzují, jenom aby vyzdvihli Ester. Navíc je v pozadí opět myšlenka, že vše bylo Boží řízení: tj. Bůh způsobil, že byla raněna malomocenstvím, proto se odmítla odhalit (jako cizince by jí to jinak nedělalo problém...) a uvolnila tím místo královně pro Ester.

svého manžela. (Vašti nepřišla), a proto byla zabita. (A muž) aby donutil svou ženu se naučit jeho jazyk pakliže pochází z jiné jazykové skupiny.“³

(Co se dále stalo s Vašti? Nevíme. Z příběhu se ztrácí.)

Bylo rozhodnuto, že budou vyhledány „**dívky, panny půvabného vzhledu**“(*ne'arot betulot tovoť mar'e*). „**Ta dívka, která se králi zalíbí, stane se královnou místo Vašti.**“ (2:4 , hebr.*timloch*, dosl. „bude vládnout jako královna“).

Nyní se příběh stáčí k Ester. Je řečeno, že na hradě v Šúšanu byl jeden žid (malé písmeno) jménem Modechaj (ek. Mordokaj) z kmene Benjamín, přestěhovaný za babylónského zajetí, a s ním tam žila jeho sestřenice, sirotek, Hadasa neboli Estera (*Hadassa hi Ester*). **V.7 „Byla to dívka krásné postavy a půvabného vzhledu“**(*jafat-toar we-tovot mar'e*). Ester byla po vyhlášení královského ediktu také vzata do hradu. Oblíbil si ji Hegaj, strážce žen. „**Ester neoznámila nic o svém lidu a o svém původu, protože jí Mordokaj přikázal, aby to neoznamovala.**“ (2:10) Mordechaj za ní denně přicházel na nádvoří ženského domu. Dívka byla připravována předstoupit před krále, „**očišťována**“ (*tamruqim*), mazána vonnými mastmi...Zajímavý je popis toho, co se s těmito dívkami dělo: „**Na každou dívku přicházela řada, aby vešla ke králi Achašveróšovi, po uplynutí dvanácti měsíců, podle zákona pro ženy. Tak dlouho totiž trvaly přípravy: šest měsíců mazání myrhovým olejem a šest měsíců balzámy s ostatní náležitou ženskou péčí. Pak vcházela dívka ke králi. Vše, oč si řekla, jí bylo dáno, když měla z ženského domu vejít do domu králova. Za večera vešla a za jitra se vracela do druhého ženského domu pod dohled královského kleštěnce Šaašgaze, strážce ženin. Ke králi už nevešla, ledaže by si ji král oblíbil, pak byla zavolána jmenovitě.**“ (v.12-14)

Potom přišla řada na Ester . **2:17 „Král si Esteru zamiloval nade všechny panny**(*wa-jeehav ha-melech et-Ester mikkol-ha-našim wa-tissa-chen wa-chesed lefanaw mikkol-ha-betulot*). **Na hlavu jí vložil královskou korunu a ustanovil ji královnou místo Vašti.**“

Ve verši 20 je znovu zopakováno, že „**Ester dosud nic neoznámila o svém původu a o svém lidu, jak jí Mordokaj přikázal.**(*Ejn Ester maggedet moladtah we-et-'ammah*.) **Rídila se jeho slovy, jako když byla u něho a on ji vychovával.**“

Raši ke druhé kapitole říká: „Achašveróš si vzpomněl na Vašti (v.1): Vzpomněl si na její krásu a posmutněl. A ustanovil dohlážitěle (v.3), protože každý jednotlivý úředník zná pěkné ženy, které jsou v jeho zemi.(!) A „**poskytne se jim náležitá péče**“ (hebr. *we-naton tamruqehen*, dosl. „dá se jim jejich očišťování“, slovo nejasné) znamená: To jsou věci, které čistí jako *moreq*/myje (v horké vodě) a *šoteffumývá* vonný olej a různé druhy látek a koření, jež očišťují a zjemňují kůži. A v.7 „...**ji Mordokaj přijal za dceru**“: Naši rabíni vyložili (nikoliv *le-bat*, „za dceru“, ale) *le-bajit*, dosl. „za dům“, tj. za ženu.(!)⁴ (A Ester získala přízeň v očích Hegaje, strážce žen, který) popohnal a uspišil její balzámy více než ostatním (hebr. *wa-jevahel et-tamruqeha*, ek. „**Neprodleně jí poskytl náležitou péči...**“).“ A proč Ester nic neoznámila o svém původu? „Aby si řekli, že je z nevážené rodiny a pustili ji, protože pakliže by věděli, že je z rodiny krále Šaula, tak by si ji ponechali. (A Mordechaj), to je jeden ze dvou spravedlivých, jimž bylo dáno znamení spásy, David a Mordechaj. David, jak je řečeno (Šmuel I 17) „Těž lva, těž medvěda ubil tvůj služebník“, řekl si, tato věc se mi udála pouze proto, abych se na to spolehl, abych s tímto bojoval. A též Mordechaj si řekl, že této

³ Pasáže o tom, že král MUSEL vydat nařízení, aby si ženy vážily svých mužů, jsou velice zajímavé. Jako by si muži byli vědomi, že daný stav nadvlády mužů není přirozený, že plodí hněv a nahrává vzpouře, proto nastupuje ještě větší represe. Bez ohledu na případnou historicitu text vypovídá o určitém sociálním klimatu a povědomí.

⁴ Tak BT Megilla 13a: „Al-tiqri „le-vať“, ella „le-vaťit“.“ (Nečťi „za dceru“, ale „za dům“.) Tamtéž se zdůrazňuje, že to vše podstoupila, ač byla vdaná, protože byla prorokyně a spravedlivá žena. Viz. dále.

spravedlivé se událo to, že byla vzata do Achašveróšova lože pouze proto, že v budoucnu povstane spasit Jisrael, proto se vracel zjistit, co s ní bude nakonec.“

Ester byla ke králi Achašveróšovi vzata **desátého měsíce (v.16)**: „V čase zimy, kdy si tělo vychutnává tělo. Svatý, buď požehnan on, uchystal onen chladný čas, aby si ji oblíbil.(!)...Na její počest dal (zemím) úlevy z daní, jež na nich spočívaly. A poslal jim dary. A to všechno proto, aby ji svedl, že možná poví svůj původ....“

Když potom došlo ke spiknutí dvou králových dvořanů, Mordechaj je vyslechl a vzkázal po Ester králi, že je ohrožen. Viníci byli pověšeni. „A tato věc se stala známou Mordechajovi. Protože si tyto věci vyprávěli před ním v tarském jazyku a nevěděli, že Mordechaj zná sedmdesát jazyků, jelikož patřil mezi sedící v sanhedrinu.(!)“

Ve třetí kapitole se píše o závrtné kariéře Hamanově. Stal se královým nejbližším dvořanem. Všichni se mu klaněli, Mordechaj se mu však neklaněl.**3:5-6 „Když si Haman všiml, že Mordokaj před ním nekleká a že se neklaní, byl pln rozhořčení. Bylo mu však příliš málo vztáhnout ruku na Mordokaje samotného, protože mu oznámili, z jakého lidu pochází. Proto Haman usiloval vyhladit v celém Achašvérošově království všechny židy, lid Mordokajův.“** (To je zajímavé – hněv , osobní zášť a uražená pýcha v pozadí genocidy národa...) Ještě zajímavější je (stále aktuální) obvinění, které Haman vznesl před králem: **3:8 „Je tu jakýsi lid, roztroušený a oddělený mezi národy (mefuzar u-mefurad bejn ha-’ammim) po všech krajinách tvého království. Jejich zákony jsou odchylné od zákonů všech národů a zákony královskými se neřídí. Král z toho nemá žádný prospěch, když je trpí....“** A navede ho k vydání dekretu povolujícího vraždění a rabování Židů.

Ve čtvrté kapitole se Mordechaj dozvěděl, co se chystá , a vyzval Židy k pokání a půstu: **4:3 „A všude...konali židové veliké smuteční obřady s postem, pláčem a naříkáním (we-com u-vechi u-misped), mnohým se staly lůžkem žíněné roucho a popel.“**⁵ Mordechaj poslal po eunuchovi o všem zprávu Ester a vyzval ji, aby ve prospěch Židů prosila před králem. Ona mu odpověděla, že zákony jsou přísné – ona nemůže předstoupit před krále, aniž byla povolána: mohla by to zaplatit životem.⁶

Verše 13-14 ukazují to, co je známo z dějin celého Izraele: spjatost jedince s kolektivem, kolektivní osud, kterému nelze uniknout: „**Mordokaj však vzkázal Esteře: „Nedomnívej se, že v domě králově vyvázneš životem, jediná ze všech židů. Budeš-li v tuto chvíli skutečně mlčet, úleva a osvobození přijde židům odjinud, ale ty a dům tvého otce zahynete. Kdo ví, zda jsi nedosáhla královské hodnosti právě pro chvíli, jako je tato.“**“ (...u-mi-jode ’a im-le ’et kazot higga ’t la-malchut)⁷

Ester pochopila, že Mordechaj má pravdu. Poprosí, aby se za ni modlili, a vydá se ke králi. „**Mám-li zahynout, zahynu.**“ (**4:6, we-chašer ’avadti ’avadti**). Vydá se za králem a ten k ní vztáhne zlaté žezlo, tj. přijme ji. Ptá se, co si přeje. Ona pozve jeho i Hamana na hostinu. Haman mezitím přemýšlí, jak by osobně skoncoval s Mordechajem. Jeho žena Zereš (!) mu poradí, ať nechá Mordechaje pověsit na kůlu.

V šesté kapitole král před hostinou nemůže spát,proto si nechá přinést „Knihu letopisů památných událostí“ a nechá si předčítat. Tak je mu připomenut čin Mordechaje, kdy vyslechl

⁵ Zmínka o těchto smutečních rituálech je podle rabinů i biblistů jedinou zprávou o náboženských úkonech judaismu v knize Ester.

⁶ Skutečnost, že toto tvrzení neodpovídá historické realitě (viz.„The Jewish Encyclopedia“, heslo „Esther“str.232-237), má patrně zdůraznit odvahu Ester, nebezpečnost jejího činu, i sílu ženské krásy a svůdnosti, která zapůsobí na muže.

⁷ V tomto tvrzení je obsažena veliká moudrost. Jak můžeme vědět, k čemu slouží zdánlivě všední příhody našeho života? Může to být tak, že ve skutečnosti Božím záměrem je něco, co nám osobně připadá podružné a nedůležité. Nedokážeme mít nadhled, abychom viděli pletivo vzájemných vazeb a vlivů mezi lidmi a událostmi. (Skryté) Božství tento nadhled má: ač v knize Ester nejmenováno, o to více je za všemi ději. Viz. dále rabínské komentáře.

spiklence a poslal o tom po Ester zprávu. Král chce Mordechaje odměnit. Haman, aniž to tuší, navrhne pro svého soka poctu, kterou následně sám musí vykonat. Potupen a rozzloben se vrací domů a vypravuje své ženě Zereši a všem svým oblíbencům vše, co ho potkalo. I řekli mu jeho mudrci a jeho žena: **6:13 „Je-li Mordokaj, který je počátkem tvého pádu, původu židovského, nic proti němu nezmůžeš, ale podleheš mu.“**⁸

V sedmé kapitole přišli král s Hamanem na Esterinu hostinu. Tam se jí král postupně třikrát zeptá, co si přeje. **7:3 „Jestliže jsem získala tvou přízeň, králi, a uzná-li král za vhodné, nechť je mi na mou prosbu darován můj život a na mou žádost můj lid...“** Ester zinscenuje situaci, kdy to vypadá, že jí chce Haman (sexuálně) napadnout. Haman je zavržen a pověšen. Král nemohl Hamanův dekret zrušit, ale...**8:11-12: „Král dal židům všude po všech městech právo, aby se shromáždili a postavili na obranu svých životů, aby vyhladili, povraždili a zahubili všechnu válečnou moc národa a krajiny těch, kteří by je napadli, i s dětmi a ženami, a kořist po nich aby si vzali jako lup, a to v jedinému dni ve všech krajinách krále Achašveróše, třináctého dne dvanáctého měsíce, to je měsíce adaru.“** Později byla na výslovnou Esterinu žádost lhůta prodloužena na dva dny. ...**v.17b „A mnozí z národů země se připojovali k židům (mitjahadim), neboť na ně padl strach z židů.“** Následuje popis masakru. **9:5 „Židé pobili všechny své nepřátele: bili je mečem a pobíjeli, až do vyhubení. Naložili s těmi, kdo je nenáviděli, jak se jim zlíbilo.“** Nakonec je Mordochaj ustanoven na místo Hamanovo a v dopise Židům ukládá, aby slavili svátek purim 15.adaru každý rok.⁹

Mezi apokryfními knihami (které křesťanská římskokatolická církev pojala do své Bible jako knihy deuterokanonické) jsou i **PŘÍDAVKY K ESTER**.¹⁰ Vyjmenujme pouze názvy jednotlivých odstavců, u pasáží o Ester doplníme zajímavé verše, které korespondují s rabínskými výklady:

Mordokajův sen

Králův výnos proti židům

Modlitba Mordokajova

Modlitba Esterina :v.17u **„Znáš všechny věci a víš, že jsem nenáviděla slávu svévolníků a že si ošklivím lože neobřezaných i každého cizince.Ty znáš mou tíseň, že si ošklivím znamení své vznešenosti, které nosím na hlavě, když se musím ukázat, ošklivím si je jako nečistý cár hadru a nenosím je ve dnech klidu. Tvá služebnice nejedla z Hamanova stolu, nepřispívala jsem k lesku královny hostiny, ani jsme nepila víno úliteb...“**

Esterina prosba za lid :Když Ester přijde neohlášena před krále, král se hněvá, ale **v.1e-1f „Tu Bůh změnil králova ducha k mírnosti, král se opanoval, sestoupil z trůnu, uchopil ji do náruče, dokud se nevzchopila, a domlouval jí pokojnými slovy: Co je ti, Ester? Já jsem**

⁸ Jedním z rysů antisemitismu je přesvědčení, že Židé jsou velice mocní, „tahají za nitky světa“ a není dobré si je rozhněvat, když už je nejde zničit. Kniha Ester je s ohledem na antisemitismus a šoa velice aktuální: na polí obvinění nemuseli nacističtí ideologové vymýšlet nic nového. Viz. Nechama Leibowitz , „Sidra na tento měsíc“, Roš Chodeš 11/52, str.4-5. (Rozebírá zde verš 1M27:38 a dává ho do souvislosti s událostmi v knize Ester.)

⁹ Čtenář se neubrání jistému morálnímu zmatku: (preventivní) vraždění je v textu chápáno jako správná a spravedlivá věc. Navíc sama Ester, žena, se zasazuje o jeho prodloužení. Připomeňme dvě skutečnosti: 1. mj.právě kvůli tomuto morálně problematickému vyznění byla Ester mezi třemi knihami, jež rabíni nechtěli přijmout do kánonu (dále Píseň písní a Kohelet), neboť „může vzbudit nenávisť vůči Židům“. 2. Pseudepigraf **„Třetí kniha makabejská“** má v podstatě podobný účel i námět: má vysvětlit, proč alexandrijský Židé slaví svátek jako výročí zázračného záchránění. Není tam ovšem pomsta Židů, tj. záchrana se obejde bez odvetného vraždění. Alternativa existuje. Viz. „Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy.“ Uspořádal ThDr. Zdeněk Soušek. Vyšehrad Praha 1999, str.15-33.

¹⁰ „Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona včetně deuterokanonických knih.“ ČBS 1993, str.887-890. Datování je „sporné“, stejně jako datování knihy Ester (2.st.př.n.l.?). Zatímco kniha, resp. „svitek“ Ester (Megillat Ester) je psán hebrejsky, přídatky jsou psány řecky. Jak praví úvod k ek.překlada: „Stručnější text knihy Ester (v hebrejské podobě) byl v řecké verzi rozšířen o přídatky, jež měly knize dodat duchovnější ráz.“

tvůj bratr, buď dobré mysli, nezemřeš! Naše nařízení je jen pro obecný lid. Pojd' ke mně!“

Nový králův výnos : v.12p „My jsme však shledali, že židé, vydaní tím trojnásobným zlosynem k zničení, nejsou zločinci, ale spravují se nejspravedlivějšími zákony, jsou totiž syny nejvyššího a největšího živého Boha, který uvedl nám i našim předkům naše království v nejkrásněji uspořádaný řád.“

Výklad Mordokajova snu

Dovětek

Komentáře k Ester uvádí „**Ceena u-reena**“.¹¹ Z těchto komentářů vybíráme:

„Ve skutečnosti Achašveróšův trůn (*kise malchuto*, 1:2) patřil Šalomounovi. Udělal ho Chíram, král Týru, a byl ozdoben zlatem, zvířecími šoškami, měl několik stupňů, a vše na něm mělo nějaký symbolický význam. Nebuchadnesar po dobytí Chrámu trůn odvezl, přestože ho zvířata napadla. Když Babylónii dobyl Alexandr Veliký, odvezl ho do Egypta. Antiochův syn Anifonus ho přenesl do Persie Korešovi. ...

Královna Vašti udělala hostinu pro ženy v paláci. Chtěla jim ukázat bohatství krále. „Kde král spí? Kde jí?“, ptaly se ženy, a ona jim to ukazovala, protože ženy jsou velmi zvědavé. Hodující králové se začali hádat, které ženy jsou nejkrásnější. Král Achašveroš chtěl všem dokázat, že nejkrásnější jsou ženy z Babylónie: Vašti byla totiž dcerou Beltšasara a vnučkou Nebúkadnesara.¹² Když přišla k mužům do hodovní síně a slyšela, co jí král přikazuje, odmítla a namyšleně pravila: Já jsem Vašti, dcera králů Babylónie. Kdyby se můj otec opil s tisícem mužů, nikdy by ho víno nedonutilo říkat tak pošetilé věci. Král se rozzuřil a poslechl radu Memúkana, což byl Daniel. Byl totiž „*muchan*“ (hebr. „připravený“) Hospodinem sloužit jako nástroj pádu Vašti. (!) Když ale král vystřízlivěl, uvědomil si, že udělal chybu. Odsoudil rádce k smrti, neboť ho – opilého – ponoukali ke hněvu, místo aby ho utišili. Vzpomněl si na Vašti a uvědomil si, že byla nevinná.(!) „Toto vše bylo zinscenováno Bohem, neboť On chtěl zničit potomky Nebúkadnesara.““

Zajímavá je promluva Zereš 5:1 - projevuje v ní vyjímečnou znalost židovské mytologie:

„...Nemůžeš Mordechaje spálit ohněm, neboť jeho otec Abraham a také Chananja, Mišael a Azarja byli zachráněni z ohnivě pece, zatímco ti, kdo je tam hodili, byli spáleni. Nemůžeš ho zabít mečem, neboť jeho otec Izák byl zachráněn před nožem. Nemůžeš ho utopit, protože Moše Rabenu a všechen Izrael byli v Rudém moři zachráněni před utopením. Nemůžeš ho hodit lvům, protože prorok Daniel byl před nimi zachráněn. Nemůžeš ho ukamenovat, protože král David zabil Pelištejce Goliáše kamenem. Není způsob, jak zabít Mordechaje, kromě postavení šibenic vysokých padesát loktů, neboť jeho předci tomuto způsobu smrti nikdy nečelili. Jdi ke králi zítra ráno a žádej ho, aby přikázal pověsit Mordechaje.“ Rada Hamana potěšila. Postavil šibenice - ale pro sebe!“

Nyní uvedme **rabínské komentáře** k postavě a příběhu Ester. Vyčerpávajícím způsobem je shrnula **Leila Leah Bronner**.¹³

¹¹ „The Weekly Midrash. Vol. I.Tze'nah ure'nah.“, str.527-558. Komentáře vycházejí z Druhého Targumu (Targum šeni).

¹² Tuto interpretaci cituje Daniel Boyarin pro vysvětlení slova „tiflut“ jako „smyslnost, neřest“: „Rabi Aibo řekl: Israel se vykupuje tím, že když jedí a pijí a jsou veselí, žehnají Bohu a zpívají chvalořečení. Ale když národy světa jedí a pijí, zabývají se neřestnými věcmi (tiflut): Jeden řekl, že médké ženy jsou krásné, druhý řekl, že perské ženy jsou krásné. A ten pošetilec (Achašveroš) jim řekl: Nádoba, kterou používám (!), není ani médká, ani perská, ale babylónská! Přejete si ji vidět? Řekli mu: Ano, ale pouze pod podmínkou, že bude nahá.“ Tak Ester Rabba 3:13. Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, str.171.

¹³ Leila Leah Bronner, „Esther Revisited: An Aggadic Approach“, str.176-197, in: „A Feminist Companion to Esther. Judith and Susanna“, edited by Athalya Brenner. Sheffield Academic Press 1995. Prameny, ze kterých Bronner čerpá, jsou tyto: BT Megilla, targumim. Ester Rabba 1 (pouze 1.a 2.kap.), Ester Rabba 2 (kap. 3-8),

Etymologie jmen:

Ester měla dvě jména, což je neobvyklé. Podle rabínů byla osobností mnoha tváří (*multifaceted personality*). BT Megilla 13a: „Je zvána Hadasa a je zvána Ester. Učí se: Ester bylo její pravé jméno. Proč byla potom zvána Hadasa? Protože tak jsou nazváni spravedliví – totiž jsou „myrty“ (*hadas*), jak je řečeno (**Zacharjáš 1:8**) „**V noci jsem viděl, hle muž sedí na ryzáku, stojí mezi myrtovím v hlubině...**“ Rabi Juda řekl: Hadasa bylo její pravé jméno. Proč byla potom zvána Ester? Protože skryla (*masteret*) pravdu o sobě, jak je řečeno: „**Ester dosud nic neoznámila o svém původu a o svém lidu.**“ (2:20) Rabi Nechemja řekl: Hadasa bylo její jméno. Proč byla zvána Ester? Všichni lidé ji tak nazývali podle Ištar (planety Venuše). Ben Azzai řekl: Ester nebyla ani příliš vysoká, ani příliš malá, byla střední postavy - jako myrta. Rabi Jošua ben Korcha řekl: Ester byla zelenká jako myrta, ale nadána velikým šarmem.“ Paním Acherim 63: „Tak jako *hadas* krásně voní, tak byly její činy dobré. Tato vůně se šíří stejně jako její dobré skutky. Jako myrta neuschne v létě ani v zimě, tak spravedliví mají podíl v tomto i budoucím světě. A její dobré skutky pokračovaly, ať byla mladá nebo stará. **Izajáš 55:13** „**Místo trní vyroste cypřiš, místo plevele vzejde myrta.**“ To je znamení, že Ester byla předurčena vládnout místo Vašti.

BT Chulin 139b odkazuje na **5M31:18** „**A já onoho dne skryji nadobro svou tvář...**“ (*we-anochi haster astir panaj ...*). Midraš Tehilim 22: „**Světlo Izraele**“ (**Izajáš 10:17**) – to je Ester, která zasvítla Izraeli jako světlo rozbřesku. Zůstala skryta, až zasvítla Izraeli. Ona a Mordechaj byli světly Židům, ale temnotou národům. Jmenovala se Hadasa, protože sladce voněla Židům, ale hořce chutnala národům. Jak je řečeno „**Židům vzešlo světlo...**“ (**Ester 8:16**).

Esterina krása:

Abba Gurion 18: Ziskala přízeň každého, kdo se s ní setkal. Každý se s ní chtěl seznámit, protože lidé tušili, že se díky své vyjímečné kráse stane královnou. BT Megilla 15a: Byla jednou ze čtyř nejkrásnějších žen všech dob spolu se Sárrou, Rachab a Abigajil. Tam 15b: Tři strážní andělé jí pomáhali, když šla nepoznána ke králi. Jeden držel její hlavu vztyčenou, druhý jí přidával půvab, třetí způsobil, že král vztyčil žezlo, aby ji přijal.¹⁴

Esterina sexualita:

BT Megilla 15b: Cestou k Achašverošovi recitovala **Žalm 22** („**Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?**“ V tomto žalmu je také obrat „*ajelet ha-šachar*“, ek. „(Podle) Laně za ranních červánků“. Proč je Ester přirovnávána k lani? Aby ti bylo řečeno, že tak jako laň má úzkou vagínu a je žádoucí pro svého partnera pokaždé stejně jako poprvé, tak byla Ester drahá králi Achašverošovi pokaždé jako poprvé.“¹⁵ Tam 13a: V **Ester 2:14** je řečeno „...**za večera vešla a za jitra se vracela**“. To znamená, že dokonce i špatný cizinec jako Achašveroš nevykonával své manželské povinnosti ve dne, ale v noci, budiž mu to připočteno k dobru.¹⁶

BT Joma 29a: Proč byla Ester přirovnána k rozbřesku? Aby ti bylo řečeno, že za rozbřesku vrcholí a končí noc, a tak i příběh Ester je vrcholem všech biblických zázraků.

midraše Panim Acherim, Abba Gurion, Aggadat Ester, Leqach Tov le-Ester, Jalqut Šim'oni, Midraš Acher. Zmínky také v Midraš Tehillim. Josippon, Pirkei de-rabii Eliezer.

¹⁴ Tj. i sám Bůh jí přidával krásu. Nabízí se otázka, zda je krása ženy skutečně jedinou její zbraní? Rozhodně se jí tak mnohé ženy naučily chápat. Viz. také Belford Ulanov o kráse (kap. 15) jako projevu transcendentna, tj. samotného Božství, ve hmotném světě.

¹⁵ Stejně porovnání rabíni vyslovují v BT Joma 29a a BT Eruvin 54b mezi slovy Tóry a laní (aby ukázali, že studium Tóry je „ věčně přitažlivé a mladistvé.“)

¹⁶ Většinový rabínský názor byl, že sexualita za bílého dne je hříšná. Viz. např. Daniel Boyarin, „Carnal Israel“.

Obecně největším problémem pro rabíny bylo, jak si Ester mohla vzít neobřezaného cizince. (Viz. výše Přířadvky k Ester 4:17u.) Aggadat Ester 11:9 se ptá: Proč se Ester raději nezabila?¹⁷ BT Sanhedrin 74a-b: Ester učinila veřejný přestupek, když přijala královské rozhodnutí. Ale ona byla pasívním, nikoliv aktivním účastníkem (dosl. „pouze ležela jako půda, která je obdělávána“, rabínský termín „*Ester qarqa'olam hajta*“). Navíc král to nečinil, aby způsobil násilí jejímu vyznání, ale pro své vlastní potěšení, takže nemusela zemřít.

Targum: Mordechaj ji prý schoval, ale její krása už byla poslům známá. Když ji nemohli najít, král vydal rozhodnutí: panna, která se bude skrývat, bude popravena. Proto ji Mordechaj pustil. Poslové ji odvedli násilím.

Mystická Sefer Zohar (Zohar III., 275b-267b. Tikkunei Zohar 20-21), známá přísně odmítavým postojem ke smíšeným sňatkům, popírá, že by Ester skutečně s Achašverošem žila v manželství. Místo ní Bůh seslal náhradní duchovní bytost (*šeda*, dosl. „démonka“), která vypadala stejně jako Ester. Reálná Ester tedy s Achašverošem nikdy neměla sexuální vztah.

Jak bylo řečeno výše v **Přířadvkách k Ester**, důraz rabíni kladli také na dodržování rituálně čisté stravy a dodržování šabatu. Podle targumu a BT Megilla 13a „nechtěla ochutnat víno paláce“, a proto dávala své dary cizím služebným. Ty jí za to zajišťovaly košer stravu. (Viz. David v jámě lvové, v cizím prostředí modloslužebníků.) Podle Pirkei de-rabbi Eliezer 50 sedával Mordechaj v bráně proto, aby kontroloval, zda služebné dávají Ester skutečně rituálně čisté potraviny. Prý také dodržovala šabat, protože měla sedm služebných a počítala dny týdne podle nich. BT Megilla 14a: „Naši rabíni učí: Čtyřicet osm proroků a sedm prorokynů prorokovalo Izraeli...Kdo byly tyto prorokyně? Sára, Mirjam, Debora, Chana, Abigajil, Chulda a Ester.“ Proč byla Ester zahrnuta mezi prorokyně? Jde o interpretaci verše **Ester 5:1** „**Třetího dne si Ester oblékla královské...**“ (ek. doplňuje „roucho“, hebr. *wa-tilbaš Ester malchut*, dosl. „království“). „Totiž oblékla si ducha svatosti (*ruach ha-qodeš*).“ Panim Acherim 71:5: Bůh oblékl Ester do nebeského království. Ester Rabba 9:1: Našla milost v očích krále – nejen Achašveroše, ale i Krále – Boha.¹⁸

Rabínská tradice nazývá Ester „vykupitelkou“ (masc. „*goel*“), což je pro ženu neobvyklé a ojedinělé. BT Baba Batra připisuje autorství knihy Ester mužům *Bejt ha-kneset ha-gdola*, Velkého shromáždění. BT Megilla 7a říká, že Ester poslala dopis rabínům a prosila je, aby její příběh zaznamenali. Oni odmítli s tím, že by vzbudil odpor a nenávisť proti Židům. Pak našli v Písmu verš **2M17:14** „...**Zapiš na památku do knihy...**“ o válce proti Amalekitům (rabínskou tradicí je Haman považován za Amalekitu). Proto nakonec souhlasili, aby byl příběh zapsán. Morální dilema se zabíjením perského lidu rabíni řeší tím, že oběti omezují pouze na potomky Amaleka - Amalekity, kteří byli Bohem předurčeni záhubě.

Shrnutím talmudických i midrašických komentářů je nově přeložené i okomentované vydání „**Megillat Ester**“.¹⁹ Odtud ocitujeme Midraš Šocher Tov 22:26 – jde o Esterinu modlitbu (a zmíněný **Žalm 22**) : „**Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?** Proč jsi změnil řád světa a řád židovských matek v můj nepospěch? Sára byla zajata faraonem na jednu noc a on i jeho dům byli potrestáni. Já jsem zde v náručí tohoto zlého muže po mnoho let a žádný zázrak mi nepomáhá. Židovské ženy mají dodržovat přikázání *chana* (*challa, nidda, hadlaqat nerot* –

¹⁷ Nucení k sexuálnímu přestupku (zde dle rabínů k cizoložství, pokud byla manželkou Mordechaje) je jedním ze čtyř případů, kdy je povolena sebevražda (*qidduš ha-Šem*).

¹⁸ Ester si oblékla roucho království, čímž získala statut Královny, a šla prosit krále za lid Izraele. Stejně tak si nebeská Královna – Šechina navlékla svůj statut Královny a prosí před Králem – Bohem za lid Izraele. Freema Gottlieb. „The Lamp of God“, str.65.

¹⁹ „Megillat Ester – Art Scroll Tanach Series. A Traditional Commentary on the Books of the Bible.“ Rabbis Nosson Scherman, Meir Zlotowitz. Mesora Publications, Ltd. 1996, Brooklyn, N.Y.

oddělování těsta chaly, menstruační čistota, zapalování šabatových svíci) a já je dodržuji dokonce i zde. Proč jsi mne opustil?*

V knize Ester je Bůh skryt, říkají rabíni. V textu chybějí boží Jména: „Zázrak Purimu se stal na konci babylónského exilu, v době, kdy Bůh byl nejskrytější.“ Rabíni tak naplňují rčení, že největší tma je před úsvitem: téma mlčení Boha a jeho odvrácené, „skryté“ tváře je velice židovské.²⁰

Ve skutečnosti je podle rabínů boží Přítomnost naznačena termínem „*malchut*“ – „království“. Král je veřejnou manifestací autority a vlády. Království je konečným stadiem boží Vůle – Jeho zjevením na zemi: totiž vyvrcholením dlouhého řetězu událostí, jejichž výsledkem je zjevení Boha. V knize Ester jméno není zmíněno, ale Bůh je v ní nejzjevnější.²¹ Rabíni dochází k názoru, že boží Jméno je obsaženo ve skryté podobě v akrostichu **Ester 5:4** „...*javo ha-melech we-haman ha-jom*“ (ek. „...**necht' král s Hamanem přijde dnes...**“), písmena složí tetragram, navíc věta obsahuje narážku „*ha-melech*“, „Král“. Interpretace rabi Bachji ben Ašer.) Zázraky Boha se stále dějí, ale nesmíme na ně spoléhat, neboť to narušuje víru. V modlitbě „*Šmone esre*“ je řečeno: „...*nissecha še-be chol jom immanu*“ („...tvé zázraky jsou každý den s námi“) – už sám život, sama existence je zázrakem. V tomto světě (hebr. *‘olam hazze*) je boží existence skryta (hebr. *illem*, stejný konsonantní kořen). Bůh je tichým, neviděným partnerem – tak tichým, že na Něho často zapomínáme. Měli bychom Boha hledat nikoliv v zázracích, ale v každodenních událostech.²²

Freema Gottlieb²³ srovnává Esterino statečné předstoupení před krále s činem Áronových synů Nádaba a Abihúa, kteří „...**Přinesli před Hospodina cizí oheň, jaký jim nepřikázal.**“ (**3M10:1**) Ester riskovala svůj život: kdyby nad ní král nevztáhl žezlo, byla by popravena. Dělal to ale nikoli ze svého sobeckého úmyslu, nýbrž pro dobro svého lidu. Naopak Áronovi synové chtěli ukojit svůj „duchovní hedonismus“ (*spiritual hedonism*) a zažít extázi splnutí svých duší s Božstvím. Protože jejich záměr nebyl čistý, Bůh – „Král“ se na ně rozzlobil a zahubil je. Naopak Ester byla zachráněna.

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Leila Lea Bronner²⁴ na závěr rabínských komentářů říká z feministického pohledu: Rabíni Ester přijali jako autoritativní postavu až nekriticky. Proč totéž neudělali s Deborahou? Jako soudkyně pro ně znamenala větší hrozbu: měla moc. Ester byla jako královna stejně stále pod kontrolou manžela. Navíc byla krásná a diplomatická, zatímco Debora byla příliš přímá a asertivní. „To je patrně důvod, proč se rabíni tak zabývají (Esterinou) fyzickou krásou: muž ovlivněný ženskou krásou je něco pochopitelného a přijatelného. Dvoji role, kterou hrála, totiž královská zachránkyně svého lidu a uctívá manželka, umožnila autorům midrašů na ni navršit chvalozpěvy....Pro rabíny je ženská pokora nejdůležitější ctností....Klasičtí rabíni cítili, že o židovství Ester není (v bibl.textu) mnoho řečeno, a proto jí agadickými metodami

²⁰ Viz. Elie Wiesel, „Příběhy o naději“. Portál Praha 2001, str.117-135. Ten také uvádí jinou interpretaci: „Ať je pohnutka (pomsty Židů vůči Peršanům) jakákoliv, zdá se, že právě pomsta by vysvětlovala nepřítomnost Boha v tomto příběhu. Jako by se Bůh chtěl od celé záležitosti distancovat: „S tím já nemám nic společného. Chtěli jste se mstít, budiž, za to však já odmítám nést odpovědnost!“ Dále např. Sholomo Riskin: „(Purim) symbolizuje zranitelnost světa před příchodem Mesiáše...jméno samotné Ester zní jako ozvěna skryté božské tváře ve světě, v němž chybí Boží zjevení.“ Riskin jako smysl knihy Ester a svátku Purim uvádí odpor proti totalitní moci (Mordechaje proti Hamanovi) a riskování života jedince pro záchranu kolektivu (Ester). „Sidra na tento měsíc“, Roš Chodeš 3/2003, str.4.

²¹ Paradoxně, prostřednictvím instituce království, krále a královny. Připomeňme interpretaci, že Achašverošův trůn byl ve skutečnosti trůnem Šalomouna, „Jedidji – miláčka Hospodinova“.

²² „Megillat Ester – ArtScroll Tanach Series...“, „Úvod“ str. 15-38.

²³ Freema Gottlieb, „The Lamp of God“, str.361.

²⁴ L.L.Bronner, „Esther Revisited: An Aggadic Approach“, str.176-197, in: „A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna“, edited by Athalya Brenner.

interpretace přidali židovské vlastnosti, které chtěli, aby měla. Změnili ji ve ctnostnou židovskou ženu, natolik zbožnou, že nemohla být nikdy kritizována pro nějaký nedostatek nebo přebytek. Tato rabínská transformace měla pomoci učinit biblickou knihu Ester přijatelnější a popularizovat židovský svátek Purim na její počest.“²⁵

Bronner se věnuje i postavám Vašti a Zereš: poukazuje na skutečnost, že rabínské komentáře schválně líčí Vašti v negativním světle, aby byla zdůrazněna zbožnost Ester. (Cituje Rašihovo komentáře, viz. výše). Byla zabita, protože by se stala vzorem (*a role model*) vzdorné manželky a ohrozila by nadvládu mužů v království (viz. Panim Acherim 61). Zereš je líčena jako partnerka ve zlých skutcích svého manžela. Podle midraše Panim Acherim 72 žili oba manželé promiskuitně, měli své milence, což je vlastnost, kterou midraše připisují modloslužebníkům. Nicméně je o ní i řečeno „Kdokoliv praví něco moudrého, i kdyby to nebyl Žid, je zván moudrý.“ (BT Megilla 16a, rabíni tak reagují na její slova **Ester 6:13** „...Je-li Mordokaj, který je počátkem tvého pádu, původu židovského, nic proti němu nezmůžeš, ale podleheš mu.“).

Alice Laffey²⁶ formuluje feministický názor, že skutečnou hrdinkou knihy je odvážná Vašti, která se vzepřela patriarchálním očekáváním být zábavou a objektem opilých mužů. O tom, jak tato ženská odvaha a síla ohrožovala patriarchální status quo a jaký muži měli strach, svědčí reakce velmožů a vydání nařízení. Ester se na rozdíl od Vašti plně podvoluje – jde o typ žen používajících svoji krásu a sex-appeal v mužském světě. Soustředí se na potěšení těch, kdo mají moc: Hegaje (hebr. Chagai, 2:15) a Achašveróše. Její přístup k moci je možný pouze skrze tyto muže. Zereš je přirovnána k Abigajil a Jezebel, dalším prozíravým biblickým manželkám. Je inteligentní, iniciativní, chytrá, ale její osud je svázán s osudem manžela, takže jí její kvality nepomohou. Laffey upozorňuje na důležitou skutečnost, že Kniha Ester a Kniha Rút jsou jediné biblické knihy, jejichž název je tvořen ženským jménem, a ženy jsou skutečně hlavními hrdinkami.

Postavou Ester se zabývá i **Alice Bach**.²⁷ Bach se nejprve zabývá vůněmi. Vůně – čich představují jeden z nejerotičtějších smyslů, zároveň jsou ale hluboce duchovní ve smyslu spojení s hmotnou existencí a její (božskou) podstatou. V **Ester 2:12** se dozvídáme, jak byly dívky připravovány pro onu jedinečnou noc s králem: „**Na každou dívku přicházela řada, aby vešla ke králi Achašveróšovi, po uplynutí dvanácti měsíců, podle zákona pro ženy. Tak dlouho totiž trvaly přípravy (jmej meruqehen): šest měsíců mazání myrhovým olejem (be-šemen ha-mor) a šest měsíců balzámy (ba-besamim) s ostatní náležitou ženskou péčí (u-ve-tamruqej ha-našim).**“ Žena je tu především předmětem mužovy touhy. „Můžeme si snadno představit mužskou fantazii snící o harému plném krásných dívek, které nemyslí na nic jiného, než jak muže potěšit. Co nám tyto projekce říkají o lidu a kultuře, která živí takové fantazie?“²⁸ Tradiční rabínské čtení považuje Ester za pozitivní postavu, ale střízlivě viděno jde spíše o ženu svůdnici, používající svoji krásu k dosažení svých cílů.²⁹ Ester je velmi

²⁵ Tam, str. 197.

²⁶ A. Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str. 213-217.

²⁷ Alice Bach, „Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative“, kap. 6 „Wine, women, and death“ str. 166-209.

²⁸ Tam, str. 179. Příběh je skutečně zvláštní kombinací příliš ženského a příliš mužského prvku, jak je to typické pro orientální kultury (nebo pro představy o nich). Ženský prvek zastupuje krása, příprava dívek pro muže, téměř erotické chvění, moc krásné ženy, panny na jednu noc. Mužský prvek představuje Achašveróš a jeho kruté edikty, Haman, agresivita a násilí, potřeba silné centrální moci k udržení říše. Mužský prvek vládne ženskému silou, nicméně „ženskými zbraněmi“ lze s muži manipulovat. Muži ženské klíčky neprohlédnou (viz. dále Haman a Achašveróš).

²⁹ Bach činí paralelu s Pandorou: ta byla také Athénou a Afroditou dlouho připravována, oblékána a líčena pro pokušení mužů.

podobná jiné židovské hrdince – totiž Juditě. Ester získala svoji moc pouze proto, že Vašti SKRYLA své tělo, Ester UKRÝVÁ své židovství, SKRÝVÁ své plány s Hamanem za zástěrku jídla a pití na slavnosti, SKRÝVÁ svoji touhu použít královu moc za své nádherné, svůdné šaty a uctivou mluvu, SKRÝVÁ své spojení s Mordechajem. „Podle mého názoru, to, co je opravdu v příběhu skryté, je mlčení o sexuální hře.“³⁰ Ester pochopila, že její moc pochází ze skutečnosti, že je předmětem žádostivého pohledu,³¹ a tuto moc zcela využila. Ale pro svedení si nezvolila ložnici, nýbrž hodovní síň. Spíše než své tělo používá jídlo, víno a podívanou. Hostina se tak stává skutečným místem ženské moci.³² Haman nevidí, co Ester skutečně zamýšlí: stejně tak její hru neprohlédne Achašveroš. Hrou jsou i její opakovaná slova „*Im macati chen be-’enech ha-melech...*“ (7:3a, dosl. „jestliže jsem našla milost v očích krále...“): čtenář samozřejmě ví, že přízeň získala. Součástí hry je i odložení svůdnosti a líčidel a role slabé bezbranné ženy: padá před králem na zem a pláče. „Víš, kdo drží žezlo.“ (Bach) V momentě, kdy získá politickou moc (podepisuje edikty a zlepšuje postavení Židů), už nevíme, co si obléká, jak se navoněla a kdo se na ni dívá. Stejně jako Batšeba, i Ester byla proměněna ze sexuálního objektu touhy v politickou postavu královny (Ester 9:29 ek. „...psala s židem Mordokajem ještě jednou, aby dodala váhy ustavující listině o púrimu“, hebr. „*et-kol-toqef le-qajem et igeret ha-purim...*“, Bach překládá „...*gave full written authority, confirming this second letter about Purim.*“) „Nakonec je popsána jako „mající plnou autoritu“, tj. moc srovnatelnou s mužem. Jako silná žena, která použila svoji krásu, aby zvítězila nad králem, jistě potěší ty ženské čtenářky, které se s ní identifikovaly. Tato aktivní role ženy, která mužům dokázala vrátit pohled, je pro ženy více žádoucí než pasivní přijetí její podoby objektu touhy.“³³

Příběhem Ester se zabývá také **Helena Zlotnick**.³⁴ Nejprve píše o manželství Achašveroše a Vašti. Muži a ženy jsou oddělení, mají vlastní slavnost, vlastní části budov/budovy, jejich vztah je vázán dvorním protokolem, vystupování na veřejnosti je předepsáno. O jejich osobním vztahu nevíme nic. V alkoholovém opojení chce král na veřejnosti překročit oddělující hranice i dvorní protokol. Odmítnutí Vašti je pochopitelné: v bibl. textu zůstává nevysvětleno. Muži odmítnutí INTERPRETUJÍ jako vzpouru proti manželské autoritě. Protože manželství krále a královny je modelovým manželstvím, je tímto odmítnutím ohrožen celý národ. „Způsob, jakým Achašveroš Vašti zapudí, odráží 5M24:1-2 (rozvod kvůli „*erwat davar*“, ek. „něčemu odpornému“) – (nejasný verš) dává možnost zapudit manželku prakticky

³⁰ Tam, str. 189.

³¹ Viz. Ester 2:4 ek. „Ta dívka, která se králi zalíbí...“, ale hebr. „*We-hana’ara ašer tivat be-’enej ha-melech...*“, tj. dosl. „dívka, která buďe dobrá v očích krále“.

³² Na jiném místě rozebírá Bach vztahy mezi jídlem a smrtí a zároveň mezi jídlem a sexualitou. Tento vztah byl formulován již na začátku Bible v příběhu Adama a Evy: již první žena nabídne muži nebezpečné jídlo, načež oba „poznají, že jsou nazí“. Krmení je jedna ze ženských prvotních kulturních rolí – je to zároveň klíč k jejich svůdnické moci. „Ten, kdo poskytuje potravu, se může změnit v toho, kdo nabízí smrt skrze tuto nabízenou potravu. Vyživující matka se stává vražedkyní... Tento paradox prostupuje všechny biblické příběhy žen – vražednic. Nepoužívají zbraně mužů, aby muže zabili, nýbrž mají moc díky obyčejným věcem dostupným všem ženám.“ Tam, str. 184. Tato tvrzení jsou psychologicky pravdivá: jídlo hraje v psychologii jedince, rodiny a vztahů obrovskou roli. Viz. např. Eve Jackson, „Jídlo a proměna: Symbolika jídla ve snech, pohádkách a mýtech“, Nakladatelství Tomáše Janečka 2004.

³³ Tam, str. 200. S tímto bodem feministické kritiky nesouhlasím. Žena, která použije „ženské zbraně“, aby získala mužskou moc, není příkladem hodným následování. Jak navíc vidíme v bibl. příběhu, projeví se typický rys těchto žen: pomstychtivost, agresivita, tvrdost. Ženy rozhořčené ze skutečnosti, že ženskými postupy (intuicí, něhou, soucitem, soucítěním, péčí, moudrostí těla, vyvažováním protikladů) v patriarchální hierarchii neuspějí, využijí skutečnosti, že mají lepší sociální inteligenci než muži, vstoupí do mužské hierarchie, přizpůsobí se jí a přijmou její pravidla. Často ale v zájmu zachování nabytého postavení potlačí a vytěsňují svoji ženskost. Takový přístup náš svět nevytléčí. Viz. např. Joan Borysenko, „Česta ženy k Bohu“, Dharmagaia 2006.

³⁴ Helena Zlotnick, „Dinah’s Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity“, kap. „From Esther to Aseneth: Marriage, Familial Stereotypes, and Domestic Felicity“, str. 76-91.

z jakékoliv příčiny.“ Na perském královském dvoře byl výběr nevěsty diktován politickými požadavky: často šlo o blízké příbuzné. (Vašti byla jistě vysoce postavená šlechtična, tím spíše zaráží její zapuzení.)

Požadavek ediktu 1:22 „...aby každý muž vládl ve svém domě a aby mluvil řečí svého lidu“ odráží dle Zlotnick slova Nechemjáše 13:23-24 „V oněch dnech jsem také viděl, že si židé brali ašdódské, amónské a moábské ženy. Jejich děti pak mluvily zpoloviny ašdódsky, ale nedovedly mluvit židovsky. Hovořily jazykem toho či onoho lidu.“

Dále se Zlotnick pozastavuje nad vztahem Ester a Mordechaje. Jestliže jsou pokrevně bratrancem a sestřenicí a adoptivně otcem a dcerou, je mj. úkolem Mordechaje najít Ester ženicha, což v podstatě činí – ale ženichem je cizinec. V knize nejsou připomínány zákony proti sňatkům s cizinci: židovství je chápáno jako etnická a geografická příslušnost (příslušnost ke kmeni Juda). „Ošemetný fakt smíšeného manželství redaktor obešel tím, že na Ester má stále zcela zásadní vliv Mordechaj, ač není jejím mužem.“ Ona ale nakonec po počáteční pasivitě a ovlivnitelnosti jedná samostatně.

Zlotnick se ještě pozastavuje nad slovesem „kavaš“³⁵ ve verši 7:8 „Když se král vracel ze zahrady u paláce do domu, kde popíjeli víno, padl Haman právě na pohovku (*we-Haman nofel al-ha-mitta*), na níž byla Ester. Tu se král rozkřikl: „To chceš dokonce u mne v domě učinit královně násilí?“ ...(*Ha-gam lichboš et ha-malka' immi ba-bajit ...*)

Termín je používán ve vojenském i sexuálním smyslu: Ester a Haman se dokonce nacházejí na posteli. Došlo k překročení manželského vlastnictví – napadením ženy/žen krále útočník usiluje o královu moc a postavení (viz. Davidův syn Avšalom a Davidovy ženy, pravděpodobně také Davidův syn Adónijáš žádající Šalamouna o Abišag, Davidovu poslední, leč platonickou ženu.) Královna je vlastnictvím svého manžela, patří k jeho statutu jako subjekt podporující jeho postavení.

Zajímavou interpretaci historického pozadí literární postavy královny Ester uvádí izraelská historička **Tal Ilan**.³⁶ Radí knihu do následujícího historického kontextu: Roku 76 př.n.l. na hasmonejský trůn dosedla Šlomecion, královna-vdova, jediná židovská královna v období Druhého Chrámu. Její postavení bylo velice nejisté a nebezpečné. Ve víru mocenských bojů mohla být zavražděna stejně jako kterýkoliv jiný následník, ale problémem nepochybně byl i fakt, že byla žena. Josefus Flavius se zamýšlí nad schopností ženy vládnout: podle něho je touha po moci a vládnutí protikladná k ženskému pohlaví („Starožitnosti“, 13.417, 13.430-1). Josefus byl ve svém názoru ovlivněn řeckými filosofy Aristotelem a Platonem, podle nichž ženy nejsou schopné vládnout, neboť to není jejich přirozenost.³⁷ Podle kolofonu v Septuagintě v závěru knihy Ester byl překlad do řečtiny pořízen v letech 77-76 př.n.l., tj. rok před smrtí Alexandra Jannaje, manžela Šlomecion, a její korunovací. Překlad vznikl v Jeruzalémě a potom byl převezen do egyptské židovské komunity. Jaký byl účel překladu a převozu? Tal Ilan se domnívá, že kniha Ester nevznikla o mnoho dříve než byla přeložena. Překlad a převoz do Egypta měl rozšířit a upevnit obraz židovské královny, obraz ženy, která může hrát ve společnosti pozitivní roli díky moci, kterou má. Podobnou úlohu má postava Judit: ta se ukáže být statečnější a aktivnější než vůdcové jejího města. Představuje tak ženu, která se chopí vedení v době národní krize, krachu (mužského) vůdcovství, tj. za vyjímečných

³⁵ A.Even Šošan. „Ha-millon he-chadaš“, str.522-523: kaf-bet-šin , kmen qal – 1.dobýt, obsadit a ovládnout, 2.donutit, ...4.utlačovat. ...6.skrýt, 7.napadnout ženu – znásilnit ji. U významu 7.uveden tento verš (Ester 7:8) i interpretace midraše Ester Rabba 7: „We-hajta meca'eqet: Adoni ha-melech, harej hu kevašani lefanecha“ („A křičela: Můj pane, králi, copak on mne může před tebou znásilnit?“) Jde již o interpretaci zesilující Hamanovy špatné záměry.

³⁶ Tal Ilan, „Integrating Women into Second Temple History“, kap. „And Who Knows Whether You Have not Come to Dominion for a Time Like This?“ (Esther 4:14): Esther, Judith and Susanna as Propaganda for Shelamzion's Queenship“, str.127-154, Hendrickson Publishers, Inc. 2001.

³⁷ Viz. Platón, „Ústava“, 455 d, Aristoteles, „Politika“, 1.1260a, 2.1260b, 5.1313b. Odkazuje Tal Ilan.

podmínek. Ve stejné situaci se ocitla historická Šlomcion: zcela změnila politiku svého manžela, aby zabránila občanské válce.

Ilan poté srovnává příběhy a postavy Ester, Judit a Zuzany (hebr. Šošana). Všechny tři jsou přirovnávány k Josefovi: představují „krásného, čestného, osamělého jedince, vykořeněného z domova, konfrontovaného s nepřáteli a obviněním, přesto ale posléze získá vliv na cizím královském dvoře.“ V Josefově příběhu není Boží zázrak: dostane se nahoru díky své odvaze, čestnosti a víře. Stejně tak tyto tři ženy. „Když hrdinky překonají svoji podřízenou pozici a odmítnou se podřít svým rolím v sexuální politice, napodobují tak Josefa, Spravedlivého. Boží zásah v jejich prospěch je nepatrný (v případě Ester skutečně nepatrný), ale umožní jejich úspěch a získání vyjímečného postavení, tak jako se to stalo Josefovi.“³⁸

K postavě Ester uvádí Ilan názory různých feministických komentátorek (Esther Fuchs, Rivkah Lubith, Susana Niditch) a dochází k závěru, že ze začátku je líčena záměrně jako žena poslušná a slabá, ovšem později zasáhne ve chvíli krize s odvahou, vtipem a šarmem, tj. dochází u ní k osobní přeměně. **Verš 4:14 „...Kdo ví, zda jsi nedosáhla královské hodnosti právě pro chvíli jako je tato...“** platí také o královně Šlomcion, jež se snažila uklidnit nebezpečnou politickou situaci v Izraeli. „Ester, Judit a Zuzana jsou příspěvky k teoretické debatě o přirozenosti žen a jejich schopnostech jako politických vůdkyň. Knihy nepropagují ženské vůdcovství otevřeně, ani nejsou příliš revoluční. Nicméně zpochybňují některé předpoklady své současnosti o „přirozenosti“, která říká, že by muž měl vládnout nad ženou.“³⁹

SHRNUTÍ:

Interpretace postavy Ester v tradičních rabínských komentářích a v nových feministických komentářích je značně odlišná. Zatímco rabíni doslova utvářejí kladnou podobu hrdinky tak, aby odpovídala věroučným požadavkům, feministické autorky vnímají střízlivě její postavení, reálné možnosti i způsob, jak s nimi nakládá.⁴⁰ Podobně radikálně odlišný pohled mají obě skupiny na postavu Vašti: rabíni ji odsuzují (podobně jako biblický text, který ji nechává zmizet hned na začátku příběhu), ženské komentátorky naopak vyzdvihují její nebyvalou odvalu, vlastní rozhodnutí, hrdost. Kniha Ester je po všech stránkách mezi biblickými knihami neobvyklá: není jistě náhodou, že má svoji vlastní formu svitku a významné místo v písařské tradici. Text čte o svátku Purim žena - paní domu, což je také vyjímečné.

³⁸ Tal Ilan, „Integrating Women...“, str.148.

³⁹ Tam, str.153.

⁴⁰ „Ester zosobňuje znovunastolení (reinstitution) patriarchálního řádu.“ Esther Fuchs, „Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative“. Cituje Tal Ilan, „Integrating Women into Second Temple History“, str.151.

19. PÍSEŇ PÍSNÍ

ÚVOD:

Píseň písní (hebr. *Šir ha-širim*) nepřestává své čtenáře udivovat: Jak je možné, že se tato krásná, něžná, vášnivá, smyslná, svobodomyšlná sbírka poezie ocitla v kánonu náboženských knih pojednávajících o přísném Bohu? Jedinou možností, jak Píseň písní přijmout, bylo pro rabíny vtisknout jí alegorickou podobu: ve skutečnosti nepopisuje vztah mezi dívkou a chlapcem, milou a milým, ale mezi lidem Izraele ve vyhnanství a Bohem. Milý a milá představují (dočasně) zapuzenou manželku a jejího stále milujícího božského Manžela. (Podobnou úpravou významů prošla Píseň také v křesťanských interpretacích, kde milý a milá představují Boha a Církev.) Feministické komentátorky však Písní a jejím hrdinům vrací doslovný význam a považují ji za oslavu lásky, sexuality a partnerství, nápravu biblického prokletí muže a ženy v Zahradě Eden.¹

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Vzhledem k tomu, že v židovské tradici je Píseň písní velice oblíbená a často komentovaná, je těžké zvolit klíč, jak stručněji přiblížit její výklady. Rabínské komentáře jsme čerpali z moderní antologie komentářů „*Shir haShirim. Song of Songs*“.² Z interpretací jsme vybrali ty pasáže, na kterých dobře vynikne úsilí rabínů dát fyzickému, smyslnému popisu duchovní výklad.

Podle židovské tradice je autorem Písně král Šalomoun – stejně jako knih Přísloví (*Mišlei Šlomo*) a Kazatele (*Kohelet*). Pro rabíny to znamená, že musí jeho osobnost upravit tak, aby se hodila k autorství těchto mudroslovných knih.³ Poukazují na to, že Bůh si nejprve vybral za vyvoleného krále Davida (**1Sam 13:14**), ale prorok Nátan později přinese nové proroctví (**2Sam 7:12-13**), ve kterém říká, že to nebude David, kdo postaví Hospodinu Chrám, nýbrž jeho syn. David totiž prolil příliš mnoho krve (**1Par 22:8**). Z těchto rozdílných biblických podání rabíni vyvozují psychologickou interpretaci: David bojoval své vnitřní boje proti svému zlému pudu, což se projevilo i ve vnějším světě jeho ustavičným válčením. Byl silnou individualitou, vášnivým mužem, hrdinou – a přitom se musel podřídit Bohu, být jeho nástrojem k vedení lidu a vybudování státu. Avšak Chrám již postavit nemohl, tak jako Mojžíš nemohl vstoupit do země Izraelské. Šalomoun, jehož jméno (hebr. *Šlomo*) rabíni interpretují jako „jeho mír“ (*šalom šelo*), už představuje muže vnitřně vyrovnaného, jehož zlý pud plní skutečně jen onu úlohu kvasu v těstě: má ho plně pod kontrolou. Proto také

¹ „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, str.307: „O vznik a původní smysl Písně se vede dlouhý spor.“ Jde o milostnou lyriku – sbírku svatebních písní z různých dob, některých až z 5.-3.st.přnl. „Někteří novodobí badatelé hledají původ Písně v liturgických textech tzv. „Královské svatby“ (posvátný sňatek, hieros gamos), která byla nepochybně součástí řady ritů vegetace a měla zajistit plodnost přírody i lidí.“ V Izraeli byla už při kanonizaci kolem roku 90 po Kr. chápána alegoricky jako vztah Hospodina k „dcerce izraelské“ čili k celku Izraele. (Autorem hesla Jan Heller, evangelický teolog).

„Bible...podle ekumenického vydání z r. 1985“, str.619: „Píseň je sbírkou „svatebních písní“ z různých dob. Některé pocházejí patrně z 5.-3.stol.př.Kr., kdežto jiné snad až z doby Šalomounovy. Ještě po její kanonizaci r.90 po Kr. byly o ní vedeny spory a bývala oblíbenou písní při různých nevázaných zábavách. Koncem 1.stol.po Kr. musel se jí proto rozhodným způsobem zastat rabbi Akiba, který později za Barkochbova povstání (r.135) zahynul mučednickou smrtí rukou Římanů. Od 5.stol.po Kr. je četba Písně doložena jako sváteční četba o židovských velikonocích.“

² „Shir haShirim. Song of Songs: an allegorical translation based upon Rashi with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.“ Commentary compiled by Rabbi Meir Zlotowitz. Allegorical Translation and Overview by Rabbi Nosson Scherman. Published by Mesorah Publications, Ltd. Brooklyn, N.Y. Copyright 1977-1996. Překlad se nevyhýbá přiznání těžkostí (častý obrat „The continuity of the verses is difficult and many interpretations are suggested by the commentators.“)

³ O vztahu rabínů k postavě Šalomouna v souvislosti s Písní více viz. Freema Gottlieb, „The Lamp of God. A Jewish Book of Light.“, str.52-57.

nepřítahuje vnější konflikty, nýbrž žije v harmonii („šalom“ jako koncept celistvosti, úplnosti, míru, mravní integrity). Byl klidný a moudrý. Mohl žít v přepychu s tisícem manželů, protože již dokázal žít s Bohem kdekoli a za jakýchkoli reálných materiálních podmínek. Podle tradice napsal Šalomoun Píseň písní v době postavení Chrámu, neboť tím došlo ke spojení horních a dolních sfér v jeden celek (spojení nebe a země, nebeského duchovního předobrazu a hmotné reality). Cílem stavby bylo přiblížit Boha lidu Izraele. Píseň má oslavovat vztah Boha a Izraele a je vyjádřením skutečnosti, že veškeré stvoření zpívá: každý v něm vydává svůj zvláštní, osobitý tón, který se slévá v harmonický celek hudby vesmíru. Tato hudba – harmonie stvoření – byla cílem Boha, ale bohužel lidská neschopnost slyšet a vnímat tuto hudbu (tj. lidská neschopnost vzhledu do podstaty stvoření) tuto dokonalost ruší a ničí. Tolik stručně rabínské interpretace v úvodu knihy.

Kap.1:1 ek. „Kéž políbí mě polibkem svých úst! Vždyť lepší je tvé laskání než víno.“ „*Jišša qeni mi-nešiqot pihu ki tovim dodecha mijajin*“ (dosl. „Nechť mne políbí (troškou) z polibků svých úst...“)

Polibek vyjadřuje lásku, blízkost, jde o fyzické ztělesnění emocionálního i duchovního pocitu. Překlad do angl. kopíruje Rašiho interpretaci: „*Communicate your innermost wisdom to me again in loving closeness, for Your friendship is dearer than all earthly delights.*“ („Bud' se mnou ve spojení⁴ prostřednictvím své nehlubší moudrosti opět v milující blízkosti, neboť tvé přátelství je dražší než všechna pozemská potěšení.“) Dívka/manželka – lid Izraele zde podle rabínů vzpomíná na dobu, kdy byla svému milému/manželovi blízko, totiž na dobu putování po poušti, kdy Bůh mluvil s Mojžíšem „*pe el pe, panim 'al panim*“ (ústý k ústům, tváří v tvář), a chce tento intimní vztah obnovit. Zároveň ale je tu vědomí, že se k Bohu nesmí přiblížit až moc blízko, neboť Boží přítomnost – Šechína je „*eš ochla hi*“: **5M4:24 „...neboť Hospodin, tvůj Bůh, je oheň šírající, Bůh žárlivě milující**“. Smrtelník nemůže unést plnou boží blízkost: nejvíce, co můžeme žádat je „*mi-nešiqot pihu*“, malý kousek Jeho blízkosti.⁵

„Vždyť lepší je tvé laskání než víno.“

Víno probouzí radost a radost je předpokladem k dosažení, obdržení *ruach ha-qodeš*, ducha svatosti. Proto víno někdy metaforicky odkazuje k duchovním vlastnostem. Navozuje tělesné potěšení. **Kohelet 2:3 „Usmyslil jsem si, že své tělo osvěžím vínem, ačkoli mé srdce tíhne k moudrosti.“** Malbim⁶: Víno zvyšuje schopnosti člověka, činí jeho přirozené city vřejtější a rozradostňuje jeho ducha. Ovšem nelze přehlédnout, že toto nadšení je umělé, protože je vyvolané fyzicky, tělesně. Je jako „*eš zara*“ („cizí oheň“, viz. **3M 10:1 „Áronovi synové Nádab a Abihú vzali každý svou kadidelnici, dali do ní oheň a na něj položili kadidlo. Přinesli před Hospodina cizí oheň, jaký jim nepřikázal.**“ – a byli potrestáni). S vínem radost pochází „zespoda“ a vystupuje z těla do duše. Proto je radost, kterou víno vytváří, profánní. Ale nadšení duše probuzené duchem svatosti a proroctvím – to je boží štěstí a radost svatosti, která sestoupila shora – boží oheň tryskající z duše do těla (nikoli tedy z těla do duše), až jsou fyzické překážky rozbity a podřízeny svatosti duše. Proto „*dodecha*“, „tvé

⁴ Lat. *communio* = „spojení“. Komunikace (v úzkém slova smyslu ústní, v širším slova smyslu tělesná) je spojením mezi lidmi. „Sexuologové tvrdí, že sexuální soužití páru je takové, jaká je jeho komunikace. Je smutné sledovat, jak mnohé dvojice spolu nevědomky, ale cíleně komunikují tak, aby se nespojily.“ PhDr. Helena Šalátová, „Skutečnost a klam ve sféře nejintimnější“. Regenerace 12/2006, str.62.

⁵ Ústa mají v bibl. textu bohatou symboliku. Bůh vkládá do úst proroka svá slova (Jer 1:9, 5M18:18), někdy dokonce v podobě žhoubícího uhlíku: tato slova pronesená k lidu nebudou příjemná. Nevěrná žena má nenasytná ústa: pojí, oře je a chce jíst více (analogie horních-dolních úst, viz. kap. 20 této práce „Přísloví“). Ústa symbolizují vchod a východ do světa těla, bránu komunikace – spojení (Rudiger Dahlke, „Nemoc jako symbol“).

⁶ Rabbi Meir Leibuš ben Jechiel Michel, 19.st. Volyň.

laskání“, totiž tvé duchovní přátelství, Bože, je vyšší, lepší než „víno“, fyzická stimulace vínem.⁷

Verš 3: „Příjemně voní tvé oleje...“

„Olej je dobrá pověst. Učenec je jako otevřená lahvička s olejem, jeho vůně, tj. učení, se šíří a činí duše radostnými. Olej, který léčí tělo a čistí tvář, to je učení Tóry.“

Verš 13: „Voničkou myrhy je pro mne můj milý, spočívá na mých prsou.“(hebr. *bejn šadaj jalin*, dosl. „mezi mými prsy leží“)

„Nadra symbolizují výživu. Šechína sídlí mezi dvěma skružemi Archy nebo mezi cheruby. Jiné interpretace: Jsou to učenci, kteří vyživují jiné tím, že je učí zákony Tóry. „Nadry“ jsou míněny dvě desky Zákona a Desatero – pět přikázání první strany desek odpovídá pěti přikázání druhé strany desek. Nebo je to symbol Krále a Velekněze: Král pečuje o fyzické potřeby lidu a Velekněz o duchovní potřeby.“⁸

Verš 15-16: „Jak jsi krásná, přítelkyně moje, jak jsi krásná, oči tvé jsou holubice. Jak jsi krásný, milý můj, jsi líbezný, a naše lůžko samá zeleň.“

„Bůh to říká Izraeli: stala ses krásnou, když jsi obdržela Tóru na hoře Sinaj⁹.“ Oči jsou považovány za jeden z nejdůležitějších orgánů člověka. Talmud říká: Slepý člověk je jako mrtvý. Pohled člověka je výrazem jeho charakteru. Raši: „Když jsou oči nevěsty obyčejné, znamená to, že si ji musíš dobře celou prohlédnout, ale když jsou její oči krásné, už se nemusíš dále dívat.“ „Oči generace“ (*‘enej ha-dor*), to byli členové Sanhedrinu, tj. učenci a vůdci: tak jako jsou činnosti těla kontrolovány očima, tak je Izrael řízen svými vůdci, učenci Tóry.

„Izrael odpovídá: Ne, jsi to ty, Bože, kdo je krásný, neboť jsi odpustil naše nepravosti a nechal jsi svoji Přítomnost - Šechínu sídlit mezi námi. Zelené lůžko je schrána a Chrám je spojením horní a dolní roviny, nebe a země, mužského a ženského prvku.“¹⁰

Kapitola 2, verš 1: ek. „Jsem kvítek šáronský, lilie v dolinách“ („*Ani chavaccelet ha-ššaron, šošanat ha-‘amaqim...*“) Uvádíme jako příklad těžkosti s překladem: většinou „lilie“, někdy „růže“, angl. *„lilly of the valley“* je konvalinka, ivrit „narcis“.¹¹

Zde uvedeme pro zajímavost komentář „**Ceena u-reena**“¹²: Midraš Šocher Tov píše, že naši Moudří učí: „Země řekla: Já, země, si jsem jista svým vlastnictvím, neboť všichni mrtví jsou ve mně skryti. Proto jsem Bohem velebena. V čase, kdy přijde Mesiáš a dojde ke vzkříšení mrtvých, se navrátím k Bohu. Potom se stanu čerstvou, zrovna vykvetlou, nádhernou růží a

⁷ Jde o hezkou psychologickou interpretaci drogy. Kdo s „cizím ohněm“ neumí zacházet, toho spálí. Kontrolované požití může ovšem vést k uvolnění, otevření se jinému světu, rozšíření vědomí, zmírnění ostražitosti a omezenosti rozumu (viz. používání drog např. jihoamerickými Indiány – ovšem velice přísně kontrolované).

Osobně nejsem nakloněna dělení na „vyšší“-duševní a „nižší“-tělesné pocity. Chápu, co tím rabíni myslí, ale hrozí zde nebezpečí „přeskakování“ těla a protěžování duše. Koneckonců, člověk má být zakořeněn ve hmotné seřře Malchut, jež energetická medicína ztotožňuje s l.-kořenovou čakrou: pokud ji člověk nemá v harmonii, jeho duchovnost není upevněna v realitě a odehrává se pouze na úrovni mysli a intelektu. (Caroline Myss, „Anatomie ducha“, zvl.str.90-97 a 121-149). Inspirativní je zde chápání kabaly: skutečnost jako hologram, tj. chápání nikoliv v pojmech „nahore – dole“, ale „světy uvnitř sebe“, „povrch – hloubka“, „pronikání do existujících vrstev“.

⁸ Jak bylo řečeno výše, judaismus i křesťanství protěžují měsíční aspekt nader (mateřství, výživa) a zavrhuji venusánský aspekt (svůdcovství, erotika). Ovšem Matka a Milenka jsou dvě archetypální podoby ženy, které k sobě patří. Důsledkem tohoto rozštěpu způsobeného puritánským náboženským pohledem je mj. i fakt, že ženská nadra jsou dnes nejhroženějším (a nejupravovanějším) orgánem ženského těla.

⁹ Tj. jde o duchovní krásu, řád.

¹⁰ O Šechíně se v interpretacích hovoří často. Rabíni poukazují na skutečnost, že Bůh sice poslal svoji milovanou manželku/národ do vyhnanství, ale s ní/ním poslal i svoji Přítomnost, která ji/ho ochraňuje (aram. Šechinta be-galuta, „Boží Přítomnost ve vyhnanství“).

¹¹ Tak A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.363. Zajímavá paralela: v řecké mytologii je narcis „květinou smrti“, po jejímž utržení je Persefoné znásilněna a unesena Hádem, bohem podsvětí, do jeho podzemní říše.

¹² „The Weekly Midrash. Vol.II. Tze'nah ure'nah.“ „Shir haShirim“, str.681-685, tento komentář na str.683.

budu recitovat požehnání, jak je řečeno (Iz 24:16) „...Od kraje země jsme slyšeli prozpěvovat: „Sláva spravedlivému!““

Izrael je také přirovnán k růži, která ač je obklopena trny, zůstává krásná.

2:5 „...neboť jsem nemocná láskou“ (hebr. *ki cholat ahava ani*, kral. „umdlévám milostí“)

Podle rabínů (Rambam, *Hilchot Tešuva* 10:3) je celá Píseň písní zhuštěna v tomto verši. Rozebírají, jaká je láska k Bohu: „Co je skutečná láska k Bohu? To je milovat Boha a být stále jím zaujat, tak jako člověk nemocný láskou, když jeho mysl není svobodná od vášně k určité ženě. Myšlení na ni naplňuje po celou dobu jeho srdce, když sedí i když stojí, když jí i pije. Láska k Bohu by měla být ještě intenzivnější: ti, kdo ho milují, by Jím měli být zcela pohlčeni, jak je řečeno „*be-chol levavcha u- ve chol nafšecha*“ (SM 6:5, jde o citaci z vyznání víry, „...budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem , celou svou duší a celou svou silou“).

O lásce k Bohu se hovoří ještě dále: **kap.7:7** „**Jak krásná, jak líbezná jsi, lásko, při hrách milostných...!**“ Rav Josef Albo (14./15.st.), *Sefer ha-Iqqarim*: „Šalomoun oslavuje lásku k Bohu, která dává radost a potěšení srdci. Význam verše je: O co vznešenější a líbeznější je láska k Bohu než jakákoliv jiná láska! V lásce mezi lidmi člověk nejprve cítí bolest, když nemůže získat objekt své lásky, potom ho postupně získává a cítí radost, ale když objekt své lásky získá celý, jeho touha opadne a zmizí. Je to proto, že jiného člověka lze získat, a to vzbuzuje únavu. Zatímco Boha nelze nikdy zcela získat. Člověk vždy pouze po troškách Boha dostihne, cítí radost a rozkoš, ale nikdy nemůže Boha dostihnout celého. Tato láska proto nikdy nepohasne, neboť její objekt je nekonečný, a člověk je stále horlivý, aby získal o trochu více. Čím cennější je objekt touhy, tím větší je potěšení z jeho získání. Skutečná láska je láska, kterou člověk dává milované bytosti pouze kvůli ní samé, bez jakéhokoliv účelu (rozumí se bez nároku na konečné získání, ovládnutí). Taková láska potrvá věčně, stejně jako Bůh.“¹³

Vracíme se ke **kapitole 2, verš 7** – refrén (opakuje se celkem čtyřikrát): „**Zapřísahám vás, jeruzalémské dcery...**“ Interpretace vyzdvihuje další „typické“ židovské téma: dobu trvání exilu. „Zapřísahám vás: nevzpouzejte se proti vládám, neuspěchávejte konec exilu, neodkrývejte svá tajemství jiným národům, nesnažte se z exilu vyjít silou, tj. předčasně, nikoliv v určený čas, kdy má přijít Mesiáš.“ Interpretaci doprovázejí mnohé rabínské výpočty dat a doby otroctví (to umožňuje gematrie). Zapřísahání je určeno „dcerám“ - lidu , masám, nikoliv vůdcům „pastýřům“ , ti moc dobře vědí, že vykoupení nesmí uspěchat a že nemají jednat proti vůli Boží.

2:9 „...Hle, právě stojí za naší zídou, nahlíží (*mašgiach*) do oken, dívá se mřížovím.“

Slova mají být řečena o Bohu. „Dokonce i když jsme zhřešili tolik, že jsme vztyčili zeď mezi Jím a námi, On stále za tou zdí stojí, soucitně se na nás dívá a pozoruje nás skrze otvory ve zdi, což jsou činy našich zbožných spravedlivých (tj. díky nim se ještě zcela nevzdálil).“

Metafory oken (*aruvot ha-ššamajim*, pobiblický obrat *chalonej raqia'*, „okna nebes“) jsou konceptem synonymickým k metafoře bran. Tj. místo, otvor, spojující nebe a zemi, kudy proudí boží milost či trest. Midraš *Gdulat Moše*: „Když Mojžíš vystoupil do nebes, bylo mu ukázáno mnoho oken v prvním nebi: okno modlitby a snažné prosby, okno nářku a radosti, hojnosti a nedostatku, bohatství a chudoby, války a míru, početí a porodu, silných přeháněk i jemných deštěků, hříchu a lítosti, života a smrti, nemoci a zdraví...“¹⁴ „Jiná interpretace : Bůh

¹³ Jde o pěknou psychologickou interpretaci lásky. Myslím ale, že tuto charakteristiku můžeme vztáhnout i na lásku mezi lidmi: skutečná láska je taková, kdy si milující uvědomí , že toho druhého nelze dosáhnout-ovládnout-držet, miluje ho pro něho samého, jaký je. nikoliv pro své sobecké cíle, ze strachu, z fyzické potřeby apod. Je to láska sama o sobě – pak už je bezpředmětné ji hodnotit, např. jako naplněnou či nenaplněnou. vymyká se hodnotícím kategoriím, překonává omezení času i prostoru.

¹⁴ Povšimněme si spojení protikladů v jednom okně. Interpretace respektuje hlubokou moudrost Jednoty protikladů.

stojí za zdmi synagog a studoven a hledí okny (*hašgacha* – „dohled“). Stále dohlíží – je připraven přiskočit na pomoc jako gazela. Dohlíží jak na celek, kolektiv, tak na jednotlivce.“ (*Hašgacha pratit – klalit*: koncept božího dohledu).¹⁵

2:14c: „...Jak lahodný je tvůj hlas! Jak půvabnou máš tvář!“ (hebr. *ki qolech 'arev u – mar'ech nawe*) „Midraš říká: Proč byly pramatky tak dlouho bezdětné? Protože Bůh rád naslouchal jejich hlasu pronášejícím modlitby. (!) Odtud je řečeno: „Jak lahodný je tvůj hlas! Jak půvabnou máš tvář!““

Z tohoto verše jsou odvozeny zákony v BT Berachot 24a známé jako „*qol be-išša erwa*“, dosl. „hlas ženy je (zapovězenou) hanbou“ (následně z kap.4:1- „**Jak jsi krásná, přítelkyně moje, ...vlasy tvé jsou jako stáda koz...**“ odvozeno „*se'ar be-išša erwa*“ „vlasy ženy jsou hanbou“: „hanbou“ ve významu „provokací svádějící muže k hříchu cizoložství“). Na základě těchto talmudických rozhodnutí bylo mužům halachou zakázáno recitovat vyznání víry (*Šema*) v přítomnosti vdané ženy s odkrytými vlasy, dále bylo mužům zakázáno naslouchat ženskému zpěvu a ve středověku bylo nakonec ženám zakázáno i mluvit na veřejnosti, tj. veřejně vystupovat.¹⁶

2:16: „Můj milý je můj a já jsem jeho“ (hebr. *Dodi li wa-ani lo...*)¹⁷

Verš vyjadřuje vyjimečnost vztahu Boha a Izraele: „On na mne má požadavky, které nemá na žádný jiný národ, např. přinést oběť pesachu, posvětit prvorozené, postavit svatostánek, obětovat zápalné oběti. A já se na oplátku nespolehám na nikoho jiného než na Něho. On je můj Bůh a já jsem Jeho národ, On je můj Otec a já jsem Jeho Syn, On je můj pastýř a já jsem Jeho stádo. ...Je to jako v **Ž 121:5 „Hospodin je ti stínem po pravici.“**“ (hebr. *Adonaj cilcha 'al-jad jeminecha*): tak jako se stín člověka hýbe podle pohybů člověka, tak Bůh činí podle chování lidí. Bůh a člověk jsou navzájem spojeni a na sobě závislí.“

Kapitola 3:7-8: „Hle, jeho lože – lože Šalomouna, šedesát bohatýrů okolo stojí, bohatýrů z Izraele. Všichni drží v rukou meče, vycvičení k boji, každý po boku má meč proti nočnímu děsu.“ (hebr. ...*šiššim gibborim saviv lah, mi-gibborej Jisrael: Iš charbo 'al-jerecho, mi-ppachad ba-lelot*:)

„Rozumí se „boj Tóry“. BT Chagiga 14a: „Mocný muž“ (*gibbor*, překládá se „hrdina, silák“) odkazuje na mistry tradice, „muž války“ (*iš cherev*, dosl. „muž meče“, tj. muž ozbrojený mečem) odkazuje na toho, kdo ví, jak argumentovat v diskusích-bojích nad Tórou. Jsou vybaveni pro životní boje zbraní Tóry.“¹⁸

¹⁵ Rabi Elie Munk. „Sidra na tento měsíc“, uvádí: Je to Šechina, která nahlíží. „Právě proto žehnají dodnes potomci kněžského rodu Kohenů s prsty na ruku roztaženými do „mřížoví“ a obec na ně přitom nesmí pohlédnout, neboť by to znamenalo totéž jako chtít spatřit Šechínu.“ Roš Chodeš 6/54, str.4, překlad Leo Pavlát.

¹⁶ Jde o paradoxní situaci, kdy se text, smyslně popisující krásu ženy, stává podkladem diskriminačních zákonů. Je to dobrý příklad způsobu interpretace textu, kdy rabíni, zdá se, nejsou zasaženi jeho emocionální hloubkou, oddělují se od doslovného významu a roubují význam alegorický. V pozadí je jistě strach ze síly ženské krásy a svůdnosti. Prostřednictvím zákazů ovšem rabíni potvrzují básnickou kvalitu a působivost textu.

¹⁷ Dokonalé hebrejské vyjádření - nepřeložitelné, krátké, úderné: graficky čtyři slova, česky osm slov, ve kterých navíc není obsažen význam „a je to dobré pro mne i pro něho“, který je obsažen v etickém dativu l-.

¹⁸ K chápání krále jako hrdiny viz. Žalm 45. Zde v Písni jde o pojetí „duchovního“ boje. Skutečný hrdina je ten, kdo přemůže sám sebe - svůj zlý pud. Ješajahu Leibowitz, Sidra na tento měsíc, Roš Chodeš 2/63, str.4: „...Takové je velké poselství víry v průběhu staletí. Není proto náhodou, když v pozdějším vyjádření židovské víry zákoník Šulchan aruch začíná jako svým prvním slovem „itgaber“ (kořen g-b-r „síla“, kmen hitpa'el – „překonat“). Člověk musí vyvinout nesmírné úsilí, aby překonal svou přirozenost a realitu a ráno vstal..., aby sloužil Bohu. Je nemožné, aby víra byla dána zvenčí. Může růst a silít jen díky úsilí člověka, jeho rozhodnutím a jeho volbou.“ V pozadí je názor velikého učence Maharala (rabi Low), že zlo je člověku přirozené, kdežto k dobru je potřeba vynaložit úsilí – sílu hrdiny. Viz. také tarot: V symbolice tarotových karet meč představuje rozlišování, analýzu, dvojití ostří je schopností vidět skutečnost z obou stran, schopnost rozhodnutí, objektivního nadhledu a síly pronikavého rozumu. (Důležitá je ovšem jeho rovnováha s dalšími psychickými funkcemi: intuicí, city a smyslovým vnímáním.)

Kapitola 4:2: „(jako stádo ovcí před stříháním)...a každá z nich vrhne po dvou, žádná z nich neplodná nezůstane.“ (hebr. *še-kullam mat imot we-šakkula ejn bahem*)¹⁹

Oslovení „nevěsto, sestro“ (4:8, 9, 10...) podle rabinů otevírá téma zásluh předků (hebr. *zechut avot*, dosl. „otců“), díky jejichž ctnosti nám Bůh dává tolik lásky. Na (pra)otce odkazuje oslovení „sestro“, na zásluhy lidu Izraele odkazuje oslovení „nevěsto“.

„Midraš *Šir ha-širim*: Rav Abba bar Kahana řekl: Sára sestoupila dolů do Egypta a uchránila se před nemorálností a všechny ženy dalších generací, když byly zajaty, se uchránily stejně, a to díky ní. Josef sestoupil do Egypta a uchránil se před nemorálností a všichni muži se díky němu také uchránili. Rav Pinchas řekl ve jménu Rav Chiji: Toto odmítnutí nemorálností bylo samo o sobě dostatečnou zásluhou, aby byl Izrael vykoupen z Egypta. Jak to víme? Protože je řečeno: **4:12: „Zahrada uzavřená jsi, sestro má, nevěsto...“**“ Předmětem diskusí rabinů potom je, jak dlouho tyto zásluhy praotců platí. Nepřestaly už působit? (Viz. výše interpretace srovnávající zásluhy praotců a Rút.)

Pasáže **4:12-5:8** pracují s metaforou zahrady.²⁰ **4:12 „Zahrada uzavřená jsi, sestro má, nevěsto...“**

„Verš hovoří o *cni'ut*, ctnosti dcer Izraele. Jsou krásné, skromné a cudné. Pro všechny jsou uzamčené, kromě právoplatného vlastníka (otce nebo manžela).“ Oddíl obsahuje výrazy, které mají v židovské tradici bohatou symboliku a jsou známy mj. z názvů děl rabinů: **4:15 „...pramen zahradní, studna vody živé“**, **5:13 „...záhonek balzámu“**. **Ad. 4:15:** „Alegoricky jde o Boží chválu židovských žen, které praktikují zákony *nidda* a noří se do rituální lázně, aby se očistily. Tak Raši.“

Kap. 7:6 „Tvá hlava se tyčí jako Karmel, vrkoče tvé hlavy jsou jak purpur. Král je těmi kadeřemi spoután.“ (hebr. *melech asur ba-rehatim*, kral. „...i král přivázan by byl na pavlačích“, překlad nejasný). „Dle Ibn Ezry jde o esoterickou narážku na Mesiáše, který je „svázán“ a je mu tak zabraňováno, aby se zjevil dřív.“

Kap.7:11: ek. „ Já jsem svého milého, on dychtí jen po mně.“ (hebr. *ani le-dodi we-'alaj tešugato*)²¹

„Kniha Zohar říká: vztah Boha a člověka je vzájemný, doplňující se. Znamená to podřízení ega člověka, rozplynutí sobeckých tužeb, kdy se člověk zcela oddá Bohu svým pravým Já. Verš znamená: „celé mé já patří Bohu““. (Na začátku verše „*ani*“, „já“, slovosled je v hebr. významutvorný.)

8:6-7 často citované verše „Simeni ka-chotam...“ ek. „Polož si mě na srdce jako pečeť, jako pečeť na své rámě. Vždyť silná jako smrt je láska, neúprosná jako hrob žárlivost lásky...“(kral. „Polož mne jako pečeť na srdce své, jako pečetní prsten na ruku svou. Nebo silné jest jako smrt milování, tvrdá jako hrob horlivost, ...“, dosl. „Polož si mne jako pečeť na své srdce,²² jako pečeť na svoji paži, neboť silná jako smrt je láska, těžká jako Šeol žárlivost...“) Podle rabinů „žárlivost lásky“ je žárlivostí, nespravedlností a nepřátelstvím ostatních národů, které žárlí na Izrael kvůli jeho Bohu. Tak Raši. Naopak Rav Moše Alshich (16.st.) říká, že jde o žárlivost Židů, kterou cítí, když vidí, jak se zlým a hříšným národům

¹⁹ Zde jazyk odráží kulturní rozdíl, totiž orientální důraz na plodnost: jde o zvláštní slovesa, která v českém jazyce nemají ekvivalent. Hit'im (kořen taw-alef-mem, kmen hif'il): porodit dvojčata (teomim „dvojčata“, i astrologické znamení Blíženců), šaku. (šin-kaf-lamed): „být bez synů, přijít o syny“ - rozumí se „o děti“.

²⁰ Tento oddíl je myšlenkově i jazykově velice krásný a poetický. Zahrada představuje uzavřený kultivovaný prostor, napodobení řádu a krásy prvotní zahrady Eden. V Orientu je symbolem života – je v ní voda a zeleň prací tvrdě vydobyta na přírodě, které jinde nejsou.

²¹ Tento verš je důležitý pro feministickou interpretaci: podle ní jde o odpověď na 1M3:16b „...budeš dychtít po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout“ (we-el išech *tešugatech* we-hu jimšol bach), tj. o odpověď na tragický verš určující statut ženy nejméně po tři tisíciletí židokřesťanské kultury. Viz. dále.

²² Pečetidla se nosila kolem krku, tj. „na srdci“, nebo na ruce – byl v nich otvor a jím provléknuta šňůrka. Často šlo o tvar válečku.

daří, zatímco oni sami jsou trápeni a ponižováni. Ale navzdory tomu všemu ani mnohé vody nemohou uhasit lásku Izraele k jejich Bohu.

Závěrečné vybidnutí: **8:14 „Uprchni, milý můj, podoben gazele či kolouškovi na balzémových horách.“** Znamená to: „Urychli, Bože, vykoupení, učiň, aby tvá Šechína spočívala uprostřed nás.“

„Ceena u-reena“²³: „Umožni, abych mohl uprchnout z exilu, můj milý, Bože. Ať jsem jako jelínek (*cvi*, ek. překládá „gazela“). A je příběh o králi, který chytil několik jelínek a potáhl jejich rohy zlatem. Potom je vzal do vzdálené africké země. O třináct let později se jelínci opět vrátili do své původní země. Král je znovu pochytil, neboť je poznal podle jejich zlatých rohů. Izrael je jako ti jelínci: i když jsou Židé roztroušeni po celém světě v exilu, až přijde Mesiáš, opět se vrátí do svého prvního domova, do Jeruzaléma, jak je řečeno (**Hošea 5:15**) **„Odejdu, vrátím se ke svému místu.“** Nechť se tak stane brzy, za našeho života, řekněme Amen.“

Kdybychom měli shrnout témata, která rabínské interpretace řeší, jsou to: věčná láska Izraele k Bohu a Boha k Izraeli, exil lidu Izraele a délka jeho trvání, „*tešuva*“ – návrat lidu Izraele na správnou cestu životem, tj. k dodržování Božích příkazů, a návrat do země Izrael spojený s příchodem Mesiáše.

Daniel Boyarin ²⁴ uvádí citaci midraše **Šir ha-širim Rabba 1:31**. Jde o známý příběh bezdětných manželů, kterým po deseti letech soud doporučí, aby se rozvedli. Ženě je však při posledním společném večeru dovoleno, aby si zpět k otci odnesla, co je jí nejcennější. Ona opije svého manžela a nechá ho odnést, neboť „není na světě nic, co by mi bylo dražší než ty!“ Poté oba jdou k rabi Šimonovi bar Jochaj, který se za ně modlí. Zůstanou spolu a žena otěhotní (dosl. „Bůh se na ni rozpomeně“). Tento příběh má být interpretací verše **Písně 1:4 „Budeme jásat, radovat se z tebe...“** (angl. „*We will rejoice and be happy WITH you*“). Je tedy pravděpodobné, že klasické midraše obsahují i mnohem konkrétnější a reálnější interpretace než jsou výše zmíněné vybrané interpretace z antologie. ²⁵

Konečně zmiňme interpretaci **Maharala – rabi Lova**. ²⁶ „Pro pražského Maharala se věrnost Izraele před Bohem stala jedním z oblíbených témat. Pokud se kdy Izrael poskrvil, je to znečištění pouze na povrchu, jež neodpovídá povaze národa. Proto Bůh nepovažuje tyto poskrvny za tragické a nenechává kvůli nim padnout svou smlouvu s Izraelem. Parabola v midraši k Písni písní 1,41 uvádí k verši **„nehled’te na mne, že jsem až dočerna opálená“ (Píseň písní 1:6)**: Černá otrokyně sloužila urozené dámě ve velkém městě. Tato černoška šla s jinou otrokyní (čerpat) k studni vody. Řekla jí: Uvidíš, že pán zítra vyžene svou paní a ožení se se mnou. – Proč by ji vyháněl? – Protože její ruce dočerna ztmavly! – Hlupačko! Opravdu si myslíš, že ji kvůli tobě vyžene, přestože ji tak miluje? A měl by si vzít tebe, když tvá vlastní barva, barva tvého původu, je černá, jak jsi ji zdědila po rodičích a jak odpovídá tvé přirozenosti? Stejně tak se dostává posily národu Izraele. Ví, že černou barvu přivedilo slunce, které ho spálilo obdobně jako modloslužebné činy, které se objevují pouze zvnějšku, aniž by odpovídaly přirozenosti. Proto je jisté, že Bůh Izrael neopustí.“

²³ „The Weekly Midrash, Vol.II. Tze’nah ure’nah.“ . str.685.

²⁴ Daniel Boyarin. „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, str.54.

²⁵ Považuji za pravděpodobné, že výběr do antologie prošel cenzurou, a případně příliš tělesné a s partnerským životem svázané interpretace nebyly uvedeny. Podobnou zkušenost, jak jsem již zmínila dříve, mám s překladem Rašiho komentářů do angličtiny. Talmudičtí učenci ovšem nebyli v rovině diskusí nijak puritánští.

²⁶ Zmiňuje ji Elie Munk, „Sidra na tento měsíc“, Roš Chodeš 9/56, str.4, překlad Leo Pavlát.

FEMINISTICKÉ INTERPRETACE:

Alice Laffey²⁷ poukazuje na problémy při práci s textem Písně písní: často není jasné, kdo mluví, o kom mluví, překlad je nejednoznačný. Nicméně přesto je jasné, že žena v Písni není podřízena muži – není manželkou ani matkou, a je chápána jako sexuální, přitažlivá osobnost. Její tělesnost je oslavována a je zdrojem potěšení. Jde o „dobře uvážený obrat ve vztahu (muže a ženy), který byl proklet v 1M3:16...Tak jako exil stvořil postavu vdovy („Pláč Jeremijášův“), tak stvořil také postavu ženy rovné muži. Exil vedl k volání po radikálně novém začátku, po němž by žena (nebyla více obviňována) z bezvěrectví, prostituce, cizoložství, po němž by více nebyla žena obětí podřízení. Kdyby jen – v zájmu žen – Judejci vzali toto poselství vážně!“²⁸

„Písní písní“ se věnuje také **Phyllis Trible**²⁹. Svůj komentář začíná slovy: „Láska je „kost z mých kostí a tělo z mého těla“. Tak slyším Píseň písní.“³⁰ 1M2-3 končí vyhnáním ze Zahrady Eden: není návratu. Návratem je Píseň: totiž návratem do zahrady potěšení. Píseň vykupuje pokřivenou lásku z 1M.

Osoby-hlasy: žena, muž a skupina žen – dcer Jeruzaléma. Někdy je identita mluvícího nejasná. Ze tří mluvčích je žena nejdůležitější – zahajuje i ukončuje, její hlas převažuje v celé Písni. Důraz na ženský prvek zdůrazněn přítomností sboru žen, který pomáhá toku příběhu. Bůh v Písni nemluví ani není zmíněn – to odpovídá absenci Boha v 1M2. Píseň je rozvinutím veršů **1M2:23-24 „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženo se nazývá, vždyť z muže vzata jest. Proto opustí muž svého otce a přílne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“** Muž a žena se v Edenu stali jedním tělem, v zahradě Písně si užívají lásky. Důležité jsou metafory smyslů: chuť (jídlo a pití!), vůně (vonné rostliny, oleje, parfémy), dotyk (polibky, laskání), naslouchání zvuku (5:2 „Slyš, můj milý klepe...“).³¹ Chybí napětí s ostatními živými tvory – zvířata se stávají synonymem lidské radosti, jejího vyjádření.

Z rodičů zmiňovány pouze matky (celkem sedmkrát, což je velice zvláštní v kontextu Bible). Je zdůrazněna radost početí i rození (jako odpověď na prokletí ženy k rození v bolesti): **6:9 „...ona jediná je holubice moje, moje bezúhonná, jedinečná ze své matky, přechází z té, jež ji porodila...“**(*bara hi le-joladta*) , **8:5 „Zburcovala jsem tě pod jabloní, kde tě počala tvá matka, kde tě počala ta, jež tě porodila.“** (*tachat tapuach 'orarticha šamma chibblatcha 'immecha šamma chibbla jeladatcha*)³².

Kap.7:10 „Já jsem svého milého, on dychtí jen po mně“ Jde o verš kontrastní k božímu prokletí ženy. Mužská síla a dominance mizí, nyní muž touží po ženě, ale není v tom podřízení: je to čistá radost touhy. Zamilovaná žena je zahrada, zdroj živé vody , a přemůže

²⁷ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.202-204.

²⁸ Tam. str.203-204.

²⁹ Phyllis Trible, „God and the Rhetoric of Sexuality“, kap. „Love's Lyrics Redeemed“, str.144-165.

³⁰ Tam. str.144.

³¹ O metaforách vůní v Písni písní se zmiňuje Catherine Blackledgeová, „Vagina. Otvírání Pandofiny skříňky“, str.259: „...Například párek, který má před svatbou, v Písni písní podrobně popisuje vzájemné zalíbení v silných, bohatých vůních toho druhého – píše se tu o balzámu, myrze a kadidle. Nevěsta je vzrušená ženichovým vášnivým popisem bohatých vůní své zatím zamčené „zahrady“ (vaginy) a přivolává severní a jižní větry: „Ať voní moje zahrádka, ať její balzámy proudí jak bystřiny, ať přijde do své zahrady můj milý a jí výtečné ovoce její...“ (4:16)“. Pasáž pochází z kapitoly pojednávající o spojení nosu, tj. smyslu čichu, a genitálií.

³² Je zde použito sloveso „chibbel“ (kořen chet-bet-lamed, kmen pi'el). A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.362: CHBL III. „počít a mít porodní bolesti“. Nejsou však popisovány jako trest. V kontextu poezie by rozhodně nebyly chápány jako negativní „prokletí“. Viz. Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, např. str.215-216: v mýtech je spojeno početí a (za devět měsíců následující) porod jako jeden silný, krásný sexuální zážitek. Tj. porod patří do sexuality ženy. Bohyně sexuální slasti a bohyně porodu jsou jedny a tytéž. V současné době dochází ke znovuobjevování přirozeného přístupu k porodu, který toto chápání potvrzuje. Viz. Vlastimil Marek, „Nová doba porodní“, Eminent 2002.

mnohé vody chaosu. Oba milenci mají iniciativu při setkávání. O manželství a plození Píseň vůbec nemluví, žena není popsána jako manželka, ani po ní není požadováno, aby rodila děti. Poselstvím je láska pro lásku.

Judith Plaskow³³ hovoří o Písni v kapitole „*A New Theology of Sexuality*“, kde poukazuje na rozštěp sexuality a spirituality, který je potřeba zahojit. Její tezí je, že sexualita může být duchovní. Negativní hodnocení těla a tělesných potřeb je dále neudržitelné. Tvrdí toto: Patriarchální zákony formulovaly jediný možný způsob, jakým se má projevovat sexualita - v legitimním manželství a za účelem plození. Sexuální energii chápou jako nebezpečnou sílu, kterou je třeba kontrolovat. Ženy jsou podřízeny zákonům týkajícím se jejich sexuality, aniž se podílí na jejich formulaci a aniž jsou dotazovány, zda s nimi souhlasí či nikoliv. Plaskow odkazuje na Píseň písní, kde jsou sexualita a spiritualita spojeny, navzájem se nevylučují. „Tento obraz vzájemnosti – a posvátnost této vzájemnosti - je v zásadním rozporu se strukturou manželství, tak jak ji definuje judaismus.“ Hlavním poselstvím knihy je rovnoprávnost milenců – muže a ženy.

Athalya Brenner věnovala Písni písní celou studii.³⁴ Svě závěry shrnuje: Píseň písní je v celku hebr.Bible ojedinělá. Převládají v ní ženské hlasy, které hovoří přímo, otevřeně, s láskou a oddaností, věrností, obrazností, odvahou. Mužské hlasy jsou v porovnání se ženskými slabé. V základech literárního obrazu leží vzájemnost a rovnost pohlaví (*egalitarian mutuality and gender equality*). Jak k tomu mohlo dojít? Brenner vyslovuje hypotézu, že autorkou, nebo redaktorkou literární sbírky byla žena (byly ženy). Milostná poezie je kulturně tolerována ženským autorkám dokonce i v patriarchálních společnostech. Nicméně jak ortodoxní židovství, tak křesťanství, reagovalo na zjevnou nesourodost s celkem hebr.kánonu (*apparent incompatibility with the rest of the Hebrew canon*) teologicko-alegorickou exegezí, a to od starověku až dodnes. Dochází tak k odmítnutí profánního erotického významu Písně. I přes toto oslabení má Píseň výraznou léčivou hodnotu: Phyllis Tribble ji chápe jako léčení příběhu ze zahrady Eden. Brenner říká, že „její terapeutická hodnota téměř vyruší odpuzující proslovy (časově předcházejících) hebrejských proroků.“³⁵

Podobně o Písni píše **Phyllis Bird**.³⁶ Říká: „Zarážejícím kontrastem ke knize Přísloví je Píseň písní, která vykresluje erotickou lásku samu pro sebe jako nejcennější lidské vlastnictví. Její síla a krása jsou vyjádřeny ve vztahu plném naprosté vzájemnosti, prostém kontroly jak ze strany muže, tak ze strany ženy, a proto nezbytně vně manželství s jeho strukturou mužské nadřazenosti a ženské podřízenosti. V Písni milenci střídavě zahajují milostné námluvy. Žena, která hledá svého milého, je popisována stejným jazykem jako je v Přísloví popisována agresivně chtivá cizoložnice – ale v Písni není ani stopy po jejím odsouzení...“ (K pasáži se vrátíme v kap. 20 „Přísloví“.)

Iana Pardes vnáší do feministických interpretací vždy něco nového. Také v případě Písně tak činí: varuje před přílišným optimismem.³⁷ Nicméně také uznává, že „zařazení do kánonu

³³ Judith Plaskow, „Standing Again at Sinai“, str.198-199.

³⁴ Athalya Brenner, „The Song of Songs“, Old Testament Guides series, Sheffield Academic Press 1989. Svě závěry shrnuje v článku: A.Brenner, „The Hebrew God and his Female Complements“, str.48-62, in: „The Feminist Companion to Mythology“, ed.by Carolyne Larrington, Pandora Press 1992.

³⁵ Tam, str.56. K feministické kritice prorockých textů viz. dále.

³⁶ P.Bird, „Images of Women in the Old Testament“, str.41-88, in: „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions“, ed. by Rosemary Radford Ruether. O Písni píše na str.82, pozn. 46. Poznámka doplňuje pasáže o knize Přísloví, viz. kap. 20. Zdůraznila T.D.

³⁷ I.Pardes, „Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach“, kap. „I Am a Wall, and My Breasts like Towers“: The Song of Songs and the Question of Canonization, str.118-143.

nepřestane udivovat moderní čtenáře: Bůh v knize chybí, stejně tak národní témata, kniha má erotický, protipatriarchální charakter.“ Na rozdíl od sumerské a babylonské milostné poezie, která je velmi doslovná (Inanna a Dumuzi), Píseň obsahuje fascinující napětí mezi cudností a sexuální svobodou. Například Šulamítka je jak „zamčená zahrada“ (4:12), tak „otevřená zahrada“ (4:16), což jsou obrazy objevující se i v sumerské poezii. To vede k tomu že římskokatolická církev ji oslavuje jako „Požehnanou Pannu“ a moderní kritici jako „propagátorku volné lásky“. „Píseň vládne touha, nikoliv naplnění touhy, a v tomto smyslu je Píseň součástí biblického pohledu na svět, biblického postoje. V hebrejské Bibli je vyjadřována naléhavá touha po naplnění, ale naprostou většinou – jak v charakteristice Boha, který nemůže být vtělen, tak v představitelích lidstva – k naplnění nedochází.“³⁸ Protipatriarchální model lásky v Písni může být protiváhou (*countervoice*, dosl. „protihlasem“) misogynské prorocké degradace národa.³⁹

Stále však jde o patriarchální společnost a ta se v pozadí děje odráží. Jsou zde „nepřátelské skupiny mužů“ („bratři“, „strážci“), kteří omezují Šulamitino nekonvenční sexuální chování: chrání její panenství a cudnost, nikoliv ženichovu. „Represe ženské erotiky nebo její dezinterpretace v západní kultuře je tématem těšícím se ve feministické teorii velikému zájmu.“⁴⁰

Následuje interpretace pasáží **Píseň 5:2-8** jako popisu ženského autoerotického zážitku.

Pardes zmiňuje interpretaci Phyllis Tribble, o které říká: Tribble chápe Píseň jako příliš idylickou, harmonickou „zahradu“, kde si milenci užívají sexuality beze strachu a hanby. Ale „strážci“ mohou být symbolem vnitřních sil řádu (*inhibitory forces*, „zpomalujících, brzdících sil“) a sebekontrolou (*internalized patriarchal restrictions*, „zvnitřněných patriarchálních omezení“).⁴¹ Chybí zde naplnění a láska je představována i neidylicky – strachem a hanbou, které doprovázejí touhu a potěšení z vystavení nahého ženského těla. Tak je Šulamitina erotika omezena nejen vnějšími, ale i vnitřními silami.

V **kap. 8:8-10** je zachycena zajímavá konfrontace: „**Maličkou máme sestru, prsy ještě nemá. Co s tou sestrou uděláme v den, kdy o ni přijdou smlouvat? Jestliže je hradbou, stříbrné cimbuří na ni postavíme, jestliže je dveřmi, zahrádíme je cedrovou deskou.**“ „**Já jsem hradba, mé prsy jsou jako věže.**“ Tehdy stala jsem se v jeho očích tou, která nalézá pokoj.“ (hebr....*az hajiti be-enaw ke-mocet šalom*, problematický překlad, Pardes uvádí angl.překlad feministické biblistky Marcii Falk „*So I have found peace here with my lover*“.) Podle Pardes tím Šulamit říká: „Já se sama o sebe postarám, již jsem dospěla a dozrála a najdu si milého.“ Vojenský termín „věže“ (*migdalo*) evokuje sílu ženství: je silná a krásná sama o sobě, sama pro sebe. Odmítá vlastnění bratrů, kteří s ní zacházejí jako

³⁸ Tam, str.126.

³⁹ Zatímco Phyllis Bird staví Píseň písní vedle Přísloví k porovnání popisu smyslné ženy, Pardes ji staví a srovnává s prorockými texty. Interpretace uvedeme v kapitole 21 „Proroci“.

⁴⁰ Pardes zde uvádí především významnou „belgicko-francouzskou filozofku, psychoanalytičku a teoretičku rodové (gender) diferenciací“ Luce Irigaray, konkrétně její dílo „*Speculum of the Other Woman*“. O Irigaray a jejich názorech více Zdeněk Zecpal, „Západ neumí milovat. Feministická myslitelka Luce Irigaray je dávno součástí filozofických slovníků, my ji však vůbec neznáme“, příloha „Kavárna“, MF Dnes, 15.dubna 2006.

⁴¹ Zdůraznila T.D. Termíny jsou zásadně důležité pro léčení psychiky žen zatížených židokřesťanským dědictvím. Zatímco vnější svoboda a rovnoprávnost je jim zaručena státním zákonodárstvím demokratických zemí, vnitřní svobodu si musí vybojovat na svém vlastním vnitřním přísném, omezujícím, obviňujícím a odrazujícím „otcovským“ hlasu samy. Tento hlas ženu zatěžuje vinou za její osobitost, odlišnost, přirozenost, smysluplnost, vlastní tělo a sexualitu. V analytické psychologii je představován nepřátelsky naladěným animem, tj. mužskou duší ženy, která ovládá její nezakofeněné ženství a rozvrací její ženskou osobnost, v psychologické astrologii je představován symbolem Saturna v roli přísného, omezujícího učitele. Vnitřní práce s takovým hlasem je velmi náročná. Jde o jedno z dědictví patriarchátu ve vědomí a nevědomí dnešních žen. Viz. PhDr. Helena Šalátová, kurs „Mapy souvislostí“, říjen – duben 2001-2002.

s předmětem, jehož hodnota závisí na tom, zda „zná“ či „nezná“ muže. „Je jako bohyně Inanna, která po dosažení své zralosti získala trůn i lože.“⁴²

Do historického kontextu řadí Píseň písní **Silvia Schroer**.⁴³ Podle jejího názoru Přísloví 10-30 a sbírka milostných písní v Písni písní, psané pravděpodobně mezi 8.a 6.st.př.n.l., pro nás představují zdroj informací, jak byly znázorňovány izraelitské ženy a jak se viděly. V Písni písní je rovnost muže a ženy v zajetí bezstarostné lásky umožněna pouze tím, že se odehrává mimo všech společenských institucí a požadavků. Muž po ženě touží:ona je mu chvíli blízko, chvíli daleko jako nedostupná bohyně. Je znázorněna jako hrdá, někdy povznesená, někdy hluboce toužící, nespoutaná a svůdná, stejně jako váhavě čekající. „Kletba uvalená na ženu v 1M3:16, kde je její touha po muži spojena s jeho nadvládou, je zrušena v Písni 7:10.“ V porovnání s egyptskou milostnou poezií není erotika Písně zacílena na sexuální styk. První Smlouva⁴⁴ nás často informuje o vztazích mezi ženami: např. mezi sestrami, paní a služebnou, příbuznými (snacha – tchyně), dcerou a matkou (**zde**, např. **6:9**). V Písni se opět objevuje i zajímavý termín „bet em“, „dům matky“(3:4, 8:2, viz. také 1M24:28, Rut 1:8).

Pro zajímavost uvedme ještě psychologicky zaměřené příklady použití Písně. **Eve Jackson**⁴⁵ cituje **Píseň 2:3-5 a 2:11-13** jako příklad vyjádření mytického, archetypálního spojení zahrady, plodnosti, ovoce v zahradě a jeho jezení, s naší vnitřní, přírodní, svobodnou, radostnou, tvůrčí, plodnou a smyslnou ženskou bytostí. Jako příklad uvádí zajímavý sen ženy, sužované strachem a pocitem beznaděje z jednotvárného života. Ve snu nejprve žena sedí ve spáleném lese. Vše je černé, bezútěšné. Žena pláče. Potom vidí divoženku, která ji láká za sebou. Žena vypráví sen: „Pak se dostáváme na místo zalité světlem, kterému vévodí majestátní fikovník. Doširoka rozprostřené větve jsou posety ovocem, které tam visí mezi svěžími zelenými listy, zralé a plné. Divoženka přistupuje ke stromu a trhá jeden plod. Jí ho pomalu a soustředěně si ho vychutnává. Se smyslným potěšením si nechává stékat šťávu z plodu tenkým pramínkem po bradě.“ Psychoterapeutka Jackson sen interpretuje: „Divoženka, nespoutaná přírodní žena, celou svou bytostí vyjadřující protest vůči tradičním patriarchálním hodnotám, svobodná duchem, vzývající Lunu, byla postavou, která se do snů Zoe opakovaně vracela...Zoe této nespoutané ženě dovolila, aby se stala její průvodkyní, která s hravostí ukazuje cestu mezi stromy života s jejich nekončící plodností a šťavnatou sladkostí a připomíná Zoe, že za vhodných podmínek lze úrodu sklízet i vícekrát za rok. Jak praví **Píseň písní 2:11-13** „**Hle, zima pominula, lijavce přešly, jsou tytam. Po zemi se objevují květy, nadešel čas prořezávat révu, hlas hrdličky je slyšet v naší zemi. Fikovník nasadil první plody, voní kvítky vinné révy. Vstaň, má přítelkyně, krásko má, a pojď!**““.⁴⁶

⁴² I.Pardes, „Countertraditions in the Bible...“, str.143.

⁴³ Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective“, „History of Israel“, odstavec „The Perception and Self-Perception of Women“, str.125-126.

⁴⁴ „První Smlouvou“ označuje Schroer Tanach, tj. křesťanským termínem „Starý Zákon“. Jde o snahu současné biblistiky pozměnit používání tohoto termínu, který je oprávněně chápán jako nepravdivý, pejorativní a ideologicky zatížený.

⁴⁵ E.Jackson, „Jídlo a proměna. Symbolika jídla ve snech, pohádkách a mýtech“, str.46-47.

⁴⁶ Citace evokuje konec starého a začátek nového života (zima-jaro) i naději pro novou lásku (hlas hrdličky, prořezávání révy jako „obraz předsvatební obřizky v ugaritské poezii“ dle O.Stehlíka, fikovník jako posvátný strom – symbol plodnosti.)

Interpretace je uvedena v kontextu symbolického spojení jídla, zahrady, „rajského ovoce“, a dědičného (psychologického) zatížení dnešních žen, „dcer Eviných“. V psychoterapeutické praxi tak Jackson konkrétně činí to, co feministické biblistiky formulují teoreticky: léčí prokletí ženství 1M3:16 smyslností a radostí Písně 7:10.

Zmiňme ještě psychologickou interpretaci Carla Gustava Junga, jak ji zprostředkovává **Nancy Qualls-Corbettová**.⁴⁷ Qualls-Corbettová připomíná postavu Šulamítky z Písně písní, kterou Jung chápe jako představitelku čtvrté, nejvyšší fáze ženské duše (vnitřní ženy, animy) v muži. „Erotická povaha nejvyššího vývojového stupně animy se projevuje i v obraze Šulamítky a skrze její obraz nacházíme spojení s posvátnou prostitutkou. Šulamítka byla kněžkou bohyně Išary: Jung píše, že znamená „země, přírodu, plodnost, vše, co vzkvétá pod tlumeným světlem Měsíce, a též přirozený životní pud...Nabízí slast, vzrušení a vitalitu, je ztělesněním jak spirituality, tak zemitosti. Je milenkou, jejíž krása je vzrušující, jejíž panenská přirozenost přináší nový život a vede k moudrosti – což je více než pouhý intelekt.“⁴⁸ Jiným symbolickým obrazem této nejvyšší fáze animy, srovnatelným s obrazem Šulamít, je Sofia (*Sapientia*). Tak se setkávají smyslná žena z Písně a Moudrost, jež sídlí u Boha. O ní budeme hovořit v následující kapitole.

SHRNUTÍ:

Píseň písní hraje v židovské tradici významnou roli. Na naléhání rabi Akivy byla po dlouhých diskusích přijata do kánonu: Mišna Jadajim 3:5 cituje jeho slova „Všechny Spisy (*ktuvim*) jsou svaté, ale Píseň písní je nejsvatější.“ Aby tomu tak mohlo být, pracují rabíni s poezií výkladovými metodami *deraš*, *remez* a *sod* (tedy nikoliv *pešat*, „doslovný význam“). Interpretace Písně jsou skvělou ukázkou moudrosti a intelektuálního umu učenců: jejich způsob práce s textem je obdivuhodný.

Na druhé straně feministické komentáře nám připomínají, že na základní rovině jde skutečně o sbírku erotické poezie. Jejich přístup otevírá otázky: Co by se stalo, kdybychom knihu a její poezii chápali doslova? Co by se stalo s naším tělem a naší duší? Copak netouží i naše duše po smyslových zážitcích? Z čeho mají učenci - zákonodárci strach? Sexualita je nepochybně silnou energií, ale zda bude kreativní či destruktivní, zda bude vyjádřením lásky či bojem o moc, o tom rozhodujeme jen my sami a náš záměr.

Judaismus, křesťanství i islám volí přísnou právní kontrolu zvenčí (právo, řád, příkázání, světlo vědomí), pouze v hlubších vrstvách učení (kabala) spojuje sexualitu a spiritualitu, ovšem bez vlivu na - pro ženu diskriminační- náboženské právo. V pozadí je nepochybně STRACH ze sexuální energie, z hloubek vlastního nitra, které není vědomím ovládáno, z přírodní podstaty člověka, z vlastního „selhání“. Tělo, příroda a temnota nevědomí jsou ohodnoceny záporně, označeny jako nebezpečné, podrobovány a znásilňovány. Žena a její sexualita jsou obětím beránkem tohoto strachu.

⁴⁷ N.Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, str.114-116.

⁴⁸ Tam, str.114. Troufám si tvrdit, že do podobné psychologické hloubky zasahují židovské mystické interpretace o Šechině.

20. PŘÍSLOVÍ

ÚVOD:

Kniha Přísloví (hebr. *Mišle Šlomo*, „Přísloví/podobenství Šalomounova“) je bibl.knihou, která je součástí literárního kontextu tzv.mudroslovné literatury oblasti Předního Východu. Skládá se z několika sbírek, pochází z různých časových vrstev (od doby královské, tj. předexilní, až po dobu poexilní) a čerpá z bohaté tradice této literatury v okolních kulturách (Egypt, Babylonie). Židovská tradice potom s těmito univerzálními ponaučeními pracuje v duchu náboženského života judaismu a jeho víry v jediného Boha.

Pozornost věnujeme především dvěma tématům: zachycením ženy v Příslovích, resp. používání obrazu ženy jako symbolu a metafory („cizí žena“, „cizinka“, „žena statečná“), a postavě Moudrosti. Feministické komentátorky kriticky hodnotí generalizaci, ke které dochází při práci s metaforami vyhraněných typů žen, a naopak pozitivně a s nadšením přistupují k pasážím o Moudrosti. S postavou Moudrosti pracují stejným způsobem jako s postavou Lilit: upozorňují na ni jako na důležitou alternativu uvnitř Bible k jednostranně mužskému modelu Boha, soustředí na ni interpretační pozornost a dávají jí nový život a význam.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Přísloví jsou určena mladým lidem: jde o předání životní zkušenosti, poučení a varování oběma rodiči - jak otcem, tak matkou (!, např. **1:8, 6:20**). Tyto cíle a smysl poučení jsou také zdůrazňovány: „**Přísloví Šalomouna...jak si prozíravě osvojit kázeň, spravedlnost, právo a přímost.**“ (1:3) „**Můj synu, ...ať tvé srdce příkazy mé dodržuje. ...Tak najdeš milost a uznání v očích Božích i lidských.**“ (3:1 a 4)

O Moudrosti (*chochma*) se poprvé hovoří v **1:20-33**, kde je již personifikována („...**pronikavě volá na ulici**“). Vedle moudrosti je důležitá ek. „rozumnost“ (hebr. *bina*) a ek. „porozumění“ (hebr. *tevuna*) (**2:2-3**). **Sa'adja Gaon** tento verš interpretuje¹: „Pouze pronikavým porozuměním, pomocí moudrosti a rozumnosti, může člověk odolat požadavkům smyslu po okamžitém uspokojení.“ Moudrost je také ta síla, která **2:16 „tě ochrání před cizí ženou (išša zara).**“ Zde se metafora cizí ženy objevuje poprvé. Může znamenat jak ženu cizího původu či cizí víry či obojí, tak Izraelitku, ale vdanou, tj. patřící jednomu muži a pro všechny ostatní muže „cizí“. Taková je také interpretace dvou výrazů, které se ve verši objevují: **2:16-17 „Moudrost tě ochrání před cizí ženou (išša zara), před cizinkou (nochrinja), která se líás svými řečmi, která opouští druhu svého mládí, a na smlouvu svého Boha zapomíná.**“ „Cizí žena“ je dle interpretace vdaná žena, „cizinka“ je žena cizího původu.

(Stejná interpretace u verše 7:5.)

Obrat „opustit druhu, tj. manžela/manželku svého mládí“ je rabíny používán jako příklad zvláště smutného dopadu hříchu cizoložství: první manželství uzavřené v mládí má mimořádný význam, manželé jsou hluboce spojeni a rozbití tohoto spojení představuje skutečně smutnou životní událost.²

Dále se o Moudrosti hovoří v **3:13-20. V.18 „Stromem života je těm, kdo se jí chopí, blaze těm, kdo se jí drží.**“ (...pěkný příklad konkrétní tělesnosti hebr. jazyka: slovesa „*hecheziq*“ a

¹ Komentáře čerpáme z antologie: „Mishlei.Proverbs. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources“, Mesorah Publications, Ltd. 1998.

² Viz. např. „The Weekly Midrash. Vol.I.Tze'nah ure'nah“, str.254: „...Muž může opustit ženu svého mládí, ale brzy na ni začne vzpomínat a vrátí se k ní v přívětivější náladě. Gemara tr.Sanhedrin říká: Rabi Jehuda řekl svému synu rabi Jicchakovi, že muž objeví skutečné štěstí pouze se svojí první ženou, jak je řečeno ve verši Izajáš 54:5 „Tvým manželem je přece ten, jenž tě učinil...“. Rabi Šmuel řekl jménem Rava, že žena dává celé své srdce pouze prvnímu muži, za kterého se provdá.“ Viz. dále Přísloví 5:18-19.

„*tamach*“ znamenají „pevně uchopit, držet“). **V.19 „Hospodin moudrostí založil zemi, nebesa upevnil rozumností...“**

Časté je spojení rozumnosti a moudrosti se světelnou symbolikou: např. **4:18 „Stežka spravedlivých je jak jasné světlo...“** , **6:23 „Vždyť příkaz je světlem a vyučování osvěcuje, ...“** .

Nyní se budeme věnovat pasážím o ženách a cizoložství společně s rabínskými komentáři.

KAPITOLA 5:

5:3-6 „Ze rtů cizí ženy sice kape med, a její jazyk je hladší než olej, nakonec je však hořká jako pelyněk, ostrá jak dvojsečný meč.“

Raši:³ „Cizí žena“ je metaforou pro kacířství (angl.*heresy*).“

Chevel Nachala: „Použitím metafory MEDU, což je košer potravina vytvořená nekošer zvířetem – včelou, je nám naznačeno, že i zdánlivě nevinné spisy psané odpadlíky a kacíři, nám mohou jemně podstrčit postoje a myšlenky, které jsou v rozporu s Tórou, a proto se jim máme vyhýbat.“

Saadja Gaon: „Cizí žena“ je metaforou všech pomíjivých potěšení života.“

Gaon z Vilny: „Cizí žena“ je metaforou zlého pudu.“

Bava Batra 16a: „Ta samá síla, která svede člověka k hříchu, jde potom před Boha a obviňuje hříšníka a žádá od Boha svolení, aby ho mohla zabít. (hebr. „*hu satan, hu jecer ha-ra', hu mal*“ *ach ha-mawet*“, dosl. „Žalobce, zlý pud a anděl smrti jsou jeden a týž.“)

V.5:8-9 „Ať jde tvá cesta daleko od ní, nepřibližuj se ke dveřím jejího domu, ať nevydáš svou důstojnost jiným, ukrutníkovi svá léta...“

Raši: „Cizí žena“ může být i „cizí víra“, tj. „cizí bohové“, kteří vyžadují uctívání. Ve **v.10** „cizáci“ (*zarim*) jsou potom Baalovi kněží, kteří dostávají peníze za falešná svědectví.“

V.15-16 „Pij vodu z vlastní nádrže, tu, jež vyvěrá z tvé studnice. Mají se tvé prameny roztékat ven do široka jako vodní toky?“

Raši: „Jde o metaforu studia Tóry. Tóra je „vlastní nádrž“ (*bor*). Naopak modloslužba je rozbitou nádrží. (Jeremijáš 2:13 „Opustili mne, zdroj živých vod, a vytesali si cisterny, cisterny rozpukané, jež vodu neudrží.“)

Mecudot: „Nádrž je vlastní manželka.“

Rabi Hirsch: „Jde o manželku. Nádrž obsahuje vodu, která je do ní shromážděna lidským úsilím. Pramen (ek. „studnice“) má naopak přirozeně svoji vlastní vodu. Stejně tak dobré manželství je tvořeno dvěma věcmi: úsilím, které do něho vkládají manžel a manželka, a tím, co do něho vkládá boží Prozřetelnost.“

Dle Mecudot a Ibn Ezry „prameny“ ve **v.16** jsou potomci. „Muž, který je své manželce věrný, bude odměněn mnoha dětmi, jejichž sláva se rozšíří.“

V.18-19: „Bud' požehnan tvůj zdroj, raduj se z ženy svého mládí, z milované laně, z líbezných srny, její prsy ať tě vždycky opojují, kochej se v jejím milování ustavičně.“

Raši: „Tento verš hovoří o Tóře, kterou muž studuje ve svém mládí.“

Mecudot: „Verš hovoří o manželce, se kterou se muž ožení v mládí a která mu bude drahá a milovaná. Tak o tom Sanhedrin 22a.“

Malbim: „*Meqor*“, „zdroj“, ze kterého vody pocházejí, je metaforou pro „*sechel*“, „rozum“ (angl. *common sense*, tj. „prostý, zdravý rozum“), který je Bohem požehnan.“

³ Kromě Rašiho (rabi Šlomo Jicchak, 11/12.st.) jsou uvedeny komentáře: „Mecudot“ (spojení komentářů Mecudat David a Mecudat Sion, viz. kap. 15 pozn. 36), „Gaon z Vilna“ – Elijahu ben Šlomo z Vinius, 18.st., „Alshich“ – rav Moše Alshich, 16.st. Safed, „Malbim“ – rav Meir Leibuš, 19.st.Volyň, rav Samson Rafael Hirsch, 19.st. Německo, Čechy a Morava (zakladatel moderní ortodoxie), Abraham Ibn Ezra 12.st.narozen v Španělsku, Menachem ben Solomon Meiri 13./14.st.Provence.

BT Eruvin 54b: „**Její prsy at' tě vždycky opojují**“ Po tu dobu, co je dítě matkou kojeno, matka má v řadrech mléko. Stejně tak dokud se muž noří do studia Tóry, nachází výživu v jejích slovech.“

V.20 „Proč by ses kochal, můj synu, v cizačce, proč bys v náručí cizinku svíral (u-techabbeq cheq nochrijja, dosl. „svíral v náručí klín cizinky“)?“

Mecudot: „Je řečeno (mimotalmudický traktát Pirkej Avot 1:5): „...neved' plané hovory se ženou. Toto řekli o vlastní ženě, a tím spíše to tedy platí o ženě cizí. Proto učenci prohlásili: Každý, kdo vede plané řeči se ženou, způsobí si zlo, zanedbává slova Tóry a nakonec si vyslouží pekelný trest.“⁴

Malbim: „...*Išša zara*“ „cizí žena“, to jsou oblasti poznávání, které člověka odvedou od Boha, a „*cheq nochrijja*“ „klín cizinky“ – to je odpadlictví a hereze, ke kterým může toto studium dovést.“

KAPITOLA 6:24-35

6:20 „Dodržuj, můj synu, otcovy příkazy, a matčiným poučováním neopovrhuj.“

Alshich: „Otcovy příkazy“, to je Psané Učení (psaná Tóra, *tora še-bi-chtav*), a „matčino poučování“, to je Ústní Tóra (*tora še-be-'al-pe*). Dostali jsme Psanou Tóru na hoře Sinaj, a od té doby k ní nebylo přidáno ani písmeno. To je podobné otcově roli při početí dítěte: početím jeho role končí a dítě je kojeno a opečováváno matkou. Ústní Tóra je přirovnána k roli matky, neboť každá nastupující generace navazuje na nepřerušovaný řetěz studia Tóry předchozích generací, stejně jako dítě je vyživováno matkou.“

6:24-26 „Budou tě střežit před špatnou ženou (*lišmorcha me-ešet ra*), před úlisným jazykem cizinky. Nedychti v srdci po její krásě, at' tě svými řasami neuchvátí! Nevěstce zaplatíš bochníčkem chleba, žena jiného však loví drahou duši.“

„Tóra tě ochrání před zlou ženou.“ Raši: „Ochrání tě před modloslužbou. Modloslužba je přirovnávána k cizoložství, protože je zradou Jediného, kterému má být Žid věrný.“

„Muž si musí být vědom vlivů, které působí na jeho srdce i oči, jak je řečeno **4M15:39**

„Budete mít trásně, abyste si při pohledu na ně připomínali všechna Hospodinova přikázání a plnili je, **abyste se neřídili vlastním srdcem a vlastníma očima, jako se jimi řídí smilníci.**“

Srdce a oči jsou zvědové těla, a ti vyhledávají hříchy.“

„Nevěstka může způsobit chudobu své oběti. (Muž myslí pouze na ni a nikoliv na obživu.) A výklad *deraš*: „bochníček“, to je Tóra.“

Meiri: „Každá duše je „*nefesh jeqara*“, „vzácná duše“, neboť je odštěpena od Boží Skály. Cizoložnice ale může zničit i duši vysoce váženého člověka.“

„Pokusení a nástrahy zlé ženy mohou být horší než smrt, jak říká **Kohelet 7:26 „A přicházím na to, že trpčí než smrt je žena, je-li léčkou, je-li její srdce síť a ruce pouta. Kdo je Bohu milý, unikne jí, hříšník jí však bude lapen.“** , neboť smrt způsobí, že člověk ztrácí tento svět, kdežto zlá žena způsobí zničení duše navěky. Jehuda ha-Levi to vyjádřil básní:

„Pošetilá holubička v poušti letí,

vidí zrnko obilí,

ale už nevidí síť.“⁵

6:32 „Kdo s ženou cizoloží, nemá rozum, k vlastní zkáze to činí.“ (hebr. *noef išša chaser lev*, dosl. „ten, kdo cizoloží se ženou, tomu chybí srdce“: srdce jako sídlo citů i rozumného uvažování).

Raši: „Cizoložník nebyl donucen hladem, proto je nerozumný.“ (Spojuje výklad s **v.30** o zloději, který kradl, aby se nasytil.)⁶

⁴ „Pirkej Avot. Výroky otců“, překlad PhDr. Bedřich Nosek, Sefer Praha 1994, str.9.

⁵ Hebr. „Jona poťa holechet ba-midbar / we-roa et-ha-bar / we-ejna roa et-ha-michmar.“

⁶ Cizoložník je ovšem hnán jiným „hladem“. O spojení sexuality a jídla v rabínskému myšlení a jazyce viz. Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“. O „hladu duše“, který stojí v pozadí

6:33 „Sklidí jen rány a hanbu a jeho potupa nebude smazána.“

Alshich: „Bude napaden zrazeným manželem.“

BT Chagiga 9a: „Ten, kdo cizoloží s vdanou ženou a počne dítě, je tím, o němž je řečeno

Kohelet 1:15a „Co je pokřivené, nelze napřímít...“, neboť dítě narozené z takového svazku je navěky poznamenáno.“ (Tj. je bastardem, hebr. *mamzer*, a není před náboženským zákonem plnoprávné).

KAPITOLA 7: Zkušena žena (dle rabínů „zlý pud“) svádí mladého muže (dle rabínů „studenta Tóry“).

7:8 „Přecházel ulici kolem jejího nároží, vykročil směrem k jejímu domu.“ (*‘over ba-šua ecel pinnah*)

Raši: „**Její nároží**“, to je nároží nevěstek a modloslužebníků.“⁷

7:10 „A hle, žena mu jde vstříc v nevěstčím úboru...“ (*We-hinne išša liqrato šit zona*)

Takto hebr. výraz chápe Mecudot: angl. „*bedecked as a harlot*“. Naopak Raši překládá: „nahá jako nevěstka“ (*the nakedness of a harlot*).

7:11 „Je halasná (homijja hi, angl. „tumultuous“ „prudký, hřmotný, bouřlivý“), dotěrná (soreret, angl. „rebellious“), její nohy nemají doma stání.“

Meiri: „Touží vidět ruch světa, a proto jde ven.“

Raši: „Opouští řádné cesty.“ (Tj. žije jinak, než se má žít).

Mecudot: „Říká vzpurná a cizoložná slova. Tím, že nezůstává doma, porušuje pravidla ctnostného chování.“

7:15 „Proto jsem ti vyšla vstříc a za úsvitu jsem tě hledala, až jsem tě našla.“

Gaon z Vilny: „Říká: Měla jsem splnit s někým přikázání, a protože vím, že ty všechna přikázání miluješ, šla jsem tě vyhledat, abych ti umožnila udělat dobrý skutek. A sám Bůh mi pomáhal, takže jsem tě ihned našla.“ (Tak ho lstivě láká, aby šel s ní.)

Symbolem pozemských rozkoší a „živnou půdou pro nečistotu“ je Egypt (**7:16 „...pestrá egyptská prostěradla“**).

Verše 7:17-18 jsou téměř shodné jako v Písni písní: „**Navoněla jsem své lůžko myrhou, aloe a skořicí. Pojď, opájejme se laskáním až do jitra, potěšme se milováním.**“

KAPITOLA 8. -9. pojednává o Moudrosti. Rabíni chápou moudrost jako vlastnost, kterou nabývá spravedlivý člověk. Podle Meiriho jde o „dokonalost intelektu“. Malbim říká, že jde o schopnost rozlišit a učinit mezi dvěma protiklady správnou volbu: mezi krutostí a soucitem, zpupností a pokorou, svatostí a nečistotou, jídlem a půstem.⁸ Moudrost jako preexistující

zbytečného hromadění, vlastnění a držení vztahů, sexuálních zážitků i hmotných statků viz. Polly Young Eisendrath, „Ženy a touha“, Knižní klub 2001.

⁷ Slovo „šua“ (ek. zavádějící překlad „ulice“) je v souvislosti se ženami rabíny často používáno jako místo potenciální neřestí. Zajímavé je po jazykové stránce: Sloveso od kořene šin-waw-quf má význam „dotýkat se, připojit, vejít do kontaktu“ nebo „toužit“ (synonymum „chafac“). Jako podstatné jméno „šua“ má význam „touha“ (synonymum od stejného kořene fem. „tešua“): „Šloša šua in hen...“ „Jsou tři druhy touhy: Israel touží pouze po svém Otci na nebesích, žena touží pouze po svém manželovi a zlý pud touží pouze po Kainovi a jemu podobných.“ Šir ha-širim Rabba 7:11. Jiný význam má jako slovo pro „ulici nebo prostranství, kde se obchoduje - tržiště“, tj. veřejné otevřené místo. Berešit Rabba 91: „šua šel zonot“ – místo, kde se scházejí prostitutky. M. Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str.1540-1541.

„Tržiště“ je pro rabíny symbolem veřejného prostoru, ve kterém se ctnostná židovská žena nepohybuje: ta je uzavřena doma. Na trhu se pohybují pouze ženy nemravné – nevěstky a cizoložnice. O rozporu mezi tímto rabínským ideálem a ekonomickou realitou středověké Evropy viz. Abraham Grossman, „Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe.“

⁸ „Mishlei. Proverbs“, Mesora Publications, Ltd. 1998, str. 25-27 „An Introduction to the Terms of Mishlei/Proverbs“. Důležité zde je pojetí moudrosti jako ZVENČÍ NABYTÉ vlastnosti, na rozdíl od „bina“, „porozumění“, což je schopnost porozumět věci a odvodit jedno z druhého prostřednictvím analýzy a rozjímání,

skutečnost, o které se hovoří od **v.8:22 -9:18** (včetně opaku, totiž hlouposti) je interpretována jako moudrost Tóry, jež předcházela stvoření. Bůh si v ní četl, podle ní tvořil svět: „*Haja Hagadoš Baruch Hu mabbít ba-tora u-vore et-ha-’olam*“ (Berešit Rabba 1:2).

V.23 „Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země.“

Mecudot: „Moudrost Tóry byla jednou ze sedmi stvoření (!), která předcházela stvoření světa, a vládla před Stvořením.“

Všechny věci na světě, živé i neživé, byly potom stvořeny tak, aby usnadňovaly provádění příkazů Tóry. Tyto příkazy slouží jako duchovní základ držící strukturu Stvoření.

V.30: „... byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas.“ (hebr. *Wa-ehje eclo amon*...: nejasný význam, angl. „*I was a nursing beside Him.*“)

Mecudot: „Tóra byla jako milované boží dítě, vyživované a opečovávané Bohem, zdroj jeho stálé radosti.“ (Interpretace používá význam synonymický s „*omen*“, „pečující o dítě“).

Berešit Rabba 1:2: „Slovo „*amon*“ souvisí se slovem „*klej umnut*“, „řemeslnické nástroje“. Tj. Tóra byla nástrojem řemeslníka, jejímž prostřednictvím Bůh tvořil svět.“

Raši: „...den ze dne“ (hebr. *jom jom*) znamená „dva tisíce let“. Tj. Tóra předchází stvoření světa o dva tisíce let, v jejichž průběhu ona jediná byla radostí Boha. Tato interpretace se odvolává na **Ž 90:4 „Tisíc let je ve tvých očích jako věrejšek, jenž minul...“** Jestliže jeden den je jako tisíc let, potom dva dny jsou jako dva tisíce let.“

Tóra vyčkávala na generaci pouště, která ji měla obdržet. „Bud’ moudrý“ znamená „následuj Tóru a její učení“.⁹

Podobné interpretace uvádí kompilátor „**Ceena u-reena**“.¹⁰

„Král Šalomoun říká v Knize Přísloví: „*Chachmot našim banta betah*“ (14:1 „**Moudrá žena buduje svůj dům...**“, verš pokračuje „**kdežto pošetilá jej vlastníma rukama boří.**“ Dosl. „moudrosti žen“ nebo dokonce „moudré žen“?). To nás učí, že Tóra je jako moudrá žena. Verš hovoří o její moudrosti v množném čísle (*chachmot*, normativní tvar je však *chochmot*), protože Tóra je naplněna moudrostí. Je jako chytrá žena, která buduje svůj domov na pevných základech a dobře ho ochraňuje, přináší do něho všechno, co potřebuje, vaří dobré jídlo, připravuje lahodný nápoj, prostírá stůl a zve své přátele. Stejně tak Tóra. Je plná moudrosti jako stůl prostřený lahodnými pokrmy, zve každého a říká: „Kdokoli je hloupý a postrádá moudrost, nechť ke mně přijde, já ho budu učit, jak říká verš **9:5 „Pojd’te, jezte můj chléb a pijte víno, které jsem smísila...“** Tóra zve všechny, aby s ní sdíleli potravu, jídlo a pití, aby opustili své staré cesty, vzali si její moudrost a dlouho s ní žili. Naopak pohané jsou přirovnáni k hrubé, sprosté ženě, která svými špatnými způsoby svádí člověka k hříchu, jak je řečeno **9:13-14 „Paní Hloupost** (hebr. „*ešet ksilut*“, dosl.“pošetilá žena“) **je halasná, prostoduchá, vůbec nic nezná. Sedá u vchodu do svého domu, na křesle na městských výšinách...**“ Hloupá žena o všem mluví, ale o ničem nic neví, sedí ve dveřích a nestará se o nic, co je uvnitř domu, ani tam nemá nic k jídlu. Takové je to s modloslužebníky, kteří opouštějí ochranu Boží.“

tj. PŮVODEM ZEVNITŘ. Moudrost člověka, který má „*bina*“ (je „*navon*“, „rozumějící“) je vyššího řádu než moudrost člověka „*chacham*“. Tam, str.26.

⁹ Takový je mezititulek interpretaci před 8:32 (začínají ponaučení). Rabíni na rozdíl od feministických komentátovek: 1.potlačují ženskou přirozenost Tóry, 2.intelektualizují ji, 3.odmítají její universalismus a chápou ji jako náboženský zákon daný (pouze) Židům na poušti. Nabytím této Moudrosti se lze stát moudrým. Feministické pojetí je odlišné: více pracuje se samostatností Moudrosti a s jejím ženským charakterem. Některá tvrzení rabinů, např. o stvoření Moudrosti, jsou sporná – text (složený z různých pramenů) není v této otázce jednoznačný. Jsou tedy možné obě interpretace – Moudrost jako Bohu podřízená vlastnost i jako preexistující nestvořená podstata žensství. Viz. dále.

¹⁰ „The Weekly Midrash. Vol.I.Tze’nah ure’nah“, str.576.

V dalších pasážích Přísloví se objevují ještě výroky na adresu „zlých žen“, „cizích žen“ či naopak „ženy statečné“ (*ešet chajil*) jako ideálu ženy. Např.:

11:22 „Zlatý kroužek na rypáku vepře je žena krásná, ale svéhlavá a rozmarná (*išša jafa we-sarat ta'am*).“ (dosl. „žena krásná, ale prosta důvtipu, inteligence“).

12:4 „Žena statečná je korunou svého manžela, kdežto ostudná mu je jako kostižer.“ (hebr. *ešet chajil 'ateret ba'alah...*)¹¹

18:22 „Kdo našel ženu, našel dobro a došel u Hospodina zalíbení.“

19:13-14 „Neštěstím pro otce je syn hlupák, svárlivá žena jak neustálé zatékání vody. Dům a majetek lze zdědit po otcích, ale prozíravá žena je od Hospodina (*u-me-Adonaj išša maskalet*).“

21:19 „Lépe je bydlet v zemi pusté než se ženou svárlivou a zlostnou.“ (*Tov ševet be-erec midbar me-ešet midwanim wa-cha'as.*)

22:14 „Ústa cizaček jsou hluboká jáma: na koho se Hospodin rozhněvá, ten tam spadne.“ (*Šucha 'amuqqa pi zarot, ze'um Adonaj jippol šam.*)

23:27 „Vždyť nevěstka je hluboká jáma, těsná studna je cizinka.“ (*Ki-šucha 'amuqqa zona, u-veer cara nochrijja.*)

Nejznámější částí Přísloví jsou bezesporu pasáže o „ženě statečné“ **31:10-31**, které představují ideální židovskou ženu – manželku, matku a ženu v domácnosti. .

Pro dokreslení důrazu, jaký rabíni kladli na zákaz kontaktu s „*ešet iš*“, „*nochrijja*“ a „*zona*“ (ženou jiného muže, cizinkou a prostitutkou) uvedme ještě interpretaci sedmého přikázání „Nezcižoložíš“ (*Lo-tin 'of*) v **Ceena u-reena**:¹²

„Je to sedmé přikázání, protože je sedm druhů zakázaných vztahů: s manželkou jiného muže, s manželkou, která je nečistá menstruační (*nidda*), s vdovou, pannou, za použití násilí, homosexuálně a s cizí ženou. S cizí ženou je také sedm zakázaných činností: sexuální styk, líbání, dotýkání, rozsáhlý rozhovor, být s tou ženou sám v prázdném domě (*jichud*), naslouchat jejímu zpěvu a hledět na ni.“

Tj. porušení zákazu kontaktu má statut porušení zásadního etického příkazu (*micwa*).

EXKURS: APOKRYFNÍ KNIHA „SÍRACHOVEC“¹³

Podobný postoj k ženám a jazyk poučení, podobenství a přísloví s metaforami zlých či cizoložných žen a nevěstek používá apokryfní kniha **Sírachovec**. Do kánonu Tanachu nebyla přijata. Přesto chceme odkázat na některé pasáže, které myšlenkově souvisí s bibl. texty knihy Přísloví. Mj. měly tyto pasáže vliv na učence tvořící svými diskusemi Talmud.¹⁴

Kap. 7:19 „Neopouštěj moudrou a dobrou manželku, neboť její půvab je nad zlato.“

Kap. 9:1-9 – rady, se kterými ženami se stýkat a se kterými se nestýkat, varování před ženskou krásou. „Nepoddávej se ženě celou svou duší, aby ona nakonec neovládla tebe.“(v.2)

¹¹ Citace Přísloví vychvalujících „ženu statečnou“ se často objevují na epitafech náhrobků židovských hřbitovů. Také tento verš je často citován.

¹² „The Weekly Midrash. Vol. I. Tze'nah ure'nah.“, str.390.

¹³ Název přebíráme z překladu „Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona, včetně deuterokanonických knih“, Česká biblická společnost 1993. „Sírachovec“ str.908 – 953. Jiné názvy: „Moudrost Ježíše ben Síracha“, „Moudrost Sírachovcova“. Kniha byla původně napsána hebrejsky, poté přeložena do řečtiny. Pochází z počátku 2.st.př.n.l.

¹⁴ O vztazích mezi nekanonickým „Sírachovcem“ a talmudickou literaturou podrobně Tal Ilan, „Integrating Women into Second Temple History“, kap. „Wickedness Comes from Women“ (Ben Sira 42:13): Ben Sira's Misogyny and its Reception by the Babylonian Talmud“, str.155-173 (včetně citací). Zde také tvrzení, že „jak peníze, tak ženy, jsou předurčenými symboly mužské cti, které potřebují vnější kontrolu: jsou to hlavní znaky mužství v oblasti Středozemního moře v té době.“ (str.157)

Kap. 23:16-27 – varování před cizoložstvím. „Tak se stane i ženě, která byla nevěrná svému muži a s cizím přivedla mu na svět dědice. Předně, že neuposlechla Zákon Nejvyššího, za druhé, že se provinila na svém muži, za třetí, že smilnila v cizoložství a přivedla na svět děti od cizího muže. Taková žena bude pranýřována před shromážděním a její děti budou podrobeny vyšetřování.“ (v.22-24)

Kap. 25 a 26: řeší, jaký manžel je dobrý a jaký špatný, jaká žena je dobrá a jaká zlá. „Zlá žena, to je špatně upevněné volské jho, kdo ji chce ovládnout, je jako ten, kdo chytá štíra.“ (v.7)

„Bdi přísně nad nevázanou dcerou, aby nenašla příležitost a nevyužila ji pro sebe. Dávej si pozor na její nestoudné pohledy, a nediv se, když se na tobě proviní. Jako žízvný pocestný otevírá ústa a pije z každé vody, která je nablízku, tak ona si dřepne nad každý kolík a šípu otvírá toulec.“ (v.10-12)¹⁵

Kap. 42:9-14 popisuje problémy otce s dcerami a potřebu jejich přísné výchovy a stálého dohledu: „U žádného člověka nehleď na krásu a nevysedávej uprostřed žen! Nebot' ze šatů vylétá mol a od ženy vychází ženská špatnost. Lepší je špatnost muže než dobrota ženy, je to žena, kdo přivádí do hanby a zneuctění.“ (v.11-14)

Sírachovec obsahuje také četné pasáže o moudrosti a její důležitosti pro řádný život.

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

O rabínské generalizaci vlastností žen a jejím dopadu na sociální realitu postavení ženy v židovské společnosti píše **Avraham Grossman**.¹⁶ K obrazu, který vytváří kniha Přísloví a Sírachovec a který je dále rozvíjen v midraších a talmudických traktátech, říká:

Stejně jako v řecké a římské kultuře, charakteristika žen byla negativní: jsou líné, emotivně muže vydírají, mají sklon k hlouposti, ničí manželovi život, mají sklon k čarodějnictví, jsou často nevěrné. Např. interpretace Jicchaka Abarbanela k Soudců 17 (chování Michovy matky) zní: „...všechno zlo pochází z žen, ženské přísahy jsou bezcenné.“ Rabi Menachem Ha-Meiri říká k **Přísloví 31:10**: „„Ženu statečnou kdo nalezne?“ Nalezne ji málokdo, protože dokonalý charakter (*perfection of character*) žen je vzácností.“ Ženy mnoho mluví a lze je snadno svést, jsou lehkomyšlné, nemají pochopení, porozumění a inteligenci. Jsou úzce spojené se světem magie: tu využívají, aby svůdně chytily muže do svých sítí. Massechet Sofrim 15.7: „Dokonce i ta nejřádnější žena je čarodějnice.“

Grossman uvádí názory sociologů a antropologů snažících se vysvětlit tuto obsesi negativním obrazem ženy: Obvinění žen z „přemíry sexuálního pudu“ je společně většině kultur. Muži tím řeší svoji slabost vůči ženské kráse a svoji vlastní touhu, tj. vinu ze sebe snímají a dávají ji ženám. „Učenci se nejrůznějším způsobem snaží ženy strážit a chránit je před hříchem, ale naprostá většina těchto případů (nekontrolovatelné sexuální touhy) zaznamenaná v Talmudu má co do činění s muži, nikoliv se ženami. Jsou to muži, kdo ztěží ovládají své sexuální touhy.“¹⁷ Stejně tak obvinění žen z čarodějnictví je běžné i v jiných kulturách. Antropologové a sociologové ho spojují se skutečností těhotenství a porodu na jedné straně (tj. záhadné, tajemné, tvořitelské tělesné skutečnosti) a na druhé straně s těžkostmi mužů, kteří nedokáží ovládnout své sexuální touhy. Obvinění z čarodějnictví je potom snadným řešením (opět přenesení viny). Ve folkloru různých národů je obraz dívky spojen s obrazem čarodějnice.

Nejnápadnějším rysem charakteristik žen z knihy Přísloví a Sírachovec je nevyváženost (v Bibli ani v Talmudu nejsou v podobné míře zastoupena varování proti zlému či cizoložnému muži) a nereálná vyhrocenost (manželka je buď dobrá, ctnostná, nebo zlá, cizoložná: neexistuje nic mezi tím). Stávalo se, že osobní problémy rabínů se ženami vedly

¹⁵ Erotická, něku-li pornografická symbolika je zcela zřejmá.

¹⁶ Avraham Grossman, „Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe“, kap. 1 „The Image of the Woman: Partner or the „other“?“, str.8-32.

¹⁷ Tam, str.18.

k formulaci misogynických výroků, které zobecněly, vešly do po(d)vědomí a staly se součástí legislativy: ovlivňovaly tak život reálných žen, které se zobrazenými archetypy špatnosti neměly nic společného.¹⁸

Alice Laffey svůj komentář k **Příslaví 31:10-31** (pasáže o „ženě statečné“) případně nadepisuje „Bezejmenná žena – vzor“. ¹⁹ Podle Laffey jde o typický patriarchální text: manžel je pánem ženy, žena se realizuje v domácnosti, nad kterou má kontrolu a vliv. Na druhou stranu je žena popsána jako inteligentní a silná, s dobrým úsudkem, smyslem pro obchodování, respektovaná nejen členy rodiny, ale i městskými úředníky.²⁰

Phyllis Bird ²¹ poukazuje na skutečnost, že zpodobení (*images*) žen v Knize Příslaví je omezené a stereotypní. Jsou zde tři typy žen: matka, manželka a cizí/jiná žena. Matka je nejen ta, která dítě porodí, ale i ta, která o ně pečuje, vychovává ho a vzdělává – „dává ponaučení“. „Není pouhým lůnem, které porodí člověka, ale je i zdrojem moudrosti zásadní pro život.“ Manželka je už popsána nejednoznačně. Na jednu stranu, „dobrá“ manželka je „korunou svého pána“, naopak „zlá“ poškozujíc jeho pověst. V **Příslaví 31:10-31** je „**žena statečná**“, tj. dobrá manželka, popsána jako „manažerka domácnosti, pracovitá, štedrá, ctnostná, moudrá a milá k dětem“. Sexuální charakteristika není uvedena: manželka „je popsána zcela asexuálními termíny jako opora domácnosti a manžela, k němuž směřuje veškeré její nadání a energie. V této roli mu „prokazuje dobro“ (**31:12**)“. Špatná žena se vyznačuje především svárností. Podle Bird je manželka popsána jako sexuální partnerka pouze v jediném verši, a to v radě manželovi, aby „**pil vodu ze své vlastní cisterny**“ (**5:15-19**). Ideálem je monogamní manželství. Obraz cizí/jiné ženy se v textu objevuje nejčastěji. Jde o ženu, která není pod kontrolou muže nebo se z ní vymkne: sexualita je však oceněna pouze jako součást řádného manželství. Cizoložná žena je popisována podobnými slovy jako milá v Písni písní, ale zatímco v Písni jsou smyslné obrazy chápány pozitivně jako oslava lásky, v Příslaví jsou předmětem opovržení a odsouzení. Jde o zarážející rozpor uvnitř samotné Bible. Bird své čtení ženských postav v knize Příslaví shrnuje slovy: Úspěch muže závisí na tom, zda následuje poučení svých rodičů a zda získá dobrou ženu. Štěstí a bohatství muže je spojeno se

¹⁸ Jiný příklad vlivu osobních názorů učence na formulování učení ovlivňujícího životy žen v židovské společnosti dává Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, str.58: cituje Maimonida, který ztotožňuje ženu s hmotou a muže s formou. Sám Šalomoun prý přirovnal hmotu k „provdané děvece“, neboť hmotou nemůže existovat bez formy a je tudíž vždy představována vdanou ženou, která není nikdy oddělena od svého muže a nemůže být nikdy svobodná. Ta však neustává v hledání jiného muže (jiné formy), který by nahradil jejího manžela. Maimonidův filosofický přístup zvětšuje osobnost ženy a generalizuje její charakter. Připomeňme, že Maimonides byl a je jedním z nejvlivnějších zákonodárců judaismu. Ovlivněn Aristotelem a muslimským prostředím, ve kterém žil, často formuloval zákony vůči ženě přísné až diskriminační.

¹⁹ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.212.

²⁰ Ani o této ženě však není řečeno, že by byla „chachama“, „moudrá“. Obrat „ešet chajil“ má nejednoznačný překlad, mj. např. „žena bojovníka“, tj. opět definice ženy prostřednictvím muže. Doslovné „žena síly“ nevytváří příliš ženský obraz o své nositelce. K absenci hodnotově vysoce pozitivního označení „chacham“ pro ženy viz. Leila Leah Bronner, „Esther Revisited: An Aggadic Approach“, in: „A Feminist Companion to Eshter, Judith and Susanna“, ed.by Athalya Brenner. Bronner říká, že maximálně pozitivním označením duchovní ženy je „nevia“, „prorokyně“ (BT Megilla 14a). „Talmud říká, že když se duch prorocství vzdálil od Izraele, vstoupil do „chachamim“, učenců (Bava Batra 12a, BT Sota 48b). Titul „chacham“ znamená „někdo učený v určitých textech“ spíše než „sám o sobě moudrý“, a termín byl omezen pouze pro mužskou elitu učitelů a učenců. Když chtěli rabíni ocenit biblické hrdinky, kterých si vážili více než žen své současnosti, přirklí jim raději dar prorocství než moudrosti.“ Str.192-193.

²¹ Phyllis Bird, „Images of Women in the Old Testament“, str.41-88, in: „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions“, ed.by Rosemary Radford Ruether. O knize Příslaví viz. str.57-60.

vztahy k ženám. Ženy nejsou pouhé sexuální předměty: jsou to inteligentní osoby s pevnou vůlí. Bud' muže „vytvoří“, nebo zničí.

Knihou Přísloví (i Sírachovcem) se zabývá také **Deborah Sawyer**.²² Říká: V mudroslovné literatuře je obraz žen užíván jako zosobnění správné a špatné cesty životem. Ženy patří do domu a jejich úkolem je sloužit muži a podporovat jeho zájmy. Ale v knize Přísloví ještě nejde o misogynství: to přistupuje až v helenistické době a jeho hlavním svědectvím je Sírachovec. Jeho slova již odpovídají pozdějšímu křesťanskému konceptu úlohy ženy, jak jej zformulovali Augustin, Ambrozius a Aquinas.

Do historického kontextu knihu Přísloví řadí **Silvia Schroer**.²³ Říká, že stejně jako Píseň písní **Přísloví 10-30** pochází pravděpodobně z 8.-6.st.př.n.l. a představuje zdroj poznání, jak byly vyobrazeny izraelské ženy a jak viděly samy sebe. Je možné, že **Přísloví 1-9 a 31** jsou ponaučeními, která dává matka svému synovi (názor Athalji Brenner a F.van Dijk-Hemmes), a tvoří poexilní rámec staršího celku Přísloví 10-30. Tím, co oba celky spojuje, je téma moudrosti. „Ženy, které staví domy (**Př 14:1**), učí a radí, a tak se začleňují do komplexního zobrazení *Chochma*, zosobněné Moudrosti. Zde v Přísloví se s tímto komplexním zobrazením (odrážejícím zobrazení bohyní starověkého Předního Východu) setkáváme poprvé v literární formě. Pravděpodobně nejde o bohyni jako takovou (s jejím vlastním kultem). Spíše představuje úsilí pevně stanovit ženský popis Boha (*feminine discourse of God*), který je pozitivně spojen s realitou žen v rámci již pevně strukturovaného monoteistického symbolického systému, stále ještě přijímajícího pluralitní přístupy. Např. obraz prorokyně a ženy radící králům a mocným mužům je chápán pozitivně (**Přísloví 8:14, 31:1-9**) na rozdíl od Nechemjáše, Ezry či knih Paralipomenon. Nepředstavuje souhrn všech špatností, ale spíše souhrn spravedlnosti, tvořivé síly a životaschopnosti zosobněné ženou.“²⁴ Schroer cituje studii Christl Maier²⁵, ve které autorka poukazuje na skutečnost, že v pozdním „perském“ období v provincii Judea byli mladí muži vyšších tříd integrováni do vážených patriarchálních rodinných struktur právě mj. za pomoci varování před „cizími ženami“. Kontakt se ženami vně okruhu vlastních příbuzných byl považován za ohrožení váženého a úspěšného života, mimomanželský sexuální vztah s cizinkou nebyl přípustný. Zosobněná postava Moudrosti je používána jako pozitivní vzor pro ženy, naopak negativním vzorem je postava cizinky.

O knize Sírachovec Schroer říká, že je svědectvím zániku otázky ženy a Bohyně ve 2.st.př.n.l. Cílem autora Sírachovce je upevnit mužskou patriarchální nadvládu v každém ohledu. Pouze matky a dobré manželky jsou pozitivně zmíněny: všechny ostatní ženy jsou posuzovány otevřeně misogynně. Postava Moudrosti je podřízena mužskému Bohu v Chrámu a identifikována s Jeho Zákonem – Tórou.

²² D.F.Sawyer, „Women and Religion in the First Christian Centuries“, kap. „Wisdom, Lilith and Mothers“ str.130-145.

²³ Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, „Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective“, str. 125 a 139-140.

²⁴ Tam, str.140. Tj. Schroer nechápe Moudrost jako samostatnou ženskou božskou bytost (viz. dále Asphodel Long), ale jako pozitivní alternativu i zosobnění a souhrn dobrých ženských vlastností reálných žen. Postava Moudrosti každopádně podporuje tezi Ilany Pardes, „Countertraditions in the Bible“, že uvnitř Bible samé jsou zahrnuty různé alternativní tradice k převažující, vůči ženě diskriminační linii monoteismu Boha mužského rodu.

²⁵ Christl Maier, „Die „fremde Frau“ in Proverbien 1-9: Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, OBO 144“, Fribourg Universitaatsverlag, Gottingen 1995. Cituje Schroer na str.140.

Ad. časové zařazení sbírky: „Je tu patrně závažný náznak toho, že v knize obsažená přísloví pocházejí částečně už z doby královské, tedy předexilní, ačkoli jiné oddíly (zvláště 1.-9.) nasvědčují tomu, že celek knihy byl uzavřen až po návratu z babylónského zajetí.“ Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona, str.585.

Rozsáhle se mudroslovné tradici a postavení žen v ní věnuje **Carol Fontaine**.²⁶ Říká: Kniha Přísloví je paradigmatickou ukázkou velkého paradoxu patriarchální literatury: na jedné straně jsou vyzdvihované a oceňované ideální ženské postavy (*Chochma, ešet chajil*), na druhé straně je „pravda“ o skutečných živoucích ženách (manželka, cizinka). Přítomnost postav jako je Moudrost v takovém androcentrickém kontextu je možné vysvětlit jako příklad „špatného svědomí“ mužů. Ženám by mělo být dáno rovnoprávné místo jako tradentům moudrosti: ony ji používají v každodenním životě.

„Forma výroku, která převažuje v knize Přísloví, často popisuje život z výhodného postavení muže. Požaduje správnou volbu a plnou morální sílu, přičemž nerespektuje každodenní skutečnou živou/žitou zkušenost žen, které ani nemají možnosti volby jako muži, ani nejsou většinou kulturou mužů vnímány jako plně morálně způsobilé a odpovědné (*full moral agents*).“²⁷ Obsah Přísloví klade důraz na dualitu: jde o (myšlenkovou) konstrukci „buď/a nebo“. „Řečnický mechanismus v práci odráží přenos motivů z mytologie bohyní okolních kultur a poté následné rozdělení těchto motivů na „dobré“ a „špatné“. Plodnost bohyň izraelských sousedů měla zcela zřetelně významné spojení se smrtí a podsvětím: toto spojení mělo pro společnosti životodárný užitek. Avšak nyní je toto spojení rozseknuto: žena Moudrost představuje všechny pozitivní vlastnosti bohyní, zatímco žena Cizinka (Cizoložnice) přijala všechny „škodící“ prvky této mytologie. Učenci poukazují na její nevěru vůči manželovi, smrtelně zrádný jazyk a chování, sexuální nevázanost (zvláště je-li spojena s cizí kultickou praxí, např. 7:14), pronikání do veřejné sféry určené výhradně mužům, selhání v mateřské roli či výstřední smyslové touhy...“²⁸

Fontaine si podrobně všímá vzorových postav, které se v knize Přísloví vyskytují:

1. manželka (*išša*). Zde poukazuje na paralelní ugaritské mudrosloví („*The Instructions of Shube-Awilim*“).
2. matka (*em*). V Příslovích buď v páru s otcem (**1:8, 28:24**), nebo sama (**29:15, 31:1**). Je první učitelkou dítěte, svoji pozornost věnuje domácnosti, která v té době byla ekonomicky soběstačnou jednotkou. „*Ešet chajil*“ nejlepším popisem idealizované matky v mudroslovné literatuře: zvládá opravdu všechno. „Pro její zásadní přínos životu rodiny a širší společnosti ji patriarchální uspořádání oceňuje: zaslouží si nejvyšší ocenění.“²⁹ Manželka byla ve starověku nepopíratelnou vládkyní soukromé sféry: dělala rozhodnutí, její práce byla klíčová a mnohostranná manažersky i technologicky, náročná fyzicky i časově. Často se díky ekonomickým aktivitám ženy dostaly vně domu, ač to nebylo muži nahlíženo příznivě. V bibl.tradici matky často používají „nepřímé metody“, aby získaly, co chtějí – pomluvu, lež, rivalitu, lest...Je však dobré uvědomit si, že tyto strategie používají lidé, kteří nemají přímý přístup k moci.
3. dívka – služebná (*na'ara – šifcha*). V Přísloví tři typy služebné: ty, které patří Moudrosti (**9:3** – kultické služebnice?), ty, které pracují v domácnosti (*na'arot*, **27:27, 31:15** – dle Carol Meyers to mohou být neprovdané dcery v domácnosti a nikoliv služebné), a konečně služebná, která koná práci v domě, ulehčuje tím práci své paní, zároveň ale představuje ohrožení její pozice sexuální partnerky manžela – pána (**30:23**).
4. cizí žena (*išša zara/nochrijja*), prostitutka (*zona*). Přísloví dávají cizoložnici její vlastní hlas – snad aby naháněla mužům hrůzu nebo aby sama sebe odsoudila. Vše na ní je líčeno negativně v ostré opozici vůči „*ešet chajil*“: JEJÍ šaty jsou ozdobou a pastí, JEJÍM přebytkem je sexuální energie, kterou nepřítomný manžel nemůže kontrolovat,

²⁶ C.Fontaine. „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“.

²⁷ Tam. str.13.

²⁸ Tam. str.42-43. Zdůraznila T.D.

²⁹ Tam. str.28.

apod. Není nic řečeno o jejích rodičovských schopnostech: pokud by vůbec byla matkou, uvrhla by své děti do hanby.³⁰

5. dcery a sestry (*bat, achot*)- v knize Přísloví téměř chybí, ale vystupují v **Sírachovci (42:9-14)**. Ve skutečnosti ale pasáže nejsou o dceři, nýbrž o jejím otci a o potenciálním svůdci. Dcera je předmětem obchodu a starostí.

Dobrá žena je v symbolice Přísloví popisována jako pramen, nádrž, tekoucí voda. Špatná žena je podsvětím, nebezpečnou hlubinou (*šeol*). „Dokonce i životodárné vody musí být manželem přísně kontrolovány. Ti nešťastní muži, kteří proniknou příliš hluboko do tajemných míst ženské sexuality, se zakopávají do kosmické jámy (*cosmic pit*), ze které není úniku. V obou případech metafory odrážejí mocný strach mužů z pohlcení a smetení vodními jeskyněmi ženské moci (*watery caverns of female potency*). Pouze usilovná práce nebo naprostá zdrženlivost může mužům pomoci, když se odváží do ženských výlučných sfér (*domains*)....Stejně jako bohyně Inanna, Ištar a Anat, které zavedly své milence do podsvětí, také nevěstka je popsána jako „**hluboká jáma**“ (23:27), jejíž dům je „**cestou do podsvětí**“ (7:27).“³¹

Fontaine se zabývá také úlohou žen ve vytváření a šíření mudroslovné tradice. Vysvětluje, proč ženy byly vyloučeny z veřejných zaměstnání: souvisí to s jejich rolí matky a vychovatelky dětí. Ale i když byly v zajetí koloběhu těhotenství, kojení a péče o děti, neznamená to, že zapoměly myslet nebo dobře používat jazyk. Lidové žánry byly většinou tvořeny ženami: viz. ukolébavky, pracovní písně, milostné písně, léčebné postupy, předpisy, zařikání spojené s úlohou ženy jako léčitelky a porodní báby. „Co je to vlastně přísloví? Je to načasované pronesení moudrosti ve společenských vztazích, tak aby situace byla ohodnocena a výsledky ovlivněny.“

Stejně jako jiné feministické komentátorky zajímá Fontaine postava Moudrosti. Tvrdí, že je těžké ji interpretovat, když v celém kontextu náboženství a jeho textu jsou odmítána cizí a především ženská božstva. Shrnuje pohledy na Moudrost: jde o abstraktní obraz/osobu, nebo zesílení jedné z vlastností boha JHWH, která naplňuje mezeru mezi Bohem a lidmi. Jejím předobrazem může být jak skutečná izraelská žena, tak cizí žena. Postava cizí ženy zachycené jako „Moudrost“ potom může být přežívající postavou Bohyně (*Goddess survival*), ať už adaptací jiné mytologie (egyptské: Maat, Hathor, Isis, babylonské: Ištar, Lilit, Gula, Nintu), nebo zachováním kanaansko-izraelské Bohyně (ugaritské bohyně, Ašera).

Fontaine souhlasí s názorem, že obrazy žen v knize Přísloví byly ovlivněny jak skutečnými společenskými rolmi reálných žen, tak mytologií bohyní, a představují (navzájem se nevylučující) pohyb ze soukromé sféry do veřejné až ke kosmické, a zpět. „Úkolem feministických čtenářek je znovu spojit tyto sestry, oddělené při svém literárním zrození, v našem ohodnocení toho, co má být chápáno jako ženské, a jaké texty by měly být čteny dcerám, aby se staly celistvými ženami.“³²

Vyčerpávajícím způsobem se věnuje postavě Moudrosti z knihy Přísloví **Asphodel Long**.³³ Hned na začátku práce Long označuje Moudrost za „skrytou Bohyni hebrejského náboženství, ženské božstvo, které bylo po tak dlouhou dobu zatemněno patriarchálními tradicemi

³⁰ Čtenáři je samozřejmě nápadné, že v bibl. textech není přítomen, natož obviněn, milenec ženy, ať už skutečný, nebo domnělý. Viz. Helena Zlotnick, „Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity“. kap. „Keeping Adultery at Bay: The Wayward Wife in Late Antiquity“, str.105-131 o rabínských talmudických diskusích na téma cizoložné ženy.

³¹ Carol Fontaine, „Smooth Words...“, str.47–48.

³² Tam, str.149. Zdůraznila T.D. Fontaine svými slovy vyjadřuje i cíle této práce.

³³ Asphodel P.Long, „In a Chariot Drawn by Lions. The Search for the Female in Deity. (Exploring the Great Myth that God is Male.)“, The Women's Press Ltd., 1992, London, UK. Long pochází z ortodoxního židovského prostředí: „Jako mladě ženě mi byl znemožněn přístup (k rabínské literatuře) kvůli mému pohlaví, později už jsem nebyla schopna se (ke studiu) vrátit...“ str.8.

judaismu a křesťanství...“³⁴ Postava Moudrosti je silně spojena s bohyněmi starověkého předněvýchodního a helenistického světa. Představuje pro ženy vzor: může být stvořitelkou, živitelkou, učitelkou, léčitelkou, zdrojem všeho vědění a aktivním činitelem v uspořádání světa, může být mostem mezi stvořitelem a stvořeným, může být ztotožněna s Přírodou. Její cesty mohou lidé následovat. Bohyně, ke kterým se Bible chová mimořádně nepřátelsky, nejsou cizí judaismu ani křesťanství, nýbrž jsou nedílnou součástí těchto náboženství. Muži – autoři Bible se snažili vytlačit vše ženské z pojetí Božství nepřátelskými výroky, negativními popisy, hanlivými charakteristikami, ale ženské Božství nikdy nebylo zničeno. Je naším úkolem ho dnes znovu hledat, radovat se z něho a porozumět změnám, které musí přijít, aby se vztahy ve společnosti a svět sám obnovil v bezpečí a harmonii.

Po tomto úvodu se Long podrobně zabývá verši knihy Přísloví o Moudrosti. Za zásadní považuje pasáže 8:22-31:

„Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty dříve než co konal odedávna.

Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země.

Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila, ještě nebyly prameny vodami obtěžkány.

Když ještě byly hory ponořeny, před pahorky jsem se narodila.

Ještě než učinil zemi a všechno kolem a první hroudy pevniny, když upevňoval nebesa, byla jsem při tom, když vymezoval obzor nad propastnou tůní, když seshora zavěšoval mračna, když sílily prameny propastné tůně, když kladl moři jeho meze, aby vody nevystupovaly z břehů, když vymezoval základy země, byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas.

Hraji si na jeho pevné zemi, mým potěšením je být s lidskými syny.“

Long říká, že pasáž je nutné číst ve spojení se třemi dalšími texty: **Přísloví 3:19-20a**

„Hospodin moudrostí založil zemi, nebesa upevnil rozumností, propastné tůně se jeho věděním rozpoltily...(hebr. *Adonaj be-chochma jasad arec, konen šamajim be-tvuna, be-da'ato tehomot nivqa'u-šechaqim jir'afu tal*)“ , **Ž 104:24** „Jak nesčetná jsou tvá díla, Hospodine! Všechno jsi učinil moudře, země je plná tvých tvorů.“ **Job 28:27** „(Odkud tedy pochází moudrost? Kde je místo rozumnosti? ...Jenom Bůh rozumí její cestě, on zná také její místo...) hned tehdy ji viděl a vyprávěl o ní, učinil ji nepohnutelnou a také ji prozkoumal.“

Na první pohled verše potvrzují sílu Stvořitele, ale Moudrost je řádem světa, kosmickým zákonem, základním předpokladem stvoření – není Bohem stvořena. Jde o preexistující duchovní princip, který zprostředkovává Boha světu.³⁵ Ve starověkém světě byly Příroda a Vesmír chápány jako tvořící matka, která stvořila nejprve sebe a potom svět. Příroda je ztělesněním svého vlastního Zákona, je svojí vlastní paní, je archetypem Matky.

Dále Long cituje studii³⁶ zabývající se nejasným výrazem „*amon*“ ve **v.30** (ek. „**byla jsem mu věrně po boku**“, kral. „**Tehdáž byla jsem od něho pěstována**“, hebr. *wa-ehje eclō amon*). Autor studie dochází k závěru, že Moudrost je znázorněna jako samostatná bytost a nikoliv pouze zosobněná vlastnost nebo funkce boha JHWH. Moudrost je spojovací silou (*amon* jako „*binding, uniting*“) – poutem mezi Stvořitelem a jeho stvořením.

Po „kosmické“ charakteristice Moudrosti následuje charakteristika velice pozemská (**kapitola 9**): Moudrost je „paní domu“, hoduje, pije, zve hosty. Volá na VŠECHNY – muže, ženy, bez rozdílu původu a náboženství. Přináší božské do lidského života.

³⁴ Tam. str.11.

³⁵ Long se při tomto tvrzení odvolává na: Harmut Gese, „Wisdom Literature in the Persian Period“, str.207-209, in: W.D.Davies and L.Finkelstein (eds.), „The Cambridge History of Judaism, Vol.I – The Persian Period“, Long str.20-24.

³⁶ Robert B.Y.Scott, „Wisdom in Creation: the Amon of Prov.8-30“, in: Vetus Testamentum, No.10. str.213-233. Autor pracuje s akkad. kořenem. hebr.významy, řeckými i latinskými překlady slova.

Long shrnuje biblickou charakteristiku Moudrosti: Je stromem života, jednotou mezi transcendentním a pozemským, zároveň tvořící i stvořená, žena – Božství i žena pozemská, byla vedle Boha, má všechno poznání, dovednosti a vhléd, a to učí lidské bytosti. Otázka je, do jaké míry je rozlišitelná od Boha...?

Long se věnuje i dalšímu vývoji pojetí Moudrosti. Hlavní postavou, „božskou ženskou bytostí“, je v **kap.1 až 8:1** v apokryfní „**Knize Moudrosti**“³⁷ : od verše **8:2** až **11:1** dojde ke změně mluvčího i tématu, závěrečné kapitoly (**11:2-19:22**) jsou již ideologickou interpretací dějin lidu Izraele od stvoření k exodu. „Universalismus Moudrosti již chybí, objevuje se zde tradiční kmenový vztah mezi Bohem JHWH a jeho lidem. Moudrost je vyloučena a skryta: nadále už není součástí Boha nebo člověčenství. Mízi, neexistuje....Načasování Knihy Moudrosti u zrodu křesťanství představuje bod obratu civilizace: starý svět se svými koncepty bohyní i bohů, ženské i mužské síly Božství, a s nimi spojené koncepty celistvosti a rovnováhy, se střetává s úplným monoteismem postaveným na mužských představách a pojmech a přechází v něj.“³⁸ V další židovské tradici se Moudrost stává zosobněním Tóry, tj. božského Učení/Zákona. V **Sírachovci 24:23 a dále** je řečeno o Moudrosti a jejích „plodech“: **„Toto všechno obsahuje kniha smlouvy Boha Nejvyššího, Zákon, který nám uložil Mojžíš jako dědictví Jákobovým pospolitostem. ...“ (24:23)** Moudrost tedy pobývá pouze v Izraeli se „syny Jákoba“, tj. s Izraelity – Židy, je fixována na jedno místo – Jeruzalém, a zachycena písmem: Tóra je transformována v Moudrost, boží Slovo. Talmud tuto ideu rozpracovává.

V dalších kapitolách si Long všímá Moudrosti jako vlastnosti a podstaty řeckých klasických i helenistických bohyní, egyptských bohyní, i původních bohyní Kanaanu. Pro všechny je typická síla a samostatnost, svobodný projev, spojování protikladů do léčivé celistvosti, hluboké spojení s Přírodou a s reálnými ženami. Judaismus a křesťanství tyto koncepty opouštějí: v judaismu přežívá v postavě Šechíny, v křesťanství v postavě Sofie spojené s Pannou Marií. Důsledkem potlačení Moudrosti jako ženského Božství je podle Long ekologická krize – zpředmětnění Přírody a její drancování, kontrolování a ničení.³⁹

Knihu Long uzavírá slovy: Moudrost zde byla jako ženství na počátku, jako společnost a potěšení (mužského) Boha. Je to možná Bůh sám, nebo je to Boží Duch. Jesliže ženy pochopí božskou přítomnost Moudrosti, mohou tím být pobídnuty k lásce k sobě samé a k vlastnímu růstu. „Neboť ve spojení s Moudrostí je nesmrtelnost, a v přátelství s ní je dokonalé potěšení.“⁴⁰

³⁷ „...nazvaná tak podle Vulgáty, nazývá se v Septuagintě Moudrost Šalamounova.“ Viz. „Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona včetně deuterokanonických knih“, str. 890-907. Long se obšírně knize a jejímu pojetí Moudrosti věnuje, viz. „In a Chariot Drawn by Lions“, kap. 3 „The Book of Wisdom of Solomon“, str.37-61.

³⁸ Tam, str.60-61. Podle Long Kniha Moudrosti vznikla spojením různých částí. Vyslovuje teorii, že autorkou části 6-8:1 je žena ze sekty Therapeutoi (tam, str.60). Připomeňme, že Moudrost zde již není hebr.Chochma, ale řecky Sofía.

³⁹ Long se odvolává na ekofeministickou literaturu, mj. Judith Plant (ed.), „Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism“, Ist published 1989 New Society Publishers, Philadelphia, USA. Kniha obsahuje zajímavé eseje na téma spojení náboženství, universální spirituality a ekologie. V příspěvku „Toward an Ecological-Feminist Theory of Nature“ (str.145-150) známá biblistka a feministická teoložka Rosemary Radford Ruether píše: „Ekologicko-feministická teologie přírody musí znovu promyslet (a změnit) celou západní teologickou tradici o hierarchii bytí a příkazu, hierarchii člověka nad neživou přírodou jako vztahu ontologické a mravní hodnoty...Musí odhalit struktury společenské nadvlády, mužského nad ženským...a konečně musí odhalit model hierarchie, který začíná s nehmotným duchem (Bohem) jako (nejvyšším) zdrojem všeho bytí a pokračuje „dolů“ k neduchovní hmotě jako nejnižšímu, bezcennému, k nadvládě určenému článku příkazu.“ Toto tvrzení formuluje zásadní nasměrování feministické teologie.

⁴⁰ A.Long, „In a Chariot Drawn by Lions“, str.200.

Bernhard Lang se postavě Moudrosti věnuje systematicky v celé své vědecké kariéře.⁴¹ Lang upozorňuje na skutečnost, že monoteismus začal v izraelské náboženské praxi (dle bibl.textů) požadovat až Hošea (8.st.př.n.l.) – do té doby byl patrně běžný polyteismus. Ze všech v Bibli zmíněných bohyní („Královna nebes“, Astarte, Ašera, a dle Langa i Moudrost) víme o Moudrosti nejvíce. Lang poukazuje na dvě interpretace postavy Moudrosti:

- Mytickou, kdy je chápána jako bohyně, dcera boha stvořitele Ela (Elohima), osobní ochránkyně člověka (**Přísl 4:3-9**) v duchu starověké semitské koncepce ochranného božstva každého jedince, ztělesnění moudrosti a symboliky přírody (*nature wisdom*), jak lze odvodit z **1Kr 5:12-13** „Vyslovil tři tisíce přísloví a jeho písní bylo tisíc a pět. Dovedl také mluvit o stromech, od cedru, který je na Libanónu, až po yzop, který roste na zdi, a dovedl mluvit i o zvířatech, ptácích, plazech a rybách.“. Tak např. řecké pojetí (Sofia) v deuterokanonické „Knize Moudrosti“.
- Poetickou, kdy není bohyní, ale čistě literární postavou stvořenou písaři pro účely učení mudrosloví: jde o pozdější židovské pojetí, kdy je ztotožněna s Tórou.

Podle Langa další osud Moudrosti jako božské bytosti vystihuje citace z **1Chanochovy 42**, kde je řečeno, že Moudrost nenašla místo, kde by přebývala mezi lidmi, a proto se vrátila do nebe „na své místo“ a žije mezi anděly. „Andělé získali Moudrost, zatímco lidé obdrželi Špatnost, která mezi nimi nyní přebývá. Tak má životopis Paní Moudrosti šťastný konec pro bohyni (prebývá mezi anděly), ale tragický pro lidstvo.“⁴²

Na závěr ještě přidejme psychologickou (jungjiánskou) interpretaci: Z psychologického hlediska je jedno, zda Moudrost považujeme za bohyni či za „pouhou“ básnickou postavu. Prvotní otázka psychologa zní: Která zkušenost vytvořila základ tvrzení, že Moudrost je dcerou stvořitele? Podle Junga dochází k takové prvotní zkušenosti tehdy, když se mužské a ženské postavy spontánně objeví ve snech a fantaziích a snaží se ovlivnit ego. Jsou posly nevědomí k vědomí a jako takoví pomáhají ego zůstat v kontaktu s nevědomými kořeny osobnosti. „Starý moudrý muž“ a „žena-dívka“ (Jungem označená jako anima, ženská duše muže) tvoří nerozlučnou dvojici a jejich vztah je vztahem otce a dcery. V knize Příslaví je zachycen způsob, jak integrovat animu do duchovního života člověka – muže, přičemž nejde o postavu z osobních snů a fantazií, nýbrž o mytické archetypy vynořující se z kolektivního nevědomí společného všem lidem. Nepochybně se v mysli (myslích) starověkých písařů – autorů a redaktorů knihy vynořila ženská archetypální postava Moudrosti jako varování před přílišným důrazem na mužskou archetypální postavu boha JHWH.⁴³

K Jungově psychologické interpretaci Moudrosti se vrací také **Nancy Qualls-Corbettová**.⁴⁴

Již jsme zmínili čtyři vývojové fáze animy (ženské duše v muži) Carla Gustava Junga a jejich archetypy: Evu, Helenu, Pannu Marii a Sofii/Šulamítku. O Sofii je řečeno: „Sofiá je moudrost. V biblické tradici představuje jak nevěstu Boží, tak matku, milenku, která byla s Bohem před Stvořením (**Příslaví 8:23-30**). Je ženskou bytostí, „přítelkyní a společnicí od prvopočátku, prvorozenou ze všeho Božího stvoření, neposkvrněným odleskem Boží slávy a strůjkyní stvoření.“ Jung cituje Moudrost Šalamounovu. Aby se muž stal celistvým a dokázal si vážít ženství uvnitř sebe, a tedy i reálných žen a jejich sexuality, měl by poznat a integrovat

⁴¹ Bernhard Lang. „Lady Wisdom: A Polytheistic and Psychological Interpretation of a Biblical Goddess“, str.400-423, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies“. Lang v závěru studie říká, že poprvé se postavou Moudrosti zabýval ve své doktorské práci, a to z historického hlediska. Postupně pochopil, že tento pohled je omezený, a přidal hledisko mytické. V předložené studii (1997) přistupuje hledisko lidské (human existence) reprezentované jungjiánskou psychologií a osobním prožitkem, přičemž se neuzavírá dalším úhlům pohledu, které mu „Lady Wisdom“ sama nabídne. Tam, str. 423.

⁴² Lang tam, str.421.

⁴³ Lang, kap. „Origins: The Wise Old Woman Tells Her Myth“, str.402-406.

⁴⁴ Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, str.115-116.

ve čtyřech fázích svoji ženskou duši. Její moudrost mu potom změni život: „Skrze tento pozitivní vztah k animě zažívá muž ve svém životě vzrušující, dynamickou vitalitu, staré myšlenky a hodnoty, které se staly přítěží, jsou z jeho beder sňaty. Tohoto nového vědomí však nelze dosáhnout bez frustrace, vědomého utrpení a strachu, neboť jeho utváření je vždy doprovázeno znepokojujícími změnami.“⁴⁵

SHRNUTÍ:

Knihy Přísloví je sbírkou výroků, rčení, poučení a rad, tradovaných ve starověké předněvýchodní oblasti a předávaných z generace na generaci. Její redaktoři spojili několik sbírek v jeden celek, a to v různé době a s různými důrazy. Kniha byla učenci přijata do kánonu Tanachu (stala se součástí Spisů – *Ktuvim*). Stejně jako Píseň písní, také Přísloví byla vykládána různě, jak to umožňoval jejich básnický jazyk. To ovšem nic nemění na skutečnosti, že „hloupost“, „zlý pud“, „odpadlictví“, „pomíjívá pozemská potěšení“ a jiné neřesti jsou personifikovány metaforou ženy cizí (tj. jiné než vlastní), cizinky, nevěstky, a jejich smyslných nástrah: krásy, vůně, olejů, jídla, sexuality. Tato metafora potom fixuje obraty, představy, myšlenkové modely, které se dostávají do po(d)vědomí, a zde vytváří vhodné podhoubí pro diskriminační myšlení, strach a odtud sociální represi ženy v reálném životě. Takové metafory nebezpečným způsobem zplošťují skutečnost a mohou mít pro skutečné ženy tragické následky. Na obranu rabinů je možné říci, že kategorické zákazy a varování jsou součástí jejich etického maximalismu (včetně „budování ochranných plotů kolem Tóry“).⁴⁶ Je ovšem nutné domýšlet dopad doslovného výkladu maximalistických etických požadavků na sociální realitu. Navíc, negativní obraz ženy výrazně převažuje nad obrazem pozitivním.⁴⁷

Nebylo by tomu tak, kdyby rabíni chápali postavu Moudrosti jako ztělesnění rovnocenného ženského Božství, tedy způsobem, jakým ji chápou současné feministické komentátorky. Ty jí doslova vdechují nový život, křísí v ní ženské Božství, po tři tisíce let opomíjené a pošlapávané, a navazují tak na přerušenu linii uctívání starověkých bohů – archetypů životodárné Moudrosti, dárkyně a udržovatelek života.⁴⁸ Neboť stále platí: „**Stromem života je těm, kdo se jí chopí, blaze těm, kdo se jí drží.**“ (Přísloví 3:18)⁴⁹

⁴⁵ Tam, str. 117-118.

⁴⁶ Srovnej např. verš 5:8 o cizí ženě „Ať jde tvá cesta daleko od ní, nepřibližujte se ke dveřím jejího domu...“ a Ježíšův výrok z kázání na hoře „5:27-28 – nejen že nezcizoložíš, ale ani se „chtivě nepodíváš“. Obojí je principem „sjağ la-Tora“ – aby nebylo porušeno závažné přikázání „Nezcizoložíš“, raději je zakázáno i jakékoliv přiblížení k potenciální cizoložnici.

⁴⁷ „Utváření židovské ženy v termínech negativních sexuálních asociací zůstává tradičním rysem judaismu.“ Helena Zlotnick, „Dinah’s Daughters“, str. 131.

⁴⁸ O současné židovské feministické duchovní práci s archetypem Moudrosti, představitelkou Stromu života, viz. stránky www.lilithinstitute.com.

⁴⁹ Judith Hadley uvádí ve své studii s výmluvným názvem „From Goddess to Literary Construct: The Transformation of Asherah into Hokmah“ i jiné texty o Moudrosti a jejím božském charakteru, konkrétně Job kapitola 28 či z deuterokanonických knih Bárúk 3:9-4:4. Rozsáhle odkazuje na odborné studie jiných biblistů a dochází k závěru: „Předěšlé bohyně jsou tak absorbovány do kultu Boha JHWH a stávají se Jeho atributy, které jsou vyjádřeny v postavě Paní Moudrosti.“ (tam, str.399). Studie viz. A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies“, str.360-399.

21. PROROCI

JEREMJÁŠ

ÚVOD:

Prorok Jeremjáš (7./6.st.př.n.l.) obsahuje pro naše téma mnoho zajímavých pasáží. My se budeme věnovat jeho zprávě o uctívání „královny nebes“ ženami i muži (7:17-18, 44:15-19), rituálu „zvednutí sukně“ (13:26-27) a zmíníme také problematický verš 31:22 (kral. „Žena bude vůkol obcházeti muže...“)

Jeremjáš 7:17-18: „Což sám nevidíš, čeho se v judských městech a na ulicích Jeruzaléma (u-ve-chucot Jerušalajim)dopouštějí? Synové sbírají dříví, otcové zapalují oheň a ženy hnětú těsto, dělají obětní koláč pro královnu nebes (we-hanašim lašot baceq la'asot kawanim li-mlechet ha-šamajim ...)a přinášejí úlitby jiným bohům, aby mě uráželi.“¹

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Radak:² „**Na ulicích**“: Nestydí se mne rozhněvat otevřeně, na veřejných prostranstvích a ulicích (*be-šujim u-ve-rechovot*). „**Synové**“: Všichni členové rodiny (*bnei ha-bajit*) se zúčastní tohoto uctívání kvůli odměně, kterou při něm obdrží.(!) „...**dělají obětní koláč (kawanim)**“: Druh jídla, který připravovali a přinášeli k uctění nebes. A stejně tak je řečeno: „*we-et kijun calmechem*“ (**Amos 5:26**„Ponesete Sikúta, svého krále, Kijúna, své obrazy, hvězdu svého boha, to, co jste si udělali.“) a „*asinu lah kawanim*“ (**Jer 44:19**, viz. dále). A možná je nazývali „*kawanim*“ proto, že je (ženy) připravovaly celým svým srdcem a myslí (*libban we-da'atan*), když je dělaly, a připravovaly je dobře. A targum Jonatan překládá „*kardotin le-chochvat šmajja*“, „chléb z ovesných krvinek pro nebeskou hvězdu“. ³ „*Li-mlechet ha-šamajim*“: Ve slově chybí souhláska *alef*⁴. Výklad k tomu je: Je to stejné jako „*ma'ase šamajim*“, „nebeské stvoření“, totiž hvězdy. A je midraš: Je to příbuzné s „*melucha*“ (vládnutí krále). Naši učenci říkají: Uctívali velkou hvězdu, která je na nebesích (tj. vládne všem ostatním). Stejně targum Jonatan.“

Jer 44:15-19: „Nato odpověděli Jeremjášovi všichni muži, kteří věděli, že jejich ženy pálily kadidlo jiným bohům, i všechny ženy, které tu stály – bylo jich veliké shromáždění -, všechen lid, který pobýval v Patrúsu v egyptské zemi: „V tom, co jsi nám mluvil ve jménu Hospodinově, tě neposlechneme. Určitě však splníme všechno, co vyšlo z našich úst, že budeme pálit kadidlo královně nebes a že jí budeme přinášet úlitby tak, jak jsme to dělávali my i naši otcové, naši králové i velmožové v městech judských a na ulicích Jeruzaléma. Tehdy jsme měli chleba dosyta, bylo nám dobře, nic zlého jsme nezakoušeli. Od té doby, kdy jsme přestali pálit kadidlo královně nebes a přinášet jí

¹ „*Mlechet ha-šamajim*“, „královna nebes“ (normativní tvar „*malkat ha-šamajim*“): Pozn. pod bibl.textem říká „Tak bývala nazývána bohyně Ištar, ztotožňovaná s planetou Venuší.“ „*Bible....*“, ČBS 1991, str.696. A.Even Šošan, „*Qonqordancija chadaša*“, str.673, říká: „*Kinuj le-levana*“, tj. „název pro Lunu (Měsíc)“. A.Even Šošan, „*Ha-millon he-chadaš*“, str.701: „Název pro bohyni nebeského zástupu, Lunu nebo jednu z hvězd (bohyně Ištar?), které byly uctívány pálením kadidla.“ „*Kawan*“: A.Even Šošan, „*Ha-millon he-chadaš*“, str.530: „Druh pečiva (ve tvaru Měsíce nebo paprsků Slunce?) , které modloslužebníci (‘odej –*ha-elilim*) obětovali nebeskému zástupu ve starověku.“

² „*Miqraot Gdolot. Neviim Acharonim*“, fol.125.

³ Slovo „*kawan*“, pl. „*kawanim*“ se v Bibli vyskytuje pouze ve výše citovaných dvou pasážích (Jer 7:18 a 44:19), proto bylo pro rabíny těžké odhadnout význam slova. Radakova interpretace si pohrává se slovem od stejného kořene *kaf-waw-nun* „mít záměr, pozitivně hodnocené zaměření na věc, kterou dělám“ (viz. koncept „*kawana*“ v rabínském judaismu). Aram. „*karditin*“ pochází z řečtiny. Viz. M.Jastrow, „*Dictionary of the Talmud*“, str.664.

⁴ Tj. Radak slovo vykládá nikoliv jako „královna“, ale jako „práce“ – „*mal'acha*“ (kofen mem-lamed-alef-kaf).

úlitby, máme nedostatek ve všem a hyneme mečem a hladem.“ **Ženy dodaly:** „Jestliže pálíme kadidlo královně nebes a přinášíme jí úlitby (*we-chi anachnu meqatrim limlechet ha-šamajim u-le-hawwech lah nesachim...*), **cožpak jí bez vědomí svých mužů pečeme obětní koláče, jimiž ji zdobíme, a přinášíme jí úlitby?**“

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Radak: ⁵ „*Li-mlechet ha-šamajim*“: to jsou hvězdy. A jsou výklady, že „*mlechet*“ je od kořene *mem-lamed-kaf* („vládnout jako král“) a odtud se vykládá, že jde o velkou hvězdu na nebesích, která vládne ostatním, a to je Slunce. „**Od té doby, kdy jsme přestali...**“ Ale oni nepřestali! Ve skutečnosti říkali: Zlo na nás přišlo, protože jsem přestali pálit a nebyli jsem tak horliví jako na začátku. Proto jim odpověděl prorok: „*Ha-lo et ha-qitter...*“ (v.21 „**Cožpak si Hospodin nepřipomněl ten obětní dým z kadidla...**“)

„(*We-chi anachnu meqatrim*“ „...**pálíme kadidlo**“: Napsáno *s jod* a *mem* (tj. muži i ženy nebo jenom muži), ale znamená to „my ženy“ (!), jako např. „*pillagšim le-vanim*“ znamená „ženiny pro syny“. „*Ha-mibbal'adej anašenu*“ ek. „...**cožpak jí bez vědomí svých mužů**“: To říkají ženy (v textu se totiž mění řečník bez upozornění, ek.vkládá „Ženy dodaly“), neboť ony jsou příčinou všeho (*'iqqar ha-ma'ase*, dosl. „podstatou, kořenem, toho skutku, té záležitosti“).“

Mecudat David: „...*le-ha'aciva*“ (ek. „**jimiž ji zdobíme**“, hebr.“*acav*“ „zpodobení, soška“, odtud i „soška modly“, např. Hošea 8:4). Naši učitelé říkají: (Pekly je), aby ji potěšily (*le-sameach otah*).“

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Asphodel Long cituje obě pasáže jako „důkaz nepřerušeno kultu od dob království až do zničení druhého Chrámu (tj. 1000 př.n.l.-70 n.l.): poznáváme tato ženská božstva, neboť se objevují v hebrejské Bibli.“⁶

Rituál dělání koláčků je společnou a posvátnou činností žen na počest svébytného ženského božstva, jehož představitelkami jsou ženy pozemské. Činnost je součástí společnosti, ve které žijí, a je přijímána a oceňována i muži. Z obřadu lze odvodit určitou sexuální nezávislost žen. Long navrhuje tezi o těchto ženách jako dědičkách tradice kolektivní ženské síly: je zde společenská a duchovní ženská jednota odrážená v zobrazení božského. Většina lidí to bude považovat za pohanství a nikoliv za součást judaismu (tj. v duchu odsouzení a varování proroků). Long ovšem tvrdí, že znovupromyšlení a přehodnocení obřadů je nezbytné. Idea odlišnosti Hebrejců od svých sousedů ještě neznamená, že se aktivně nezúčastnili některých náboženských aktivit stejně jako Kanaanité, Féniciáné, Egyptané a další. Spíše měly tyto aktivity specifický náboj.

Ženy patrně uctívaly bohyni Aštar- Ištar, na nebi představovanou planetou Venuší (Jitřenka i Večernice). Tato bohyně představuje archetyp ženství: symbol života, smrti a znovuzrození. „Pro ženy je důležité, že královna nebes a hvězd je zároveň bohyní země a těla, sexuální energie, rození dětí a tvořivosti všeho druhu.“⁷ Koláčky (hebr. *kawanim*) byly patrně podpopelným koláčem z ječmene, fíků a medu (akkad. *kamanu*). Kulaté zrna ječmene připomíná vagínu. Tvar koláčků mohl připomínat Měsíc i vagínu. Ženy, které rituál vedly, byly možná sexuálně svobodné. Muži se zúčastnili tím, že zapalovali ohně, děti sbírali chrástí, ale obřady vedly ženy.

Na konci kapitoly dochází Long k závěru: „V bibl. textech byly starověké hebrejské bohyně a jejich symboly a rituály demonizovány, ale pečlivé studium ukazuje, že ve skutečnosti nikdy

⁵ „*Miqraot Gdolot. Neviim Acharonim*“, fol.172.

⁶ Asphodel P.Long. „In a Chariot Drawn by Lions. The Search for the Female in Deity“, kap. „Ancient Hebrew Goddesses“ str.119-138, citace str.119.

⁷ Tam. str.124. Zdůraznila T.D.

nebyly přemoženy. Žily dále schovány a znovu se objevily v praxi a teorii mystiky judaismu, ačkoliv nebyly ženám přístupné.“⁸ Long připomíná známou skutečnost, že pro uctívanou „královnu šabat“ se peče speciální pečivo – chléb *challa*.

Skutečnost, že Bohyně byla v některé své podobě v Izraeli i v Judsku uctívána nejméně do doby babylónského exilu, je dnes již biblisty přijímána. Zajímavým svědectvím o hledání Bohyně uvnitř judaismu je článek **Ryih Lilith**, Židovky pocházející ze sekulární americké židovské rodiny.⁹ Postupně vystřídala nejrůznější směry v judaismu (ortodoxní, konzervativní, reformní...), stala se feministkou a posléze přívrženkyní pohanského hnutí *Witch* (Čarodějnice) vyznávajícího přírodní ženskou spiritualitu. Jako ženě jí tato duchovnost vyhovovala, jako Židovce jí chyběly kořeny židovské tradice. Nakonec usiluje o vzkříšení ženské spirituality Bohyně uvnitř judaismu:

„Příkazy (*micwot*) zakazují doslovně pouze uctívání jiných bohů, takže uctívání bohů by mohlo být přijatelné? Nicméně zákazy proti modloslužbě mají širší dosah: v knize proroka Jeremjáše jsou ženy nabádány, aby ukončily úlitby a pečení koláčků pro královnu nebes. A je zde také mnoho zmínek o strhávání (svatyní?) na vyvýšených místech: *ašerim*, oltáře bohyně Ašery. Ve skutečnosti Tóra popisuje nespočet případů uctívání Bohyně, ale vždy v kontextu odpadlých či hříšných Izraelitů. Je jasné, že kdyby Izraelité opakovaně Bohyni neuctívali, nemuselo by to opakovaně být (v Bibli) zakazováno. Nabízí se otázka: Jestliže být Židem znamená dělat věci, které Židé tradičně dělali, jak člověk rozezná, co Židé tradičně dělali – to, o čem Tóra prohlašuje, že by Židé měli dělat, nebo historické zmínky o tom, co Židé skutečně dělali?“¹⁰

Jeremjáš 13:26-27: „To já jsem ti zvedl sukni přes tvář (*We-gam-ani chasafti šulajich 'al-panajich*) a byla vidět tvá hanba(*we-nir" a qlonech*), tvé cizoložství a tvá vášnivost (*niufajich u-mic 'halotajich*), mrzký skutek tvého smilstva (*zimmat znutech*). **Na pahorcích v poli jsem viděl tvé ohyzdné modly. Běda tobě, Jeruzaléme. Nejsi čistý! Jak dlouho ještě?“**¹¹

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Raši:¹² „Odhalil jsem spodní část tvého oděvu a otočil jsem ji na tvoji tvář. „*Mic 'halotajich*“ – ržání pářících se koní.“

⁸ Tam, str.137.

⁹ Ryiah Lilith, „Challah for the Queen of Heaven“, str.87-95, in: „Women's Studies in Religion. A Multicultural Reader“, edited by Kate Bagley and Kathleen McIntosh, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 2007 (sic!).

¹⁰ Tam, str.91. Řečené představuje silný argument současné ženské židovské spirituality: návratem k uctívání ženského Božství ženy nedělají nic nového a revolučního, čerpají z historie, zachycené náboženským bibl.textem, rekonstruují duchovní život žen starověku, zbavují jej ideologického nánosu a žijí jej. Klíčová jsou zde slova NÁVRAT a OBNOVENÍ.

¹¹ Prorocké knihy mají specifický slovník. Je to dáno nejen tématem, ale i dobou vzniku poskládaných pramenů. A.Even Šošan, „Qonqordancija chadaša“, str.1018: QALON „hanba, potupa“. V Bibli 17 výskytů, z toho osm v Přísloví a sedm v prorockých knihách (!). Str.1124: ŠULAJIM „okraje oděvu“ (viz. také Jer 13:22 ek. „Pro množství tvých nepravostí byla ti vyhrnuta sukne...“hebr.niglu šulajich). Str. 698: MIC HALA, od kořene cade-he-lamed (apostrofov v přepise uvádím, aby bylo zabráněno výslovnosti českého „ch“) „radost, veselí“. V Bibli pouze dvakrát: Jer 8:16 „mi-qol mic 'halot abiraw“, ek. „hlučným ržáním jeho hřebců“ a zde 13:27 ek. „vášnivost“. K posunu významů dochází v rabínské literatuře: M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str.1373: QALON 1.ponížení, nemilost, 2.prostituce, nevěstinec, sodomie. Odtud přeneseně „modlářská socha nebo chrám“. Tam, str.1534: ŠUL, duál ŠULAJIM: 1. sukne, suknice oděvu, 2.dolejší část těla, „dolejšek“, zadek, opak „úst“/“tlamy“. 3.dolní část nádoby. Tam, str.1264: CAHALA – 1.křik, radostné jásání (v pozitivním smyslu, např. při zasvěcení Chrámu), 2.ržání válečných koní.

¹² „Miqraot Gdilot. Neviim Acharonim“, fol.134-135.

Radak: „*Niufajich*“ – to už jsme vysvětlili, že celý popis cizoložství je podobenstvím modloslužby. „*U-mic 'halotajich*“ – radovala ses ze svých zlých skutků.“

Mecudat David: „Naši učenci říkají: Protože jsi smilnila při uctívání hvězd, proto na tebe přivedu velikou hanbu způsobem, jakým se poníží nevěstka. A protože ji (Jeremjáš) přirovnává k nevěstce, mluví k ní způsobem zahanbujícím nevěstku, totiž že jí svléknou spodní košili (*chaluq*) a obrátí ji zezdola nahoru, ohrnou okraje košile do výšky až nakonec přes její tváře.(!) Tak bude tvá hanba všem na očích. „*Niufajich*“ – rozmnožila jsi cizoložství, které v tobě je, a radovala ses nahlas ve své lehkomyšlnosti a nestoudných myšlenkách.“

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Catherine Blackledgeová se podrobně zabývá mytologií činu „zvednutí sukně“¹³. Poukazuje na skutečnost, že tento čin měl ochrannou, magickou a posvátnou funkci: představoval jednak zažehnání zla a nebezpečí, jednak podporu plodnosti lidí i země. Staré kultury uctívaly vagínu jako místo původu světa a života. Odhalení vagíny zvednutím sukně nebylo chápáno jako oplzlé gesto, ale jako hrdé vystavení něčeho nádherného a cenného: mělo vzbudit hrůzu i respekt. Ženy byly na svoji vagínu hrdé, byly si vědomy její/své moci a krásy. „Některé z nejstarších obrazů zvedání sukní se datují z období kolem roku 1400př.n.l. a nacházíme je na válcových pečeti ze Sýrie. Ukazují ženy buď s roztaženými nohama, vystavující na odív své genitálie, nebo zvedající roucha, aby odhalily vagínu – což jsou vesměs gesta mající posvátný význam.“¹⁴ Plodnost ženského klína i půdy byla ústředním bodem starých náboženství. „Vaginální mýty“ obsahují zároveň i varování: „Nezapomínej, odkud pocházíš a co je opravdu důležité. Urážet, znesvěcovat nebo zneužívat vagínu nebo ženy znamená obracet se proti životu samému. Z toho nemůže pojit nic dobrého – jen pustošení Země a jejího bohatství.“¹⁵

Ke změně hodnocení ženských genitálií dochází v judaismu a křesťanství. „Autoři Starého Zákona se rozhodli interpretovat prastarý ženský akt zvedání sukní zcela opačně a použít ho tak ke svým cílům. Místo aby byli tímto aktem zahanbeni ostatní, podle bible se za to mají naopak stydět ženy samy – mají cítit stud za své genitálie i za svoji sexualitu. Ve Starém Zákoně (**Jeremjáš 13:26-27**) Jahve křičí na Jeruzalém, že se má vzdát svých zločinných způsobů... Na jiném místě (**Nahum 3:5**) prorok Nahum oslovuje město Ninive a varuje ho ve výlevu plném zloby a nenávisti: „**Chystám se však na tebe, je výrok Hospodina zástupů. Až přes tvář ti vyhrnu sukní a ukáži tvou nahotu pronárodům, královstvím tvou hanbu.**“ ...Zdá se, že během staletí způsob používání výrazů pro ženské genitálie mocnými tohoto světa odrážel posun významu z čehosi komplexního a mocného k něčemu vzbuzujícímu výhradně pocity hanby.“¹⁶

Jeremjáš 31:22:ek., „Jak dlouho budeš pobíhat sem a tam, dcero odpadlice? Hospodin stvoří na zemi novou věc: žena se bude ucházet o muže.“

Kral. „...žena bude vůkol obcházetí muže.“ (*Ad-mataj titchammaqin ha-bat ha-šoveva, ki-vara Adonaj chadaša ba-arec, nqeva tesovev gaver:*)(angl. „...a woman shall go around a man...“) Překlad je nejednoznačný, dosl. viz. kral.

¹³ C.Blackledgeová, „Vagina. Otvírání Pandořiny skříňky“, Triton Praha 2005, str.24 ad.

¹⁴ Tam, str.35.

¹⁵ Tam, str.54.

¹⁶ Tam, str.68-69. Biblickou stopou původního pojetí rituálního zvednutí sukně a ukázání vagíny může být verš 1Sam 2:1- Chanina slova: „...můj roh se zvedá díky Hospodinu. Má ústa se otevřela proti nepřítelům....“ Jak roh (*qeren*), tak ústa (*pe*, míněna „dolní ústa“) jsou ve starověké literatuře eufemismem pro pohlavní orgány. „Ústa“ jsou označením vagíny (viz. Př 30:20). Viz. Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty...“, str. 161, pozn. 18.

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

Radak: ¹⁷ „*Ha-bat ha-šoveva*“ ¹⁸ - byla zbloudilá a vzpurná (*moredet*) vůči Mně, jak je řečeno: „Jak dlouho budeš pobíhat sem a tam?“ – tj. jak dlouho nepůjdeš přímou cestou, kterou byses vrátila k Bohu, svému prvnímu muži? Jak dlouho budeš otálet s návratem (*tešuva*)? Neboť „**Hospodin stvoří...**“ V budoucnosti stvoří něco nového, poté, co budeš sídlit ve vyhnanství po mnoho dní. A co to bude? „*Nqeva tesovev gever*.“ Normálním chováním (*derech ha-’olam*) je, že muž chodí kolem ženy (obchází ji, obklopuje – hebr. *mechazzer u-mesovev*, dosl. „chodí tam a nazpátek, stále dokola“). Naši učenci řekli: Manžel opuštěné ženy se k ní vrátí a tehdy bude žena obcházet muže. To znamená, že se synové Izraele vrátí k Hospodinu, svému Bohu, a on je vykoupí. A to je řečeno v prorocství **Hoševě 3:5** „**Potom se však izraelští synové obrátí a budou hledat Hospodina, svého Boha, i svého krále Davida. Se strachem příběhnou k Hospodinu a jeho dobrotě v posledních dnech.**““

Raši: „Jak dlouho se ode mne budeš vzdalovat? Stydíš se ke mně vrátit kvůli své (zlé) cestě (tj. způsobu života)? Hle, nová věc bude stvořena v zemi: žena se vrátí za mužem, aby ho hledala/prosila, neboť ji nenáviděl. A je to jako **Píseň písní 3:2** „...obejdu město, ulice, náměstí, vyhledám toho, kterého tolik miluji.“

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Phyllis Tribble rozebírá celou část **Jer 31:15-22**.¹⁹ Jde o pasáže, ve kterých je Ráchel „proměněna“ v matku židovského lidu, v matku oplakávající jejích exil (viz. kap. 3 této práce). Bůh jí slibuje, že se její „synové“ vrátí – vrátí se k Bohu (koncept *tešuva*) i do země Judské. V závěru zaslíbení jsou námi zkoumané verše.

Tribble říká: Pasáž je příkladem prolínajících se stanovisek muže a ženy. Ráchel pláče, Hospodin ji utěšuje, Efraim se zpovídá, Jeremjáš přikazuje. Na konci Jeremjáš mluví k ženě v rozkazech a s netrpělivostí, oslovuje ji „panno“ nebo „dcero“ (*betula, bat*). K **verši 22:** „*Ki vara Adonaj ...*“ říká: Sloveso „*bara*“ („stvořit“) se používá pouze o Bohu při tvoření něčeho nového. Překlad nejasný – „ženské obklopuje mužské“? Všechna slova jsou nová, dříve se v textu neobjevují. Říkají to, co říkají: stane se nová věc na zemi. Vedle sebe se objevují slovesné tvary „*ha-šoveva*“ a „*tesovev*“ – opozitní hodnocení ženského prvku spojená asonancí (souzvukem). Podle Tribble půjde o radikální transformaci, kdy nové Hospodinovo tvoření nahradí negativní obraz obrazem pozitivním.

Tribble si všimá použití slova „*gever*“ jako doplnění pro „*nqeva*“ (žena, ženství). V kontextu jde o vyvrcholení linie „mladý muž“ (*na’ar*), „syn“ (*ben*), „dítě“ (*jeled*) v přecházejících verších. Slovo se objevuje i na jiných místech Bible: **Job 3:3** „...*we-ha-lajla amar hora gaver*“ ek. „noc, kdy bylo řečeno: „Je počat muž.“ (Tribble „miminko-chlapec“), **Příslaví 30:19** „...*we-derech gever be-’alma*“, ek. „a cestu muže při dívce“ (Tribble: „mladý muž“), **2M12:37** „...*ke-šeš-meot elef raglej ha-gvarim levad mi-ttaf*“, ek. „...kolem šesti set tisíc pěšich mužů kromě dětí.“ (Tribble „dospělí muži“). Časté je chápání a užívání slova „*gever*“ ve významu „válečník, bojovník“, tj. „silný muž“.

Alice Laffey²⁰ překládá verš **Jer 31:22** „Žena ochraňuje (*protects*) muže“. Říká: Překlad je problematický, smysl textu nejasný. „Žena obklopí muže a stane se jeho ochráncem? Znamená to, že patriarchální hierarchie bude otočena naruby? Už nebude více potřeba

¹⁷ „Miqraot Gdolot. Nevi'im Acharonim.“ Fol. 158.

¹⁸ A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.1334: B. kořen šin-waw-bet, kmen pi'el (polel) – ŠOVEV: zbloudit ze správné cesty – zhřešit.

¹⁹ P.Tribble, „God and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology“, kap.2 „Cesta metafory“ str.31-59.

²⁰ A.Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.174-175.

ochrana? Bude „slabší pohlaví“ schopno poskytnout odpovídající bezpečnost mužům? Jeremjásova vize znovuvybudované země obsahuje vše, co je těžké si jen představit: a co by mohlo být těžší si představit, než že by se role (muže a ženy) vyměnily?“

Úplně jiné pojetí verše, resp. jeho chápání jako androcentrického a patriarchálního, a napravení této nerovnováhy pohlaví v současném judaismu, představuje jeho zapojení (a upravení) do svatebního obřadu současné kanadské židovské umělkyně **Melissy Shiff** a jejího partnera **Louise Kaplana**.²¹ Z katalogu výstavy citujeme: „I když sedm kruhů není přímo součástí vlastního svatebního obřadu, jedná se o prastarý židovský zvyk. Podle výkladu, který podává ve své knize *The New Jewish Wedding* (Nová židovská svatba, 1985) Anita Diamant, tyto „kruhy symbolicky utvářejí nový rodinný kruh“ a naznačují, jak mladý pár uvádí své dráhy do vzájemného souladu. V průběhu tohoto rituálu někdy bývá recitován text Písňe písní...Pod chupou se současně odehrával rituál, ovšem nikoli v duchu biblického „**žena bude vůkol obcházet muže**“ (**Jeremjáš 31:22**²²), kdy je do středu všeho dění postaven muž, ale v dnes často praktikované podobě, kdy si muž a žena rozdělí obcházení rovným dílem (každý z nás tak vykonal tři a půl obkroužení kolem druhého).“²³

EZECHIEL kap. 16

ÚVOD:

Prorok Ezechiel žil v 6.st.př.n.l. Byl odveden do vyhnanství babylónskými vojsky, zakusil tedy exil. Sbírka prorocství nadepsaných jeho jménem obsahuje jak krutá pokárání, tak zaslíbení. Předmětem naší pozornosti bude **kapitola 16**, ve které vystupují města Jeruzalém a Samaří zosobněná ženami – sestrami nevěstkami. Popis jejich hříchů a nemravností je velice drsný, naturalistický, plný pro ženy ponižujících obrazů. Rabíni kapitolu hodnotí jako „nekompromisně přísnou“ (rabbi Moshe Eisemann). Feministické biblistiky ji neváhají označit za „pornografickou“ (Athalya Brenner cituje F.van Dijk Hemmes).²⁴

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

O kapitole **Ezechiel 16** se v BT Šabat 129b píše jako o „*parašat tochecha*“, „kapitole pokárání“.²⁵ Podle Jehudy Haleviho je nadsázka proroku povolena tehdy, když předmětem jeho horlení není zpravit čtenáře o historické události, ale pokárat je a poukázat na hloubku

²¹ Melissa Shiff, „Proměna rituálu: Postmoderní židovská svatba. Reframing Ritual: Postmodern Jewish Wedding“. Výstava ŽM Praha. Španělská synagoga 6.dubna – 4.června 2006. Katalog: texty Melissa Shiff, Louis Kaplan, Michaela Hájková. ŽM Praha 2006.

²² Překladatel používá kral. překlad Bible.

²³ Při tradičním svatebním obřadu skutečně žena obchází muže. V úvodu katalogu píše kurátorka Michaela Hájková: „...Rituál přestal být nedotknutelné sacrum. Mnoho rituálů ztratilo moc naplňovat člověka posvátnou hrůzou a vztah podřízenosti (kdy se účastník rituálu cítil vlastní existencí přímo závislý na jeho obřadně správném provádění) vystřídal pocit vzájemné nepostradatelnosti (člověk potřebuje k životu rituál, který ovšem nemůže přežít bez lidské účasti zakládající se na pochopení smyslu a významu prováděných úkonů). Taková jsou, stručně shrnuto, východiska kanadské mediální umělkyně Melissy Shiff, pro kterou představuje znovuoživení rituálu jedno ze základních témat její práce...“

²⁴ V podobném duchu jako kapitola 16 se nese kapitola Ezech 23, kterou Brenner označuje za „extrémně pornografickou“ (A.Brenner, „The Hebrew God and His Female Complements“, str.55, in: „The Feminist Companion to Mythology“, ed.by Carolyne Larrington). Kapitola pojednává o „hříších dvou žen“, totiž měst Jeruzaléma a Samaří. Stačí citovat hned úvodní verše: „... „Lidský synu, dvě ženy byly dcerami jedné matky. Smílnily v Egyptě, smílnily od svého mládí. Tam byla mačkána jejich ňadra a ohmatávány jejich panenské bradavky...“ (Ezech 23:2-3) Rabínský komentář zní: „Mecudot: Použití metafory popisující nemravnost, jež se odehrává krátce před samotným sexuálním stykem, je záměrné. Modloslužba v Egyptě nebyla tak mravně závažná jako to, co (Izraelité) prováděli později.“ Zdroj viz. pozn. 25, tam str.388-389.

²⁵ Komentáře čerpáme z: „Yechezkel – Ezekiel. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.“ Translation and Commentary by rabbi Moshe Eisemann. Mesorah Publications, Ltd. 1994, N.Y.

zla, do kterého by se mohli ponořit. Znovu a znovu prorok hovoří, jako kdyby šlo o obraz všeobecného úpadku hodnot, zatímco pozorné studium pramenů říká, že těch, kdo páchali přestupky, bylo relativně málo.

Kárání, namířené v této kapitole proti Jeruzalému, je natolik zanícené, že podle rabbi Eliezera (Mišna, Megilla 4:10) je zakázáno ji vybrat pro veřejné čtení jako *haftara* v synagoze. Megilla 25b říká, že kdosi tuto kapitolu vybral jako *haftara* v přítomnosti rabbi Eliezera. Rabbi Eliezer mu řekl: „Spíše než abys zkoumal a vystavoval na odiv ohavnosti Jeruzaléma, měl bys prozkoumat ohavnosti své vlastní matky.“ (!) Udělali tak a zjistili, že muž je *mamzer* narozený ze zakázaného manželství. Kvůli vyjímečné vážnosti, se kterou rabbi Eliezer k této záležitosti přistupoval, se stalo zvykem vyloučit tuto kapitolu z *haftarot*. Ačkoliv halacha rozhodla podle názoru učenců, kteří její výběr jako *haftara* povolují (včetně Rambama), v praxi se tak nečiní.²⁶

V.3 „...tvůj otec byl Emorejce a tvá matka Chetejka“ (hebr. *avich ha-emori ve-immech chitti*)

Jde o „těžkou frázi“. **Raši:** „Abraham a Sára získali svoji velikost ze země Emorejské a synové Cheta (Chetitě) dali Sáře hrob. Vypadá to jako kritika Abrahama a Sary!?!“

Sanhedrin 44b: „Když Bůh řekl Ezechielovi: Jdi a řekni Izraeli – tvůj otec byl Emorejce a tvá matka Chetejka, tehdy vlastnost Spravedlnosti řekla Bohu: „Pane světa! Kdyby Abraham a Sára před tebe předstoupili, řekl bys jim to a zahanbil je tak???“

Většina komentátorů: Jde o kritiku dětí, nikoliv rodičů. **Radak:** „Chováš se, jako bys byl vychován Kanaanity, jako bys narodil a žil zde, jako kdyby tvým otcem byl Emorejce a matkou Chetejka. Tato úvodní věta shrnuje tragédii Jeruzaléma: totiž není zde nic, co by ho odlišovalo od jakéhokoliv kanaanského města.“

Podle rabínů má celé podobenství několik částí.

Část I. v.4-8: Opuštěné děvčátko leží v poli, nikdo se nad ním neslituje, čeká ho jistá smrt. To je Izrael v Egyptě. Potom samo vyrostе v ženu, zanedbanou a špinavou, a stále pobývá v polích. Její dobrodinec jde znovu okolo, vidí její krásu ukrytou pod nánosem špiny, a vezme si ji za manželku: to je smlouva Boha s Izraelem na hoře Sinaj.

V.4 „A tvoje narození? V den tvého narození nebyla odříznuta tvá pupeční šňůra, nebyla jsi umyta vodou, abys byla čistá, nebyla jsi potřena solí ani zavinuta do plének.“ (hebr. *U-moldotajich be-jom huledet otach lo charat šarrech u-ve-majim lo-ruchact le-miš'i ve-homleach lo humlachat we-hochtel lo chuttalt*:)²⁷

Malbim: „Přeříznutí pupeční šňůry je chvílí v životě dítěte, kdy přestane být vyživováno přímo matkou a získá na ní nezávislost. Nově narozený národ je vázán společenskými a kulturními vazbami k okolnímu lidu, uprostřed kterého dožrál ke své národnosti (Egypt). Jeho sebepotvrzení a přilnutí k vlastním principům bude takovým odstřížením pupeční šňůry. Potom je dítě očištěno. Krev a jiné tekutiny, které jsou spojeny s porodem, jsou omyty. Nový národ se očistí od starých zvyků a ustanoví právo, které vytvoří harmonickou a spravedlivou společnost. Kůže musí být posílena a údy upevněny: jednotlivým lidem bude dána nezávislost a spoléhání na sebe, a politický celek – komunita - musí být podpořena ustanovením učitelů a soudců, kteří upevní její strukturu. Izrael v Egyptě však žádnou z těchto vlastností neměl.

Bez pomoci svého dobrodince by nalezené dítě zemřelo. To její následnou nevěru ještě zvýrazňuje. Izrael je zvláštním božím stvořením (**Ž 102:19**). Na rozdíl od ostatních národů

²⁶ Úvod, tam str.241. Znamená to, že sami rabíni si byli vědomi extrémnosti textu. Zároveň jej příběh z Mišny Megilla 4:10 spojuje se zakázaným sexuálním chováním ženy! Místo aby rabíni jazyk textu oslabili, projektují jej do sociální reality.

²⁷ Verš představuje podrobnou a poučenou zprávu o porodnictví.

Izrael nemá žádnou fyzickou příčinu pro svoji existenci – jeho existence je předurčena pouhou Boží Prozřetelností .“

Šemot Rabba: „Miminko bylo nahé – to znamená, že Izrael neměl *micwot*.“

V.6 – “Tu jsem šel kolem tebe a uviděl jsem tě, jak se třepeš ve vlastní krvi, a řekl jsem ti, když jsi ležela ve vlastní krvi: Žij! Řekl jsem ti, když jsi ležela ve své krvi: Žij!” (hebr. *Wa-e’evor ‘alajich wa-er“ech mitbošeset be-damajich, wa-omar lach be-damajich chajj waomar lach be-damajich chajj.*; dosl. duál “krve“)

Targum: „Vzpomněl jsem si na smlouvu s tvými otci a rozhodl jsem se tě zachránit. ...A řekl jsem ti: Skrže krev obřízky se nad tebou slituji a skrže krev Pesachového beránka tě vykoupím.“ (Dle **Rašiho** odvozeno od duálu „krve“ i od opakování).

Pirqej de rabi Eliezer k.29: „Nejen spása z Egypta, ale i budoucí spása přijde díky dodržování a zásluhám těchto dvou přikázání (o obřízce a o pesachové oběti).“ Spojení vysvětluje např. **Maharal** v *Gur Arje*: Otrok (*‘eved*) byl zvyklý nosit na sobě pečeť svědčící o jeho vlastníkovu. Žid má na sobě obřízku jako znak svého vlastníka – Boha, je božím služebníkem. Také od stejného kořene „*‘avoda*“ – „bohoslužba“, tj. i přinesení oběti, a pesachová oběť je vyjímečnou *‘avoda*.

Jiní komentátoři: Krev je metaforou bláta a hlíny, od které byli v Egyptě špinaví: zároveň i špína duchovní (angl. *filth* – „špína, svinstvo“ i „necudnost“). Věta je opakována pro zdůraznění, že slib brzkého vykoupení z otroctví je pravdivý.

V.7 “...Rozvinula ses do plného půvabu, ňadra dostala tvar, vyrostlo ti ochlupení, ale byla jsi docela nahá.” (hebr. ...*wa-ittavo ba-‘adi ‘adajim, šadajim nachonu u-se‘arech cimmeach we-att ‘erom we-‘erja.*)

Co je „*‘adi*“? „Krása“ nebo „ozdoba“. **Radak:** „ „*‘Adi ‘adajim*“ jsou ty části těla, které jsou ukazatelem blížící se dospělosti (dosl. zralosti) dívky. Jde o symbol zákonů Tóry: ozdoby, pro které byl Izrael připraven a zralý.“ K „ňadrům“ a „ochlupení“ **Raši** říká: „Jsou to znaky zralosti.“

Radak: „Dvě ňadra symbolizují psanou a ústní Tóru, ze které získává Izrael duchovní podporu, stejně jako je dítě ňadry živeno. Rostoucí ochlupení je znakem změny z dětství k plné odpovědnosti: narážka na ty Židy, kteří dosáhli duchovní zralosti a byli schopni odtrhnout se od neplodného náboženského života, který do té doby vedli. „Nahý“ znamená, že žil bez božích příkazů (*micwot*).“ V textu „*‘erom*“, tj. masc., nikoliv fem. -

Radak: „Někdy Bible hovoří o LIDU Izraele, tj. masc, někdy o SHROMÁŽDĚNÍ Izraele, tj. fem. (hebr. *am, kneset*). Obojí je možné.“

Co Bůh vyjevil v souvislosti s konkrétním, skutečným zachráněním, je popsáno ve **verši 8:** „**Šel jsem kolem tebe, uviděl jsem tě, a hle, byl právě tvůj čas, čas milování** (*we-hinne ‘ittech ‘et dodim*). **I rozprostřel jsem na tebe svůj plášť** (*wa-efros kenafi ‘alajich*, dosl. „rozprostřel jsem nad tebou své křídlo“), **přikryl jsem tvou nahotu. Pak jsem ti přísahal a vešel s tebou v smlouvu, je výrok Panovníka Hospodina, a stala ses mou** (*wa-tihji li*).“

Raši k 1M1:31 a Jevamot 103b: „Chvíle, ke kterému je nasměřováno celé stvoření, konečně přišla. Je to čas lásky. Konečně se člověk očistil od všeho nečistého a nízkého nutkání (*impulse*) a stal se vhodným místem, ve kterém by sídlila Šechína – Boží Přítomnost (2M20:21 „**Lid zůstal stát opodál a Mojžíš přistoupil k mračnu, v němž byl Bůh.**“). (Manželská) smlouva byla uzavřena na hoře Sinaj.“

Radak: „„Rozprostřel jsem na tebe svůj plášť“ - viz. Rut 3:9 „Otázal se:“Kdo jsi?“
Odpověděla:“Jsem Rút, tvá služebnice. Rozprostři nad svou služebnicí křídlo svého pláště , vždyť jsi zastánce.“ Je to shodné s božím tvrzením: 2M6:7 „**Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem.**““

„...a stala ses mou“: Nalezená dívka se stane manželkou svého dobrodince.

Část II. Verše 9.14: Popisují lásku dobrodince k jeho nevěstě.

„Rabi Tanchum řekl: Když Izrael opustil Egypt, Bůh ho ozdobil třinácti ozdobami.“ (Velký význam číslovky třináct - podle gematrie je číselná hodnota slova „Jediný, Jeden“ o Bohu , hebr. *echad*, 1+8+4). Mj.symbolika ozdob-šperků: náramky=dvě desky smlouvy, náhrdelník=kniha Tóry, nosní kroužek=velcí učenci své generace (dle komentáře k Písni písní 7:5), náušnice=desatero přikázání, koruna krásy=Šechína, jak je psáno: **Micha 2: 13 „...Hospodin v jejich čele!“**.

Část III.Verše 15-34: Popisují nevěrnost dívky-nevěsty. Jediným skutečným pokáním je úplné a bezvýhradné přijetí závislosti. (!)

V.15 „Ty jsi však spoléhala na svou krásu...“ (*wa-tivtchi be-joffach*).

Většina komentátorů odkazuje na verše: **5M32:15 „Ješurún ztučněl a zbujněl, ztučněl jsi, obrostl tukem a ztloustl.“** Byla jsi příliš sebevědomá, přesvědčená o své kráse, jako v **Př 28:1 „Nasu we-ejn-rodef raša’ , we-cadikim ki-CHFIR jivtach“** Ek.(volně) „**Svévolníci utíkají, i když je nikdo nepronásleduje, ale spravedliví žijí v bezpečí jako lvíče.“** (dosl.“spravedliví jsou jako důvěřivé lvíče“)

Mecudat David: (Hovoří o *kneset Jisrael*):„Příliš jsi důvěřovala své duchovní kráse. Byla sis jistá že kvůli tvé kráse, tj.dobru a jedinečnosti, tě Bůh neopustí, i když jsi mu nevěrná.“

V.16 „A vzala jsi část svých rouch a křiklavě sis jimi vyzdobila posvátná návrší (wa-ta’asi lach bamot thuot). Na nich jsi smilnila, jak tomu nikdy nebylo a nebude.“²⁸

„Nevěstka pokryla své vyvýšené místo mnoha barevnými látkami, aby přitáhla pozornost mužů nápadným a hezkým vzezřením místa.“ **Radak:** „Jde o obraz nejružnějších druhů a podob oltářů, které byly postaveny, a mnoho božstev v nich bylo uctíváno.“

V.17 „...udělala sis obrazy mužského pohlaví“ (hebr.*calmej zachar* , angl. *cudně images of man*).

Mecudat David (srovnej Raši k 1Kr15:13 „Také svou matku Maaku zbavil jejího královského postavení za to, že udělala nestvůrnou modlu pro Ašeru.“): „Jde o sošky zobrazující muže , které měly uspokojit její smyslné touhy.“

V.20 „Vzala jsi také své syny a dcery, které jsi mi porodila, a jim jsi je obětovala za pokrm, jako by bylo tvého smilstva málo...“(*wa-tizbachim lahem leechol*)

Považováno za obětování dětí. „Jedinec, dokonce i celá generace, mohou být postradatelní v celku národa, kterému je přislíbena věčnost.(Tj. nemají bezprostřední vliv na splnění zaslíbení.) Ale když je násilně narušen vztah rodiče a dítěte, takový čin zasahuje i do úrovně věčnosti. Je to závažnější než přestupek jedince, neboť tento vztah zaručuje přežití národa. Viz.**5M22:6** (předpis o ptačí matce a holátkách).“

„Podle tohoto verše to vypadá, že děti patří matce, zatímco šaty , ozdoby a jídlo z předchozích veršů pocházejí od manžela a patří jemu. Je to proto, že ona děti porodila. Požadavek otce je platný pouze proto, že děti představují jeho budoucnost.“ Další **verš 21** argument rozvádí: „**Zabíjela jsi mé syny...**“ Protože děti jsou nezbytné pro jeho přežití, otec vznáší stejně pádný nárok na děti jako jejich matka. A Bůh říká: **5M14:1 „Jste synové Hospodina, svého Boha...“**

V.24: „...že sis vybuodovala modlářskou svatynku a udělala sis vyvýšené místo na kdejakém prostranství.“ (*Wa-tivni-lach gav wa-ta’asi-lach rama be-chol-rechov*.)

Důležitá a vyvýšená místa jsou užívána v prostituci. „V textu jsou tato označení metaforou pro modloslužebné oltáře, které byly stavěny na vrcholcích hor a na pahorcích.“

²⁸ Verše popisující praktiky nevěstek jsou velmi zajímavé. Mnoho se z nich dozvídáme: odraz kultu je velmi konkrétní. U těchto pestrých látek je zajímavé, že vzbuzují v řádných mužích strach, jsou ztělesněním zkázy, chaosu, neřádu. Zajímavé by bylo vědět, jaké barvy jsou podle rabinů „bezpečné“: Bílá? Šedivá? Pestré barvy představují vitalitu, vášnivost, radost, živelnost, tedy ohnivou energii, která byla ženám upírána, svazována kontrolou a sváděna do jediného povoleného kanálu: manželství a mateřství.

V.25 „...a tak jsi zohavila svou krásu...Své nohy jsi roztahovala pro každého.“ (*wa-tefassqi et-raglajich*)

Targum: „Znesvětila jsi svoji svatost.“

„Nemilosrdné vyjádření odráží nestoudnost, s jakou Izrael ukojil svoji touhu po bůžkách (*idols*).“

V.26 „Smilnila jsi s Egyptřany, se svými sousedy statného těla“ (hebr.*gidlej vasar*, dosl. „velikosti těla“).

Raši, Radak a Mecudat David: „*Basar*“ eufemismem pro „mužský úd“, viz. **3M15:3** „**Ať jeho tělo** výtok vypouští...“ (Ek. překládá ve významu „tělo“, z kontextu jasné, že jde o mužský úd).

V.30: „**Jak zchátralo tvé srdce, je výrok Panovníka Hospodina, tím, že to všechno děláš, řemeslo nevázané nevěstky.**“ (hebr.*Ma'ase išša zona šallatet*., angl.a *domineering, philandering* (záletnická) woman).

Překlad následuje **Targum**, který říká: „Nevěstka, která vládne sama sobě.“ (Tj. je odpovědná pouze sama sobě, což je chápáno negativně.)

Raši překládá jako pasivní tvar: Nikoliv „ona vládnoucí“, ale „ona ovládaná“, totiž nevěstka ovládaná svým zlým pudem nebo svojí vášní.(Jde o problematický tvar kmene *pi'el*, kořen *šin-lamed-tet* „vládnout“. Správný tvar participia by měl mít předponu *m-*. Vokalizace navíc odpovídá pauzálnímu tvaru.)

V.31 „**Ale na rozdíl od nevěstky jsi nedbala o mzdu.**“ (*We-lo hajit ka-zona liqalles etnan*).²⁹

Raši: „Typická nevěstka se raduje z krásného daru, který je jí dán jako její mzda. Ale pro tebe neměl ten dar takový význam – byla to sama nemravnost, co tě tak přitahovalo.“

Ale **Radak a Mecudat David:** „Normální nevěstka si s darem, který dostala, pohrává a odkládá ho, protože si myslí, že třeba dostane lepší.“

Pokračování ve **v.33-34:** Mzda je pro nevěstku nedůležitá, to znamená, že Izrael slouží bůžkům a nezáleží mu na tom, zda z toho má užitek. Nevěstka z podobenství nejen že opomíjí svoji mzdu, ale dokonce sama platí svým milencům, aby za ní přišli. **Radak:** „Normálně by lidé očekávali, že bude dostávat ona mzdu, analogicky by bylo očekávané, že lid bude věrný svému vlastnímu Bohu a nebude následovat bohy jiných národů, a přesto Izrael touží po cizích bozích.**V.33** „**Všem nevěstkám se dává dar...**“ (hebr.*neda*) je synonymum pro *etnan*, tj. „mzda nevěstky“.“

Část IV. Verše 35-42: Popisují pomstu, odvetu ukřivděného manžela. Milenci cizoložné manželky (*ha-išša ha-menaafet*, pauz.tvar, **v.32**) se obrátí proti ní.

Berešit Rabba 63:9: „To je pravda, kterou se Izrael naučí, totiž že nemá skutečné přátele. Všechny národy Izraelity nenávidí.“ „Cizinci, které měla za milence, se proti ní obrátili s nenávistí, opustili ji nahou a ubohou, takovou, jaká byla ve svém mládí.“

V.36: „...Protože byla rozhozována tvá měď a při tvém smilstvu byla odkrývána tvá nahota před tvými milenci...“ (*Hiššafech nechuštech wa-tiggale 'erwatech be-taznutajich 'al meahavajich ...*)³⁰

Následujeme eufemismus **Targumu:** Téměř všichni komentátoři říkají, že „*nechošet*“ v tomto verši je užito k popisu dolní části ženského těla, tak jako je termín použit v mišnaické hebrejštině k popisu dolní části kamen. Věta má být paralelou k vyjádření „*wa-tiggale erwatech*“ („odhalíš svoji nahotu“). **Raši:** „ „*Hiššafech*“ popisuje výtok ze ženského těla při

²⁹ A. Even Šošan, „Qonqordancija chadaša“, str.143: *Etman* : „ neřestná mzda, zvláště mzda prostitutky“. Jedenáct výskytů: 4krát Ezechiel, 3krát Micha, 2krát Izajáš, 1krát Hošea, 1krát 5M23:19, tj. s jedinou výjimkou prorocké texty! Raši: kořen *tav nun nun* nebo *tav nun he* znamená „najmout“. V Tanachu výlučně o platbě za nevěstku.

³⁰ *Hiššafech* – tvar *nif'alu*, šafach (kmen *qal*)-vylit, *nišpach* – být vylit. Angl. *Since outpoured was your shame...*

častých pohlavních stycích.“(!)**Radak a Mecudat David:** „Jde o synonymum pro *tiggale*, „odhalený“, tj. věc je otevřená a odhalená, na očích, zatímco něco z ní vytéká.“ **Eliezer z Beaugency** je v antologii jediný, kdo překládá jako „tvá měď“.³¹

V.37 „...Shromáždím je u tebe z celého okolí a odkryji před nimi tvou nahotu, takže tě uvidí v celé tvé nahotě.“ (!tj. veřejné ponižení) (hebr.*We-gilleti 'erwatech 'alehem.*)

Mecudat David: „Tak jako nevěstka je potrestána tím, že je postavena svlečená na veřejnosti, tak bude Izrael vystaven útoku bez jakékoliv ochrany.“

V.41 „Tvé domy spálí ohněm a vykonají nad tebou soudy před zraky mnoha žen. Tak učiním přítrž tvému smilství a nebudeš už dávat mzdu.“ (*We-sarfu vatajich ba-eš we-'asu bach šfatim le-'enej našim rabbot , we-hišbatich mizzona we-gam etnan lo tittni-'od.*, „*hišbatich*“dosl.„způsobím, že přestaneš...“)

„Tím, že přetrpí mučivé tresty, popisované výše, přestane být nevěstkou. Dokonce kdyby chtěla sama sebe nabídnout milenci, jako zostuzená žena už by nebyla přijata.“

V.44 „Jaká matka, taková dcera“

„Přísluví, které porovnává Izrael-dceru se zemí Kanaanu-matkou. Nic se nezměnilo od chvíle, kdy Izrael přišel do Kanaanu: Boží země je ještě více uvržena do nepravostí, které byly pro ni typické před tím, než do ní Izrael přišel.“³²

V.45 „Jsi dcerou své matky...Vaše matka byla Chetejka a váš otec Emorejec.“

Targum čte celý verš jako Boží stížnost lidu: „ Proč jste se chovali, jako kdybyste byli skutečnou dcerou Kanaanu? ...Copak vaše matka Sára nežila mezi Chetity a váš otec Abraham mezi Emority, aniž by jimi byli ovlivněni?“

Část V. Verše 46-52: Juda je přirovnávána k Samaří a Sodomě. Hříchem Sodomy bylo odmítání skutků milosrdenství.

Část VI. Závěrečná oznámení trestu i zaslíbení: V.59: „Budu zacházet s tebou, jako jsi ty zacházela se mnou, když jsi pohrdla přísahou a porušila smlouvu.“

Raši: „Potrestal jsem tě podle tvých činů porušení přísahy a smlouvy, kterou jsi se mnou učinila na Sinaji.“

V.60: „Avšak rozpomenu se na svou smlouvu s tebou ze dnů tvého mládí a ustavím s tebou smlouvu věčnou.“

(Zaslíbení v duchu bibl.učení, že manželka mládí se neopouští), ale podmínkou věčné smlouvy je návrat Izraele na cestu k Bohu (*tešuva*), vyjádření lítosti a zahanbení.

Závěrečné verše 61-63: „Vzpomeneš si na své cesty a budeš zahanbena, až dostaneš své sestry, ty větší i menší než ty. Dám ti je za dcery, ale nebudou účastny tvé smlouvy. Já ustavím svou smlouvu s tebou. I poznáš, že já jsem Hospodin, a budeš si to připomínat a stydět se a už neotevřeš ústa pro svou hanbu, až tě smírím se sebou (*be-chappri lach*) přes všechno, co jsi páchala, je výrok Panovníka Hospodina.“³³

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

³¹ M.Jastrow, str.893-4: Nechošet. 1.měď, 2.bronz, 3.měděné nádoby, 4.dolní (měděný) okraj kamen, 5.hladká, holá strana kůže(jako opak chlupané) – *mqom nechušto-meqom sear*. Megilla 1.71.

³² My jsme se již s příslovím setkali v interpretacích příběhu Diny: Dina byla odsouzena za volný pohyb, ale dle rabínů byla stejná jako její matka Lea, která se také toulala. Viz. kap.3 a kap. 4 této práce.

³³ „...už neotevřeš ústa“, hebr. *we-lo-jihje lach 'od pitchon pe*: jde o „dolní ústa“, tj. ženské pohlavní orgány. Viz. A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.1114, a M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str.1252 (kofen pe-taw-chet). Jiné označení: „dolní tvář“ – „panim šel matta“, tj. ženská nahota (M.Jastrow str. 1189). Bibl.text, diskriminační a ponižující, rabíni sice interpretují jako metaforu, ale při jejím výkladu samozřejmě a beze známky taktu špiní ženské tělo a sexualitu ve stejném duchu. K feministickému hodnocení viz. dále.

Podrobně se kapitole 16 věnuje **Carole Fontaine**.³⁴ Říká:

Rozzlobený prorok v babylónském exilu vyčítá svým druhům – mocným mužům jejich chování, které podle jeho názoru i názoru ostatních proroků a pozdních redaktorů vedlo k bezdomovectví a kulturní zkáze. Používá typickou taktiku k zahanbení mužů, aby jeho řečnění bylo slyšeno a zvnitřněno: mluví k nim, jako kdyby to byly ženy. Tato řečnická strategie byla feministickými kritičkami nazvána „pornoproroctví“ (*pornoprophetic*). Strategie více souvisí s mužskou psychologií mužství než s domnělou vnitřní ženskou touhou po perverzité. Ezechiel mluví – a domnívá se, že mluví coby zosobnění Boha – jako silně žárlivý manžel Jeruzaléma a Judey. „Města a jejich obyvatelé jsou často přirovnávána k ženám, neboť drží svůj lid uvnitř svých zdí jako je držen plod uvnitř dělohy: jde o známou metaforu...“ (Stejně tak je známa metafora „velkého hříchu“, tj. cizoložství, jako rozlomení smlouvy mezi muži nebo národy, viz. předněvýchodní starověká literatura.) „Naši hebrejští proroci pouze opakují typické postupy své androcentrické kultury, kde je ženská tzv. „přirozenost“ konstruována muži a přijata (dosl. „zvnitřněna“, *internalized*) „dobrymi“ (tj. poslušnými) ženami a kde je tato přirozenost užívána jako metonymie pro něco (pro muže) mnohem důležitějšího než jsou ženy: totiž pro nějaký aspekt jejich vlastních zájmů.“³⁵ Ezechiel rozvinul „metaforu manželství“ (což je zdvořilý termín většiny tradičních učenců i vědců pro situaci nuceného vlastnictví a podřízení) důkladněji než předchozí proroci. Přijmout jeho tezi o původně nečistém původu Judey/Jeruzaléma znamená mj. přijmout teologickou koncepci prvotního hříchu a Boha jako jediné spásy. Nejprve je v metafoře popisována jako miminko, potom jako dospívající dívka. „Jakmile malá dívka dosáhne puberty – její ňadra se zakulatí a objeví se pubické ochlupení vstříc mužskému vlastnictví – charakter jejího „zachránce“ se změní z ženy na muže.“ Předtím je milována Bohem – porodní bábou, nyní je Bůh otcem. V textu je vylíčen téměř jako pedofil, otec nakloněný k incestnímu vztahu, který označuje dívku výhradně za svoji. Co na to říká ona? Je zahanbena svými ňadry a ochlupením, označenými za „hanbu“ místo „její korunující nádhery“? Odsuzuje se za nové city, které cítí k muži, jež ji zahrnuje dárky? Co si vůbec myslí: je vděčná, vystrašená? Co si přeje?

K přísloví „Jaká matka, taková dcera“ Fontaine říká: Ezechiel si není vědom, že jeho přísloví o matce a deři má proti sobě mnoho důkazů – a to i uvnitř samotného bibl.textu.

Ezech 18:1-4 „I stalo se ke mně slovo Hospodinovo: „Co si myslíte, když říkáte o izraelské zemi toto přísloví: „Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby?“ Jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, toto přísloví se už nebude mezi vámi v Izraeli říkat. Hle, mně patří všechny duše, jak otcova, tak duše synova jsou mé. Zemře ta duše, která hřeší.“ Tj. hovoří se o otcích a jejich dětech a prorok neříká „jaký otec, takový syn“. Synové exulantů mohou napravit hříchy svých otců, dcery vždy budou v majetku mužů a vždy budou po svých matkách. Podle Ezechiela se muži stali ženami – hřešili. Nyní jsou zajatci – takovými, jakými byly vždy v jejich kultuře ženy. Jak mohou nést, že se to stalo jim? Jejich hanba je úplná. Obraz ženy, pokud je použit na muže, se stane významově negativním.

Nad znevážením ženské sexuality v Ezechielovi 16 (a v Hošeovi, ek.Ozeáš, viz. dále) se pozastavuje také **Ilana Pardes**.³⁶ V prorockých textech je ženská erotika synonymem pro promiskuitu, nevěru, odpadlictví. Špatné sexuální vztahy jsou označovány jako „odhalení nahoty“, naopak řádné, tj. manželské sexuální vztahy jako „přikrytí nahoty“ (např. Ezech 16:8 a 36, Hošea 2:12). Správná sexualita má být zakryta. I řádné ženy chodí zcela zakryté: nahota je trestem. Mezi ňadry má žena „**znamení cizoložství**“ (**Hošea 2:4**), nikoliv „**voničku**

³⁴ Carole Fontaine, „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“, kap. „Like Mother, Like Daughter“: Gendering a Male Audience as Female“, str.167-177.

³⁵ Tam, str.170-171.

³⁶ Ilana Pardes, „Countertraditions in the Bible“, v kapitole o Písni písní (!) str.118-143.

myrhy“ (Píseň písní 1:13). Verš Ezech 16:36 „...Protože byla rozhazována tvá **měď** a při tvém smilstvu byla odkrývána tvá nahota před tvými milenci...“ chápe Pardes jako znevážení ženského vaginálního sekretu: vychází z angl.překlada „*thy filthiness was poured out*“ (*filth* „špína, necudnost“), který podle ní popisuje přirozený vaginální sekret jako „odpornost“.³⁷

Charakter a účel prorockých textů Pardes shrnuje slovy: Představují patriarchální potřebu kontrolovat ženská těla a ženskou sexualitu, přičemž je zároveň rozlišeno mezi ženami, jejichž těla jsou vlastněna mužem (manželem, otcem, bratrem), a ženami, jejichž těla jsou veřejným majetkem.

HOŠEA

ÚVOD:

Prorok Hošea (ek. Ozeáš) žil patrně v severním izraelském království v 8.st.př.n.l. V jeho proctví se objevuje podobenství o prostitutce, cizoložné ženě a neplodnosti, jimž budeme věnovat pozornost.³⁸

RABÍNSKÉ KOMENTÁŘE:

V první kapitole (1:1-2:3) je líčen Hošeův život: na Hospodinův pokyn se oženil se „známou prostitutkou“ (*known prostitute*) a má s ní tři děti. Rabíni se nad touto skutečností značně pozastavují: „*The correct interpretation of these verses is the subject of great dispute.*“³⁹

Targum Jonatan interpretuje celou kapitolu metaforicky: žádná z těchto událostí se ve skutečnosti nestala, dokonce ani v prorockém snu. Jde pouze o obraz zprostředkující popis prorockého vzkazu, který byl Hošeevi přikázán, aby ho předal lidem.

Ibn Ezra je méně radikální: Události se nepříhodily, ale zjevily se Hošeevi v prorockém snu. Kategoricky odmítá, že by Všemohoucí přikázal svému služebníku provést něco tak ponižujícího jako je oženit se s prostitutkou a mít s ní (angl. „*from her*“, „z ní“) děti.

Stejný názor zastávají **Rambam** (*More Nevuchim* 46:2) a **Radak**.

BT Pesachim 87a chápe popisované děje doslovně. Interpretaci přejímají **Raši**, **Abarbanel a Malbim**. Např. **Abarbanel** říká: Proroci byli boží služebníci Všemohoucího, jejichž celý život byl věnován potřebám židovského národa. Proto neváhali osobně udělat to, co bylo pro ně ponižující či dokonce škodlivé, jenom aby přinesli obecné blaho božímu lidu. Činy jsou označeny za *mesirut nefesh*, „vyjimečné sebeobětování“ ve službách Boha. Prorokům je přikazováno udělat i to, co je normálně lidem zakázáno (díky principu *horaat ša'a*, „momentálně platící rozhodnutí v naléhavé situaci“).

V.1:2a „**Jdi, vezmi si nevěstku a ze smilstva měj děti.**“ (hebr. *Lech qach-lecha ešet znunim we-jaldej znunim*, dosl. „jdi, vezmi si ženu smilnění a děti smilnění“, ek.doplňuje „měj“).

Malbim: „Protože jsi nechtěl pokárat židovský lid a zburcovat jej k lítosti, (jdi a udělej toto, aby sis mne více vážil.)“

Pesachim 87b, odtud i **Raši**: „*Jaldej znunim*“ – jsou tak nazvány, protože i když bude jeho manželkou, nebude jisté, kdo je jejich otec.“

Abarbanel: „Byla to známá prostitutka, a proto – ač nevdaná – porodila už děti.“

V.1:2b „**Země jen smilní a smilní, odvrací se od Hospodina.**“

Abarbanel: „To, že si vezmeš takovou manželku, poslouží jako symbol situace Izraele. Neboť oni byli Mým lidem a byli posvěceni, aby sloužili Mně a přilnuli ke Mně. Ale oni se

³⁷ Tam, str.134.

³⁸ Interpretace čerpáme z: „*Trei Asar. The Twelve Prophets. Vol.I. Hosea, Joel, Amos, Obadiah. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.*“ Rabbi Matis Roberts. Mesorah Publications, Ltd. 1995, str.2-35.

³⁹ Tam, str.3.

odvrátili od Mých cest stejně jako cizoložná manželka od manžela a provádějí zkažené činy, které mohou být přirovnány k dětem narozeným ze smilnění.“

Targum Jonatan interpretuje metaforicky: „Jdi a prorokuj proroctví proti obyvatelům měst modloslužby.“ Slovo „*qach*“ „vezmi si“ potom znamená „uč je lítostí“.

BT Pesachim 87a: „Všemohoucí řekl Hošeovi: „Tvé děti zhřešily!“ Správná Hošeova odpověď (na tuto výtku) by byla: „Jsou to Tví drazí synové, synové Abrahama, Izáka a Jákoba. Projev jim své milosrdenství.“ Avšak Hošea to neřekl. Místo toho odpověděl: „Pane světa, patří Ti celý svět, tak je vyměň za jiný lid!“ Řekl Svätý Budiž Požehán: „Co mám dělat s tímto moudrým? Řeknu mu: „Jdi, vezmi si nevěstku a ze smilstva měj děti.“ A potom mu řeknu: „Pošli ji od sebe pryč.“ Jestliže bude schopný ji zapudit, potom také Já zapudím Izrael.“ Tak je pokyn Všemohoucího, aby si vzal nevěstku, odpovědí na Hošeovo doporučení, aby si Bůh vybral jiný lid. Poté, co se Hošeovi narodili dva synové a dcera, Hospodin mu řekl: „Copak ses nepoučil od Mojžíše, svého učitele, který se oddělil od své manželky, když jsem k němu mluvil? Také se od ní odděl!“ Hošea odpověděl: „Pane světa, mám od ní děti. Nemohu se s ní rozvést.“ Řekl Všemohoucí: „Jestliže ty, jehož manželka je nevěstka a děti mají nejistého otce, takto odpovídáš, jistě Izrael, což jsou mé skutečné děti – děti Abrahama, Izáka a Jákoba – je také mým vlastnictvím, a já bych ho měl zaměnit za jiný lid?“ V tu chvíli si Hošea uvědomil, že zhřešil, a začal prosit o milost. Řekl mu Všemohoucí: „Než bys prosil o milost pro sebe, pros raději o milost pro Izrael, neboť jsem o nich učinil rozhodnutí kvůli tobě“. Hošea začal prosit o milost pro Izrael a rozhodnutí byla zrušena.“

V.1:3 „On tedy šel a vzal si Gomeru, dceru diblajimskou (*Gomer bat-divlajim*). Ta otěhotněla a porodila mu syna.“⁴⁰

BT Pesachim 87a: „Jméno „*Gomer*“ symbolizovalo její místo v životě: *še-ha-kol gomrin bah* („všichni s ní skončili“, tj. ukončili svůj pohlavní styk a uspokojili svoji touhu. Tak Raši ke Gemaře k tomuto místu.) *Bat-diblajim: še-dašin bah ki-dvila* („tlačí na ni jako na stlačené fíky“):“

Abarbanel: „Její jméno představuje zničení (*gmr*, „ukončit“) židovského lidu, které mělo Hošeovo manželství s ní symbolizovat. *Gomer*: Království Izraele skončí, neboť bude zničeno. *Bat-divlajim*: Budou vyhladověni a vysílení v exilu jako stlačené a vysušené fíky.“

V.1:6a „Opět otěhotněla a porodila dceru.“

Malbim: „Počala, ale nebylo jisté, zda počala z Hošey, neboť se vrátila ke svému promiskuitnímu životu. Proto bylo Hošeovi řečeno, aby dceru pojmenoval *Lo-ruchama*, angl. „*not beloved*“, Nemilovaná, neboť dítě narozené za takových okolností otec nemiluje tolik jako své vlastní dítě. Děti jsou symbolem vlád jednotlivých dynastií v království.“

V **kap.2:1-3** se mění tón: nyní nastupuje zaslíbení. „K tomu je podobenství: Král se rozzlobil na svoji manželku a poslal pro písaře, aby napsal *get* a rozvedl je. Ale než písař přišel, králův hněv vyprchal a on už se nechtěl s manželkou rozvést. Když potom písař přijel, přikázal mu král, aby místo rozvodového listu napsal dokument, ve kterém zdvojnásobil majetek své manželky zaručený *ketubbou* – svatební smlouvou. Sifri k 4M25:1.“

V **kap. 2:4-15** se opět mění tón: nyní ostrá kritika cizoložné matky, která se chová jako nevěstka.

V.4 „Ved'te spor proti své matce...“ (hebr. *rivu*, angl. „*remonstrate*“ – „protestujte“).

Targum, Abarbanel, Malbim: „Proroci a spravedliví muži lidu, napomínejte lid pro jejich špatné skutky! Ani vy nebudete ušetřeni trestu exilu, i když si ho nezasloužíte.“

⁴⁰ „Bible. Písmo Sväté Starého a Nového Zákona“, ČBS 1991, str.811: „Pozn. Nebo: Diblajimovu, tak Sept a Vulg. Diblajimský=za dva fíkové koláče (?).“ M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str.277: DVELA: pletenec („koláč“) stlačených fíků (způsob přechovávání). Jako příklad uvádí BT Pesachim 87b k Hošeovi 1:3 „She was sweet in the mouth of all like figs.“ (Byla sladká v ústech všech (mužů) jako fík.) „All trod upon her as figs are trodden upon.“ (Všichni (se) na ni tlačili (dosl.šlapali) tak jako jsou stlačovány fíky.)

Radak: „Každý jednotlivec v lidu je povinen se kát a odvrátit tak celé rozhodnutí.“

Popis jejího vzhledu (**v.4b**) je metaforou modloslužebných předmětů, kterých se lid má zbavit.**Radak:** „Jsou to falešní proroci, kteří svádějí lid k modloslužbě.“

V.2:5 „Jinak ji svléknu do naha, vystavím ji, jak byla v den svého zrození...“

Jde o odkaz na **Ezechiela 16:4-5. Dle Targumu Jonatan** to znamená: „Způsobím, že se od ní vzdálí má Boží Přítomnost a odstráním její Slávu a zanechám ji opuštěnou...Sucho a žízeň znamená, že budou v exilu žíznit po Tóře a učenci ztratí svoji znalost Tóry.“

Kap. 2:16-25 předestírá opět zaslíbení slavné budoucnosti. Těmto pasážím se podrobně věnuje **Ješajahu Leibowitz**.⁴¹ Nejprve se odvolává na verše **3M26:42-44** „...vzpomenu smlouvy své s Jákobem a také smlouvy své s Jicchakem a také smlouvy své s Abrahamem...“ a poté říká: „Celá druhá kapitola Ozeáše citlivě a nesmírně dojemně pojednává o této smlouvě. Pouto mezi Bohem a Jeho lidem Izraele přirovnává k poutu mezi mužem a ženou. Popisuje je slovy a způsobem, který nám připomíná Píseň písní...*Haftara* končí dvěma vznešenými verši: „**Zasnoubím si tě navěky, zasnoubím si tě spravedlností a právem, milosrdenstvím a slitováním, zasnoubím si tě vírou a poznáš Hospodina**“ (**2:21-22**).“ K termínu „víra“ (hebr. *emuna*) Leibowitz říká: „*Emuna*, o níž hovoří Bible, znamená vždy „věrnost“ Obraz „zasnoubím si tě „v *emuna*“ se týká věrnosti, kterou je zasnoubený vázán ke svému slibu. Poté jsou pronesena tři zásadní slova: „ **A poznáš Hospodina**“ ...Znovupoznání Hospodina představuje jedinou podmínku pro obnovu smlouvy....Bůh jedná s milosrdenstvím, podle spravedlnosti a práva, ať si toho člověk je či není vědom. Tyto projevy však nabývají významu ve skutečnosti jen tehdy, pokud člověk Boha zná a rozumí mu. ...Na židovském národě závisí, zda se smlouva mezi Izraelem a jeho Bohem stane skutečností.“⁴²

Kap. 3 dle Abarbanela popisuje osud židovského lidu v exilu. **V.1: „Hospodin mi řekl: „Jdi opět a miluj ženu, milenku jiného, cizoložnici. Právě tak miluje Hospodin izraelské syny, i když se obracejí za jinými bohy a milují koláče z hroznů.“**

Abarbanel: „Hošeevi není řečeno, aby si ženu vzal, ale pouze aby ji miloval. To symbolizuje vztah zapuzeného židovského lidu a Boha: I když mezi nimi momentálně není pouto (manželské) smlouvy, stále k sobě cítí silnou náklonnost.“

V.3:2-3 „Opatřil jsem si ji tedy za patnáct šekelů stříbra a za půldruhého chómeru ječmene. Řekl jsem jí: „Po mnoho dní zůstaneš se mnou, nebudeš smilnit, nebudeš patřit jinému, také já budu jen s tebou.“⁴³

Mecudat David: „Protože žena se chová promiskuitně jako zvíře, dá jí ječmen- obilí pro zvířata, a nikoliv pšenici – obilí pro lidi. Tak jako Hošea se se ženou zasnoubil a řekl jí, aby mu byla věrná a nesmilnila až do dne uzavření manželství, tak Bůh dal židovskému lidu Tóru, ve které mu zakázal uctívání jiných bohů.“

Následuje opět příslib – víra v „obrácení izraelských synů“.

K.9: 11 „Efrajimova sláva odlétne jako ptáče. Nebudou plodit ani rodit, ani neotěhotní.“

⁴¹ „Sidra na tento měsíc“, Ješajahu Leibowitz, přel. Leo Pavlát, Roš Chodeš 6/62, str.4-5.

⁴² Zdůraznila T.D. – důležitý koncept podmíněnosti smlouvy, nikoliv její samozřejmosti.

Hošea 2:1-22 tvoří *haftara* k sidře „Ba-midbar“. Interpretace viz. také „The Weekly Midrash. Vol.II.Tze'nah ure'nah.“, str.818-820.

⁴³ „Bible...“, str.813, pozn. dole: „Cena ženy byla 30 šekelů stříbra (Lv 27,4).“ Skutečný význam platby předmětem diskusí. V 3M27:2 je řečeno: „...Mluv k Izraelcům a řekni jim: Když někdo složí zvláštní slib, osoby zasvěcené Hospodinu budou vyplaceny podle tvého odhadu.“ Následují „odhadní obnosy“ (be-'erkecha našot ladonaj) podle pohlaví a věku. V textu Hošey je obnos a míra obilí chápáno jako „mohar“, zásrubní dar otci nevěsty, za který si ženich nevěstu kupoval.

(hebr. *Efrajim ka-'of jit'ofef kvodam, milleda u-mi-bbeten u-me-herajon*, angl. „*Ephraim – their honor will fly like a bird from (the time of) birth or from the womb or from conception.*“)

Radak: ⁴⁴ „Skutečnou slávou lidu jsou jejich děti- a ty budou vyhubeny. Některé zemřou při porodu, jiné budou potraceny a další nebudou nikdy stvořeny – tj. ženy zůstanou neplodné, neschopné počít.“

Když se někomu podaří dítě porodit a vychovat, potom tyto děti zemřou ve svém mládí, aniž dosáhnou dospělosti a statutu „muže“ (!)...To všechno se stane, když se od nich Bůh odvrátí kvůli jejich nepravostem.

Raši překládá: „Ať je sláva Efrajimova jako pták, který uletí ze svého hnízda a nestará se o plození. Neboť pro ně bude lepší ztratit své děti od narození, od těhotenství (dosl. „od dělohy“) nebo od početí. Neboť k čemu by bylo dobré jejich narození, když Já, Bůh, mám v úmyslu jim zabránit v dosažení dospělosti?“⁴⁵

9:14 „Dej jim, Hospodine! Co jim dáš? Neplodné lůno a vyschlé prsy jim dej (*rechem maškil we-šadajim comqim*)!“

Raši a rabbi Eliezer z Beaugency: „Když to prorok slyší, prosí boha, aby se děti raději ani nenarodily, než aby byly zabity už v mládí. To by způsobilo jejich rodičům mnohem větší bolest. Děti by měly raději zemřít ve chvíli, kdy se vynoří z dělohy a vstoupí na tento svět.“

FEMINISTICKÉ KOMENTÁŘE:

Alice Laffey nadepisuje kapitolu o Hoševě manželce –prostitutce, „ženě, kterou Jeremijáš nikdy neměl“(Jer 16:1-4) a Ezechielově bezejmenné vdově (Ezech 24:15-27) příhodně „Oběti symbolismu“. ⁴⁶ Laffey upozorňuje, že hebr.text knihy je poškozený a obtížně přeložitelný: Byla Gomer prostitutkou již před manželstvím? Vrátila se k Hoševovi? Byla potom opět nevěrná? Dal jí Hošea rozlukový list? Je cizoložnice z kap.3 jiná žena? Pasáže 2:4-15 jsou velice kruté. Ženy i děti jsou (Bohem) používány: Bůh je nadřazen lidem, muži jsou nadřazení ženám. Muži jsou podobní Bohu (*godlike*), jsou jeho partnery. Líčení žen jako bytostí sexuálně promiskuitních a neschopných náboženské víry je jedním z nejškodlivějších symbolů v celém Tanachu: symbol legitimizuje sexuální diskriminaci, která přesahuje i hranice judaismu a proniká do křesťanské teologie.

Zákaz Jeremjášovi brát si manželku znemožňuje některé ženě stát se manželkou a matkou, tj. mít nějakou cenu, a to ve vypjaté době, kdy byli sociálně slabí jedinci ještě ohroženější.

Ezechiel 24:15 „Lidský synu, hle, já ti náhlou ranou vezmu žádost tvých očí, ale ty nenaříkej, neplač, neuroň ani slzu...a večer mi zemřela žena“. Ezechielova žena bezejmennou obětí: plní pouze nějakou funkci v božím záměru. Její jedinou identitou je její smrt. Ačkoliv není o jejím charakteru a mravnosti nic řečeno, má představovat hříšnou Judeu. Ezechiel je naopak kladnou (*godlike*) postavou.

Feministickou kritiku používání metafor hříšné ženy v prorockých textech shrnuje **T.Drorah Setel** ve studii „**Prophets and Pornography**“. ⁴⁷ Setel píše:

⁴⁴ „Trei Asar. The Twelve Prophets. Vol.I. Hosea, Joel, Amos, Obadiah. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources.“ Rabbi Matis Roberts. Mesorah Publications, Ltd. 1995, str.92-94.

⁴⁵ Tj. je to Bůh, kdo rozhoduje o početí, životě a smrti. Verše Hošea 9:11 a 14 cituje Phyllis Triple jako příklad „spojení mezi božským a mateřským principem v aspektu smrti“. Viz. dále „Exkurs: Bůh jako milosrdná matka“.

⁴⁶ Alice Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.167-170.

⁴⁷ T.Drorah Setel, „Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea“, str.86-95, in: „Feminist Interpretation of the Bible“, ed.Letty M.Russell, Westminster John Knox press, Louisville, London, Leiden. 1985.

Pro ženy žijící v západní kultuře hluboce ovlivněné židovskými a křesťanskými tradicemi je hebrejská Bible ústředním dokumentem historického výzkumu patriarchátu. Jde o kompilaci materiálů z rozsahu asi jednoho tisíciletí lidské zkušenosti. Jedním z významných aspektů patriarchátu je zpředmětnění ženské sexuality. V prorockých knihách jsou použity ženské příměry (*female imagery*), které se v předchozím období nevyskytovaly. Proroci jako první používají zpředmětněnou ženskou sexualitu jako symbol zla.⁴⁸ Zpředmětněním ženské sexuality se zabývají feministické teorie od svých počátků: již Simone de Beauvoir poukázala na jeho spojení s dualitickým světovým názorem typickým pro židokřesťanskou kulturu. Další teoretičky chápou pornografii jako popis i nástroj pro udržení mužské nadvlády ženské sexuality. Jejimi rysy jsou:

- ženská sexualita je popsána jako negativní ve vztahu k pozitivnímu a neutrálnímu mužskému standardu
- ženy jsou degradovány a veřejně ponižovány⁴⁹
- ženská sexualita znázorňována jako předmět mužského vlastnictví a kontroly. To zahrnuje i popis žen jako odpovídajících přírodě a zemi, zvláště v termínech
- dobytí a nadvlády.

Funkcí pornografie je udržet mužskou dominanci prostřednictvím odmítání či pomlouvání ženské zkušenosti: ženské zpředmětnění je prezentováno jako univerzální pravda, nikoliv jako potlačující, utiskující, společensky vytvořená skutečnost. To umožňuje tolerování a přijetí ženského zpředmětnění jako normálního a nevyhnutelného rysu lidské zkušenosti. Od žen je očekáváno, že se ztotožní s touto mužskou perspektivou. Není rozlišováno mezi termíny „prostitutka“ (angl. „*prostitute*“, povolání s ekonomickými cíli), „nevěstka“ (angl. „*harlot*“, žena, jejíž sexualita není kontrolována) a „děvka“ (angl. „*whore*“, předmět mužské kontroly a ponižení), čímž je odmítnut rozdíl mezi nimi. Setel uvádí feministické definice pornografie: podle Adrienne Rich jde o „stav, kdy jsou omezeny možnosti základní volby žen, tj. stav otroctví.“ Podle Helen E. Longino jde o „materiál, který otevřeně představuje nebo popisuje ponižující a hanlivé sexuální chování, čímž se potvrzuje, schvaluje a/nebo doporučuje toto chování jako předepsané. Andrea Dworkin říká, že „pornografie popisuje mužovu moc, její přirozenost, velkolepost, užití a význam, a popisuje ženy jako hanebné děvky.“⁵⁰

Po ujasnění pojmů se Setel věnuje biblickým názorům na ženskou sexualitu. Autoři-redaktoři kladou důraz na plození, rituální čistotu a vlastnictví. Síla života a smrti je v Bibli silou Boha, nikoliv ženy. Koncept nečistoty menstruace a porodu může být nahlížen ve smyslu mužské (kněžské) kontroly nad tím, co bylo původně vnímáno jako ženská síla na materiální (reproduktivní) i duchovní (plodivé) úrovni. Popisy ženské sexuální aktivity mimo manželství mají dvě formy: buď jde o cizoložství, nebo o prostituci.

⁴⁸ Časová tvrzení jsou u bibl. textů vždy problematická. V přechodí kapitole jsme ženskou metaforiku probrali u Přísloví, jež představují souhrn různých celků z různých dob. Varování před zlou a cizoložnou ženou je běžné i v mudroslovné literatuře jiných starověkých národů, nejde o žádnou novinku. Pravdou však je, že necitelnost až krutost, otevřené popisy a absence soucitu se v Bibli objevují právě v prorockých knihách (jejichž časové i autorské zařazení je nejasné a různé, neboť jde také o kompilace) a dle mého názoru mohou být skutečně (i s ohledem k dopadu na sociální realitu) označeny za „pornografii“. K definici pornografie viz. Setel dále.

⁴⁹ „Kromě právních nařízení, ať už římských nebo rabínských, neúčinnějším způsobem jak vstřípit strach z cizoložství mezi ženami bylo veřejné vystavení, zahanbení a ponižení...“ Helena Zlotnick, „Dinah's Daughters“, str.130.

⁵⁰ Není náhodou, že k obrovskému rozmachu pornografie dochází společně s rozvojem feminizmu a emancipace žen. Čím více mají někteří muži pocit ohrožení své (dle jejich mínění nutné) dominantní role a čím obtížnější je podřídit ženu mužovu očekávání a vrátit ji do podřízeného postavení, tím více muži vyhledávají náhradní a extrémní formy sexuality. O psychologických kořenech rozmachu pornografie, zvláště dětské (tj. dívky, které ještě neodolají mužské dominanci a hrají požadovanou roli), v souvislosti s proměnou archetypu mužství a ženství, viz. Rudolf Starý, „Sol et Luna: Návrat Bohyně a návrat k Bohyni“, str.29-54, zvl.str.42-43, in: R.Starý, „Podobnosti. Astropsychologická hermeneutika“.

V textu bibl.knihy Hošea je vztah Izraele a Boha vyličen prostřednictvím manželství proroka. V knize není termín „zona“, „nevěstka“, ale „*znunim*“, „promiskuita“, nebo (sloveso) „*zana*“, „být promiskuitní“. V Bibli jak muži, tak ženy mohou jednat promiskuitně (tj. JAKO prostitutka), ale pouze ženy JSOU označeny za nevěstky, děvky. Tvary slovesa „*zana*“ se v celém Tanachu vyskytují 84krát, z toho 51krát v „Zadních“ prorocích (z toho v Hošeovi 20krát). Popis ženy evokuje ženskou pasivitu a závislost na mužské podpoře: je ignorována její role pečovatelky, která jídlem a šaty zabezpečuje rodinu. V Hošeovi je to naopak muž, kdo pečuje o ženu, což byl opak společenské reality. Gomer je ztotožněna se zemí i s lidem, prostřednictvím jejího obrazu je vedena polemika proti kanaanskému náboženství. V kap. 9:11 a dále je promiskuita chápána jako protiklad plodnosti. Hospodin má plodnost a ženskou schopnost mít děti pod kontrolou: neplodnost je trestem za uctívání kanaanských božstev plodnosti. Hošea je svědectvím změny pojetí cizoložství z VLASTNICKÉHO PŘESTUPKU V ETICKÝ PŘESTUPEK. V 8.st.př.n.l.dochází k vyhocení společenských a politických protikladů: mocní-bezmocní, bohatí-chudí, rituální čin-etický čin, mužská-ženská přirozenost. V duchu dualismu je potom reinterpretován i vztah mezi Bohem JHWH a Izraelem. Setel svoji studii uzavírá konstatováním: Současná feministická kritika poukazuje na rozsah, ve kterém užívání těchto bibl.spisů pokračuje v definování žen v našich vlastních současných společnostech. Pornografická povaha ženského zpředmětnění požaduje, aby tyto texty nebyly prohlašovány za slovo Boží při veřejném používání.⁵¹

Problematice jazyka bibl.prorockých textů se dlouhodobě věnuje **Athalya Brenner**. Stručně své závěry shrnula ve studii „*The Hebrew God and His Female Complements*“.⁵²

Chronologicky se první použití metafory Boha JHWH jako manžela a lidu Izraele jako jeho manželky objevuje v proroku **Hošeo** **kap. 1-3**. „Bůh je popsán jako věrný, podporující, odpovědný a milující manžel. Izraelité jsou jeho cizoložnou, promiskuitní, lehkomyšlnou manželkou. Není pochyb, že tento scénář je převzat z obřadů plodnosti: manželčinými zakázanými „milenci“(plurál) jsou „*ba'alim*“, pojmenování podle Baala, kanaanského mužského boha bouře a deště (jenž oplodňuje zemi). Prorok sám má zosobnit toto manželství tím, že si vezme „ženu smilnění“, tj. ženu, která se obřadů plodnosti účastnila, za manželku. Ženy jsou obviněny, že se kultu svobodně účastní, a to dokonce se souhlasem svých partnerů. **(Hošea 4:13 „Obětují na vrcholcích hor, na pahorcích pálí kadidlo, pod dubem a topolem a kdejakým posvátným stromem, protože jejich stín je příjemný. Proto vaše dcery smilní, vaše snachy cizoloží.“)** V kapitolách 2 a 3 se dozvíme, jak se má situace změnit. Žena-lid potřebuje nápravu (*re-education*). Zaprvé, její božský manžel se s ní rozvede (v hebr.Bibli pouze manžel může požádat o rozvod nebo právně obvinít manželku z cizoložství). Zadruhé, čeká ji období izolace a učení (*training*). Teprve poté bude žena-lid hodna vznešených záměrů božského manžela a on se s ní znovu ožení.

Stejná metafora je použita v knize **Jeremjáš**, která nás zpravuje o pozdějším období. Role se nezměnily. Naopak, jsou ještě více protikladné. Žena-lid (ve skutečnosti Judea, neboť severní království již bylo zničeno Asyřany v roce 722 př.n.l.) se opět ocitá v nebezpečí, že bude rozvedena. Je přirovnána k oslici v čase říje (**Jeremjáš 2:24**).

Ezechiel o nějaký čas později představuje syntézu. Bůh JHWH je jak pečující otec, tak manžel ženy-Jeruzaléma. Avšak žena, když dospěje, stane se obyčejnou děvkou, která páchá náboženské i politické cizoložství (**kap. 16**). Tento popis, stejně jako popis sester-dvojčat Jeruzaléma a Samaří v **kapitole 23**, je extrémně pornografický (van Dijk).

⁵¹ S řečeným bezvýhradně souhlasím. Problematice používání patriarchálních a diskriminačních biblických textů v současnosti více část I.a III.

⁵² Athalya Brenner. „*The Hebrew God and His Female Complements*“, str.48-62, in: „*The Feminist Companion to Mythology*“, edited by Carolynne Larrington, Pandora Press 1992. Kap. „*God the Husband: Love, Marriage and Covenant in the Prophetic Books*“ str.54-55.

Teprve po zničení Jeruzaléma a odvedení do vyhnanství se objevují odlišné verze metafory manželství. Poté, co byl trest vykonán, Bůh JHWH slibuje obnovení původního stavu: přivede svoji manželku jako matku a partnerku do své/její země (**Izajáš kap.49:14-23, kap.50:1-3 a v.17-23, kap. 54, kap.62:4-5, kap.66:7-13**. V kontextu Izajáše kap. 49-66 je obraz Boha jako otce stejně častý jako obraz Boha jako manžela.)

Co si můžeme vzít z pokračujícího literárního života smlouvy mezi božským maželem a jeho lidskou partnerkou? Připsání (metaforického) manželství Bohu JHWH bylo pravděpodobně usnadněno nejen jeho výlučností, ale také jeho mužstvím. (Důsledkem mužského rodu Boha je nepřítomnost, a tudíž potřeba ženského prvku.) Snaha uchovat boží vlastnosti spravedlnosti a dobroty odpovídá použití metafory „božského otce“. A konečně smlouva odráží společnosti, ve kterých je normou androcentrický etos, světový názor a pohled. Negativní zobrazení ženského prvku používané pro „chybující“ lid se stalo působivým a vyjimečným – dokud v Ezechielovi nedosáhlo vulgárních misogynických rozměrů. Toto zobrazení ponižuje a nahání strach. Odráží skutečnost genderových vztahů v mužském světě, ve kterém je ženská sexualita chápána jako „Jiná“ (*the Other*): osudově pro muže přitažlivá, a proto pokořená, vyžadující (podle jejich názoru) mužskou kontrolu.“

EXKURS: BŮH JAKO MILOSRDNÁ MATKA („MATKA S DĚLOHOU“)

Feministické komentátorky si všímají skutečnosti, kterou rabinští komentátoři přecházejí: v některých pasážích proroka Izajáše je používána metafora Boha jako matky.⁵³ Navíc je široce používána metafora božího milosrdenství, odvozená od hebr. slova pro „dělohu“.⁵⁴

Podrobně se metaforou zabývá **Phyllis Trible**.⁵⁵ Uvádí mnoho příkladů, ve kterých se „název pro dělohu, ryze ženský orgán, stává obecnou metaforou“. Např. **1Král 3:16-28** příběh dvou žen a jednoho dítěte, které rozsuzuje Šalamoun. Ve **v.26** je řečeno: „*Wa-tomer ha-išša ašer bnah ha-chaj el ha-mmelech ki nichmru rachameha 'al bnah...*“ (ek. „**Tu řekla králi žena, jejíž syn byl ten živý a již se srdce svíralo soucitem nad jejím synem:**“, kral. „Ale žena...mluvila králi, nebo pohnula se střeva její nad synem jejím...“, dosl. „A řekla ta žena, jejíž syn byl ten živý, králi, neboť se sevřela její děloha nad jejím synem...“) Zde je příměr použit fyziologicky na místě: jinde je však soucit dělohy připisován i muži: **1M43:30** „*Wa-jemager Josef ki-nichmru rachamaw el achiw...*“ (ek. „**Nato se Josef rychle vzdálil. Byl hluboce pohnut a dojat nad bratrem až k pláči.**...“ rab. „Tu pospíšil Josef, neboť vzplanulo nitro jeho k bratru svému a chtělo se mu plakatí...“) Tj. i muži se může sevřit „děloha“. Jaká byla cesta této metafory?, ptá se Trible.

1. „RECHEM“ VE VÝZNAMU „DĚLOHA“

V Bibli dělohy žen patří Bohu: on způsobí, že žena počne a porodí či naopak není fyzicky plodná. Slovo „*rechem*“ znamená fyzický orgán, skrze který Bůh jedná. Kontrola dělohy nenáleží ani ženám, ani manželům, ani plodu, ani společnosti: pouze Bůh ji „otevřít“ či „zavřít“ jako výraz trestu, požehnání, tajemství. Např. **1M20:17-18** („Hospodin totiž kvůli

⁵³ Tato skutečnost podle biblistů souvisí s vyhrocenou dobou: „Velká tradice dějinného Božího jednání s jeho lidem se nyní (v době exilu) dostala do krize. Tím více se prohloubila a oživila osobní zbožnost jednotlivce: osobní vztah důvěry a oddanosti Stvořiteli, dětská důvěra v Boha jako Otce (Iz 64,7) nebo Matku, která chrání Izrael od narození a nosí jej na rukou (Iz 46,3. 66,13), se upevňuje a nalézá výraz v mnoha textech.“ U.Struppe, W.Kirchslager. „Jak porozumět Bibli. Úvod do Starého a Nového Zákona“, str.78.

⁵⁴ A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.1272: RECHEM (akkad. remu) „děloha“. Peter rechem (dosl.“otevření dělohy“) – označení prvorozeného syna. Me-rechem (dosl.“od dělohy“) - „ode dne narození“. Jiný tvar pro „dělohu“ – racham (1M49:25. Izajáš 46:3). Racham rachamatajim (dosl.“jednu nebo dvě dělohy“) – název pro dívky nebo ženiny podle Soudců 5:30 (válečné zajatky). Od významu „děloha“ odvozeno: RACHAMIM – „milosrdenství, pomoc bližnímu“. RACHUM – „milosrdný“. Sloveso od kořene reš-chet-mem: kmen qal „milovat“, kmen pi'el „slítovat se nad někým“, kmen pu'al „slítováli se nad ním“, kmen hitpa'el „probudil se jeho soucit, naplnil se soucitem“.

⁵⁵ P.Trible, „God and the Rhetoric of Sexuality. Overture to Biblical Theology“, kap. „Cesta metafory“, str.31-59.

Abrahamově ženě Sáře uzavřel v abímelekově domě každé lúno (*kol rechem*).⁵⁶), **1M29:31-35** („Když Hospodin viděl, že Lea není milována, otevřel její lúno (*rachmah*). Ráchel však zůstala neplodná...“) a následně **1M30:22** (když se později Bůh na Ráchel „rozpomněl“, „vyslyšel ji a otevřel její lúno.“), **1Sam 1:5-6** (Chana).

Asociace Boha a dělohy jsou velice časté v poezii: podle ní sám Bůh v děloze vytváří (kořen *jod-cade-reš*, kmen *qal*) člověka a předurčuje jeho osud. Např. **Jeremjáš 1:5** „Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky (*ba-beten*), znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lúna (*tece me-rechem*), posvětil jsem tě...“⁵⁷ (Dále např. **Job 31:15**, **Jerem 20:17**, **Job 3:11**). Tribble tvrdí: Tím, že Bůh vytváří v děloze matky všechny lidské bytosti, tj. tyto vznikají stejně, jsou si rovny, ať se narodí jako svobodní lidé či otroci. Tak se ženský orgán stává „morální a teologickou událostí (*moral and theological event*)“.⁵⁸ V poezii se božské a mateřské prolíná: „Slyšte mě, dome Jákobův, všichni, kdo jste zůstali domu Izraelovu, vy, kteří jste chováni již od života matky, od matčina lúna na rukou nošení...**Já sám až do vašeho stáří, až do šedin vás budu nosit. Já jsem vás učinil a já vás ponesu, budu vás nosit a zachráním.**“ (**Izajáš 46:3-4**)

2. ODVOZENÝ VÝZNAM SLOVA „DĚLOHA“ – „MILOSRDENSTVÍ“

O Bohu je řečeno, že je „*rachum*“ – „Milosrdný“ (toto adjektivum v Bibli používáno pouze pro Boha). Bůh mluví jako matka: **Jeremjáš 31:20** „**Což je mi Efrajim syn tak drahý, dítě mého potěšení? Kdykoli však o něm mluvím, znovu a znovu si ho připomínám. Proto je mé nitro nad ním zneklidněno. Slituji, slituji se nad ním, je výrok Hospodinův.**““ (kral.Pročež pohybují se vnitřnosti mé příčinou jeho, jistě žet' *se slituji* nad ním, dí Hospodin.“ Hebr. ...'*al-ken hamu me'aj lo, rachem arachamennu neum Adonaj*:⁵⁹) Tribble navrhuje překlad odpovídající kontextu: „Je Efrajim můj drahý syn? Mé milované dítě? Čím více o něm mluvím, tím více se na něho rozpomínám. Proto mé lúno se nad ním svírá (soucit), skutečně mu *prokáži mateřskou lásku* (soucit, milosrdenství).“ Ženský orgán spojený s milosrdenstvím dítě Efrajima vyživuje a zachraňuje.

Nejvíce příkladů metafory Boha jako matky obsahuje **Izajáš kap. 40-66**. Tribble uvádí tyto příklady: **Iz 49:14-15** „**Sijón říkával: „Hospodin mě opustil, Panovník na mě zapomenul.“ Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko, neslitovat se nad synem vlastního života (*merachem ben bitnah*)? I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu...**“ Komentář Tribble: Metafora nabírá nový směr. Nejprve jsou uvedeny podobnosti mezi dělohou ženy a milosrdenstvím Boha, ale nyní metafora poukazuje na omezení a hranice tohoto srovnávání. Poselstvím verše je: nic se nevyrovná boží lásce.

Iz 63:15 „**Pohlédni z nebes a podívej se ze svého svatého, proslaveného obydlí! Kde je tvé horlení a bohatýrská síla? Tvé cituplné nitro a tvé slitování jsou mi uzavřeny (*hamon me'echa we-rachamecha elaj hit' appaqu*)?“ (v.16a „**Jsi přece náš Otec! (*Ki atta avinu...*)“)** Komentář Tribble: Třetí Izajáš mluví o Bohu s „dělohou“ jako o milosrdném Otci: metafora**

⁵⁶ Český ek.překlad „lúno“ je sice správný, ale domnívám se, že (vzhledem ke svému knižnímu, poetickému, zastaralému charakteru) dnes již nesrozumitelný, příliš opisný a abstraktní. Málokterý čtenář či čtenářka si pod ním vybaví zázračný fyzický ženský orgán – dělohu. Přimlouvám se za doslovný překlad.

⁵⁷ A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.109: BETEN (akkad. butnu) 1.břicho, ...3.střed, prostředek, vnitřek, 4.těhotenství.(Používáno ve smyslu „místo, kde je děloha, kde je počato dítě a kde vyrůstá“.) „Břicho“ mají jak muži, tak ženy.

⁵⁸ P. Tribble, „God and the Rhetoric of Sexuality“, str.36.

⁵⁹ A.Even Šošan, „Ha-millon he-chadaš“, str.734: ME'I, pl. ME'AJIM (akkad. amutu) 1. vnitřnosti, orgány břišní dutiny (např. Ezech 3:3, Jonáš 2:1), 2. vnitřek, střed (např. Ž 40:9). *Hamu me'aw le-, al-*, : probudil se v něm soucit (*rachamaw*), pocítil lásku k... *Jaca mi-me'aw* : narodil se z..., pochází z jeho semene. *Sasu bnei me'aw*: velmi se zaradoval. M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“: aram. ME'A, pl. ME'AN: „břicho, lúno“ (belly, womb).

Významová blízkost s „rechem“ je zřejmá, ale opět (stejně jako „beten“) „vnitřnosti“ má muž i žena.

dělohy již zcela ztrácí své spojení s původním významem fyziologického ženského orgánu, sídla citů, zůstává odvozený význam „milosrdenství, soucit“.

Metaforou Boha jako matky se zabývá i Alice Laffey.⁶⁰ Uvádí tyto citace: **Iz 42:14 „...Mám dál mlčet? Přemáhat se? Mám jen sténat, těžce jak rodička vzdychat a přitom po dechu lapat?“** , **45:8-12** (Bůh v básnickém obrazu sám sebe přirovnává k otci i k matce), **49:15** (viz. výše Tribble), **66:13 „Jako když někoho utěšuje matka, tak vás budu těšit. V Jeruzalémě dojdete potěšení.“** (Celá pasáž 66:7-13 je metaforou „Sionu“ jako matky.) Laffey říká: Bůh je popsán jako žena přivádějící na svět nový život a pečující o něj. V Bibli jde o vyjímečnou metaforu, o to pozoruhodnější je, že se vůbec zachovala. „Navzdory patriarchální kultuře, která texty vytvořila, jejich autoři patrně pochopili, že vhodnějším popisem Boha by bylo doplnění převažujícího mužského znázornění (*imagery*) ženským protějškem.“⁶¹

Metafory mateřství Boha JHWH si všímá také Athalya Brenner.⁶² Nekompromisně říká: Bůh jako otec je v hebrejské Bibli normou - metafory božího mateřství jsou ojedinělé a nelze je přeceňovat. Nicméně skutečností je, že se objevují. Brenner zmiňuje **Izajáše kap. 40-66** a cituje z práce M.Gruber možného odůvodnění použití této metafory: „Možná...anonymní prorok pochopil, že jeho nástupci jako Jeremjáš či Ezechiel dají najevo, že v náboženství Izraele je mužství chápáno jako pozitivní hodnota a je vhodné s ním ztotožnit Božství, zatímco ženství je hodnota negativní, se kterou si Božství rozhodně nepřeje být ztotožněno. Jako důsledek tohoto uvědomění náš prorok používá jak ženské, tak mužské přirovnání pro Boha...Náboženství snažící se předat učení Boha, který přesahuje obě pohlaví, nemůže uspět, pokud toto dělá způsobem, kdy pro popis Božství používá pozitivní hodnoty pouze jednoho ze dvou pohlaví.“⁶³

Téma ženské dělohy jako sídla ženské intuice, moudrosti, zřídla života a středu ženství je jedním z hlavních témat ženské spirituality vracející se ke kořenům ženského Božství. Na závěr našeho exkursu ocitujme slova ilustrující chápání dělohy nejen jako fyziologického ženského orgánu, ale i jako centra duchovního, tj. celistvého a zakořeněného života ženy:⁶⁴

„V mytologii a legendách existují dva hlavní obrazy reprezentující ženské energie – první je pohár nebo grál, který symbolizuje regenerativní a transformativní potenciál, druhý je strom nebo sloup zastupující dynamické, inspirativní a extatické energie. ...Děložní Strom je doslova obrazem posvátného měsíčního stromu, stromu života a poznání. Má formu dělohy, jeho větve nesou plody života i tvar Měsíce a tak vytváří vědomé pojítko mezi ženou, energiemi jejího cyklu a Měsícem. Vody Děložního Stromu jsou vodami ženského podvědomí, vnitřním zdrojem tvůrčí inspirace, a z těchto vod se rodí myšlenky a intuice. Voda měla vždy silné propojení s vnitřními světy a dávní uctívači nabízeli děkovné či prosebné modlitby vzhazováním obětinek do vody. Vizualizováním Děložního Stromu a vhozením symbolického požadavku do vody může žena vytvořit pojítko se svým tvůrčím

⁶⁰ A. Laffey, „An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective“, str.172-174.

⁶¹ Tam, str.174.

⁶² A.Brenner, „The Hebrew God and his Female Complements“, str. 48-62, kap. „YHWH as Mother“ str.59-60, in: „The Feminist Companion to Mythology“, ed. by Carolyne Larrington, Pandora Press 1992.

⁶³ M.I.Gruber, „The Motherhood of God in Second Isaiah“, Revue Biblique 90, 1983, pp.351-9 (citace str.358-359), cituje Brenner str.60.

Pro zajímavost ocitujme slova Esther Harding, „Woman's Mysteries. Ancient and Modern“, str. 110: „Měsíční bůh byl spíše ženským typem. Někteří z měsíčních bohů jsou ve skutečnosti androgynové – s mužskými i ženskými rysy. Sinn, babylonský měsíční bůh, je oslovován uctívačem „Matko Děloho, jež jsi počala všechny věci, Milosrdný Otče, který se staráš o celý svět.““ (Zdůraznila T.D.)

⁶⁴ <http://bohynecz.tripod.com/id81.html>, „Děloha jako Měsíční Strom“, překlad úryvku z knihy: Miranda Gray, „Red Moon“. Autorka pracuje se symbolikou/podobností tvaru dělohy a stromu.

zdrojem a dát tak zrod dětem svých myšlenek. Ovoce Děložního Stromu nese poznání a životní síly menstruačního cyklu a rytmu života. Když Eva utrhne jablko, probouzí v sobě tyto rytmy a aktivuje souvislosti mezi svou myslí, dělohou a tvůrčími energiemi. Nicméně toto ovoce se nedá odnést bez hada, protože je to zkušenost hada a jeho regenerativních energií, které přinášejí poznání menstruačního cyklu.“

SHRNUTÍ:

Prorocké texty často pracují s metaforami žen. Většinou se jedná o negativní obraz sexuálně nevázané ženy, neschopné věrnosti manželovi/Bohu. Objevuje se zde i zpráva o uctívání ženského Božství: toto je tvrdě odsouzeno. Ojedinele se objevuje metafora Boha jako život dávající, rodící, pečující matky. Rabíni vykládají texty jako metaforu vztahu Boha a lidu Izraele: Bůh má na svůj lid náročné požadavky, a proto ho tvrdě trestá za sebemenší provinění. Naléhavosti historické situace odpovídá silně emocionálně zabarvený jazyk. Ve svém ideologickém zápalu si však autoři textů ani jejich komentátoři neuvědomují, že negativním vymezováním vůči odlišným, „nesprávným“ náboženstvím a vůči z pohledu Boha „neřádnému“ chování dochází prostřednictvím jazyka a jím vykreslené skutečnosti k fixaci schematického, ponižujícího a realitě stěžejícího obrazu žen. Tyto se potom stávají obětmi prorockého horlení: metafory jejich morální méněcennosti mají vliv na myšlení rabinů – zákonodárců společnosti, ve které ženy žijí. Negativní pohled autorů textů je tak přenesen do sociální reality.

Z tohoto důvodu je podle současných feministických komentátorek tento pohled dále neudržitelný. Feministické komentátorky usilují o analýzu textů, rozkrytí jejich sociální a spirituální nespravedlnosti vůči ženám a dopadu na jejich životy. Zároveň hledají cesty, jak této skutečnosti nadále zabránit. Úskalí a těžkosti tohoto úsilí shrnuje Athalya Brenner:⁶⁵ „Ráda bych zdůraznila, že kdokoliv napsal tyto texty, chápal muže a ženy (aniž zmíníme Boha) a jejich vztahy (*gender relations*) určitým způsobem. Tento způsob...je pornografický. Jako čtenářka mohu odolávat této fantazii kritickým přístupem a uvažováním. Ale dělám to proti převaze, neboť já sama jsem vyrostla a byla vychována, abych této fantazii vyhověla a přijala ji jako svoji vlastní. Stejně jako jiné ženy-čtenářky i já zpochybňuji sama sebe tím, že musím bojovat s přáním vyjít vstříc či dokonce přisvojit si tuto mužskou fantazii. Neboť uvědomění si je pouze částečnou obranou.“⁶⁶

Biblické texty psali lidé v určitém historickém a ideologickém kontextu: skutečné Božství stěžejí vyžaduje diskriminaci a ponižení celé jedné poloviny lidstva – žen.

⁶⁵ Athalya Brenner, „On „Jeremiah“ and the Poetics of (Prophetic) Pornography“, str.193, in: Brenner, Van Dijk-Hemmes, „On Gendering Texts“. Cituje Hennie Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, Brill-Leiden-Boston 2003, str.20, pozn.84.

⁶⁶ Brenner naráží na hloubku vtištění vzorců do ženské psychiky. Vzorci přebývají v nevědomí a nejsou-li odtud „vytaženy na světlo vědomí“, ovlivňují naše chování, aniž si to uvědomujeme. O psychologickém vykořenění žen způsobeném přijetím patriarchálních vzorců chování, myšlení a citění viz. kap. 19 pozn. 41.

ČÁST III.: ŽENSKÉ BOŽSTVÍ V BIBLI A DNES

1. ŽENSKÉ BOŽSTVÍ: STAROVĚKÉ BOHYNĚ

KONTEXT STAROVĚKÉHO PŘEDNÍHO VÝCHODU

Tradenti, autoři i redaktoři textů, jež byly později kanonizovány jako texty biblické, žili v úzkém spojení se svojí dobou, společností, kulturou, náboženstvím, bydlíštěm. Starověký svět byl velmi rozmanitý, jednotlivá etnika, společnosti a kultury/náboženství se navzájem ovlivňovali a mnohdy i prolínali. Biblické texty nevznikaly ve vzduchoprázdnu: vznikaly v geografickém, historickém, společenském a kultickém kontextu starověkého Předního Východu, proto (navzdory své žánrové rozmanitosti) představují cenný zdroj informací o skutečném životě Izraelitů a jejich sousedů. Pokud k nim přistupujeme bez ideologických předsudků, dozvíme se mnoho o skutečném náboženském životě lidu Bible.¹

Nové metody a postupy, objevy a interpretace stávajících i nových objevů, jak je od 70.-80.let používají vědní obory věnující se studiu starověkého Předního Východu (archeologie, etnologie, mytologie, archeomytologie, čtení, překlad a interpretace starověkých textů, literární analýza ad.), činí ideologický pohled neudržitelným. Stále více důkazů podporuje tezi, že starověké kultury a mýty byly plnohodnotným kulturním a duchovním paradigmatem, svojí hloubkou, moudrostí a životní praktičností (přinejmenším) srovnatelným s judaismem a křesťanstvím. Vzhledem k našemu tématu nás zajímá především otázka ženského Božství: Jak tuto problematiku řešila kanaanská náboženství (v jejichž duchovním klimatu se později formovalo náboženství Izraelitů) a do jaké míry byly kultury shodné?

ŽENSKÉ I MUŽSKÉ BOŽSTVÍ: STAROVĚKÝ PANTEON²

V panteonech starověkých náboženství zcela samozřejmě vedle mužských bohů byly zastoupeny i ženské bohyně. Tato skutečnost tak přirozeně odrážela pozemskou realitu, kde vedle sebe žijí jak muži, tak ženy. Bohové se ženili/bohyně se vdávaly, měli potomky, v mýtech prožívali lyrická i dramatická dobrodružství. Obřady a rituály měly hlubší smysl než by se naší střízlivé mysli mohlo zdát: na místě je zde použití intuice a představivosti. Připomeňme, že hlubinná psychologie chápe mýty a postavy bohů a bohyň jako projekce vnitřního života člověka: „Vztah, který starověcí lidé vytvořili mezi lidmi a bohy, nazývali „Tajemství“ (*the Mysteries*). Zážitek JE tajemstvím, které může být pochopeno a porozuměno pouze když si uvědomíme, že bohové nejsou vnější bytosti vně člověka, ale jsou to spíše psychologické síly nebo principy, které jsou projektovány a zosobněny jako „bohové“. Zastiňují člověka, ale jejich kořeny jsou skryty v hloubkách lidské duše.“³

¹ Biblistika byla dlouho v zajetí ideologického hodnotícího přístupu, který chápal judaismus/křesťanství jako vrchol domnělého duchovního vývoje, nejvyšší formu víry a poznání. Z tohoto úhlu pohledu byla potom ostatní náboženství včetně starověkých kultur hodnocena jako méněcenná. V současné době dochází k revizi tohoto přístupu. Viz. O.Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, str. 57: Dříve bylo studium Bible ideologicky podbarvené z hlediska starozákonní teologie. O kanaanském (ugaritském) náboženství Stehlík říká - „Často bylo studováno a vykládáno proto, aby dodávalo podněty, náměty a občas i výzbroj židovským a křesťanským teologům k jeho ideologické diskvalifikaci...Nebyl studován jev o sobě, hledaly se důkazy jeho podřadnosti a méněcennosti. V posledním jednom dvou desetiletích se stále více badatelů brání tomuto „zeslužebnění“ religionistických studií a silně volání po objektivním akademickém studiu ugaritského náboženství bez jakýchkoli ideologických předznamenání.“ Totéž platí i o náboženstvích a mytologiích jiných starověkých kultur.

² O starověkých náboženstvích a kultech bohů a bohyň viz. podrobněji „Encyklopedie starověkého Předního Východu“ (kol.), „Mýty staré Mezopotámie“ (kol.), David Leeming, „Jealous Gods and Chosen People. The Mythology of the Middle East“, Michael Roaf, „Svět staré Mezopotámie a starověkého Předního Východu“ (zde také archeologické doklady kultu bohů a bohyň).

³ Esther Harding, „Woman's Mysteries. Ancient and Modern. A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story, and Dreams.“, str. 162-3, Putnam edition 1971.

Mnohé feministické biblistky a teoložky se odvolávají na výsledky archeologických průzkumů, které dokazují, že starověké kultury uctívaly ženské Božství v podobě Bohyně – Matky dlouho před vládou mužských bohů.⁴ Bohyně Matka měla epiteta, která byla později přisouzena mužským bohům: v souladu s biologickou realitou byla stvořitelkou, laskavou, milosrdnou a pečující matkou, moudrou léčitelkou a učitelkou dohlížející na řád a spravedlnost, vášnivou a smyslnou milenkou, sebevědomou ženou. V různých kulturách měla různá jména: ženské Božství mohlo být rozštěpeno do mnoha podob, přesto i v jejich jednotlivých zobrazeních zůstává přítomna její moc, hrdost, důstojnost, síla, spojení sexuality a mateřství, moudrost, samostatnost, tedy vlastnosti, které byly judaismem a křesťanstvím ženám upírány. Sumerská Inanna, babylonská Ištar, egyptská Isis, ugaritská Anat či Ašera představovaly silné archetypy ženství, ke kterým se mohly pozemské ženy vztahovat a které mohly uctívat.⁵

ŽENSKÉ BOŽSTVÍ V BIBLI⁶

V Bibli se (ve více či méně skryté podobě) setkáváme s postavami bohyní Aštarte/Aštoret, Anat a především Ašery.

O **Aštoret** se v Bibli hovoří celkem devětkrát: **Soud 2:13, 10:6, 1Sam 7:3-4, 12:10, 31:10, 1Král 11:5, 11:33, 2Král 23:13**. Je uvedena většinou ve dvojici s Baalem, např. **Soud 2:13 „Opustili Hospodina a sloužili Baalovi a Aštoretě...“⁷**

Anat, „západosemitská panenská bohyně lásky, boje a lovu a božská družka Baalova“ (Stehlík), je v Bibli přítomna „nepřímo“ v názvech míst či osob (**Jozue 19:38 – Bet Anat, Soud 3:31 a 5:6 – Šamgar ben Anat, Soud 1:33 – bet Anat, Jeremjáš 1:1 – Anatot**). „Potvrzuje se tak, že palestinské obyvatelstvo tuto bohyni znalo a ctilo.“ (Stehlík). **Žalm 45** je patrně adaptací kanaanského mýtu o svatbě Baala a Anat (Petty).

Ašera je v Bibli mnohokrát zmíněna a pod vlivem archeologických nálezů byli biblisté nakonec nuceni přijmout tezi o jejím uctívání Izraelity jako božské partnerky boha JHWH

⁴ „V prehistorických a raně historických obdobích lidského vývoje existovala náboženství, ve kterých lidé uctívali ženství jako nejvyšší tvořící sílu. Velká Bohyně – Božská Předkyně – byla uctívána od začátků neolitického období asi 7 000 př.n.l. až do uzavření posledních chrámů Bohyně kolem roku 500 n.l. Některé vědecké autority by rozšířily uctívání Bohyně dále do minulosti až do ranné doby kamenné (kolem 25 000 př.n.l.)“ Merlin Stone, „When God was a Woman“, str. xii.

Literatury zabývající se kultem starověkých bohů a jeho souvislostí s dnešním znovuzrozením ženství je mnoho. Viz. např. Carolyne Larrington (ed.), „The Feminist Companion to Mythology“, Rachel Pollack, „The Body of the Goddess. Sacred Wisdom in Myth, Landscape and Culture“, Carol Fontaine, „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“, Riane Eisler, „Číše a meč, agrese a láska aneb Žena a muž v průběhu staletí“, Asphodel Long, „In a Chariot Drawn by Lions“, Sylvia Brinton Perera, „Sestup k Bohyni. Iniciační cesta žen“.

⁵ Viz. část II.kap. 21, Jeremjáš 7:17-18 a 44:15-30 o „královně nebes“: „Kdo je tato „královna nebes“? Carroll správně upozorňuje, že její přesné jméno – babylonská Ištar, kanaanská Anat nebo Aštarte, egyptská Isis – není důležité. Všechna jména míří k jednomu kulturnímu projevu (cultural manifestation): k Velké Matce Bohyni. Důležité je tvrzení lidu, že její uctívání je podmínkou míru a ekonomické prosperity...“ Athalya Brenner, „The Hebrew God and His Female Complements“, str. 53, in: C.Larrington, „The Feminist Companion to Mythology“

⁶ Zde upozorňuji především na vynikající práci O.Stehlíka „Ugaritské náboženské texty“, zvl. str.280-298 (překlad a výklad ugaritského textu „Kanonický seznam bohů“). Podrobnou odbornou studii o Ašere v Bibli je Richard J. Petty, „Asherah. Goddess of Israel“, American University Studies, Series VII. Theology and Religion, Vol. 74. Peter Lang, N.Y.-Bern-Frankfurt am Main-Paris. 1990. Z obou prací nyní čerpáme.

⁷ Hadley k devíti výskytům jména Aštoret přidává ještě čtyři výskyt idiomu „šeger alfěcha we-aštrot concha“(5M7:13, 28:4, 28:18, 28:51, rab. „plod půdy tvé a plod dobytka tvého“, podobně ek.). V ugaritských textech jsou Aštarte a Šegar samostatnými božstvy, v bibl.textu jsou redukováni na své funkce (plodnost, hojnost) a vlastní jména jsou použita jako obecná podstatná jména. Dochází tak ke „zjevnému odosobnění nebo odbožštění božstev“ (apparent de-personalization or de-deification). Podobně je nakládáno s bohem Dagonem a bohyní Ašerou. J.Hadley, „From Goddess to Literary Construct: The Transformation of Asherah into Hokmah“, str 360-399, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies“.

nejméně do doby babylonského exilu. Deuteronomistická redakce se nepochybně snažila význam Ašery v bibl. textech zmírnit: na mnoha místech ji redukovala na pouhý předmět, který ji představoval (ek. většinou překládá „posvátný kůl“, rab. ponechává většinou „ašery“, kral. „háje“). Jako příklad typické zprávy o uctívání bohyně Ašery uveďme verš **2M34:13** „...**Proto jejich oltáře poboříte, jejich posvátné sloupy roztříštíte a jejich posvátné kůly (ašeraw) pokácíte.**“ (hebr. *Ki et-mizbechotam tittocun we-et-maccebotam tešabberum we-et-ašeraw tichrotum*., rab. „...nýbrž zboříte oltáře jejich a rozbijte pomníky jejich a vykácejte ašery /posvátné stromy/ jejich...“, kral. „Ale zboříte oltáře jejich, a modly jejich polámete, a jejich háje posekáte.“ V křesťanských překladech se jméno „Ašera“ zcela ztrácí.) Rozšířený starověký symbol bohyně – Strom života – je zde použit jako zástupný symbol Bohyně: ta se posléze z obsahu textu a z překladů vytrácí, zůstává předmět bez symbolické hloubky. Přesto je nepochybné, že za „kůly“, „stromy“ a „háji“ stojí Ašera jako ženské ztělesnění Božství.

Podle Petteye je Ašera zmíněna celkem ve čtyřiceti verších Bible:

- **V Tóře: 2M34:13** (patrně deuteronomistická vložka), **5M7:5, 5M12:3** (výskyt v tzv. „Deuteronomistickém zákoníku“, právním celku, jehož hlavním cílem byla centralizace a monoteizace kultu), **5M16:21** „**Nevsadiš si posvátný kůl ani žádný strom při oltáři Hospodina, svého Boha, který si uděláš...**“ (hebr. *Lo-titta lecha ašera kol ec ecel mizbach Adonaj Elohecha...*, dosl. „Nezasadiš si Ašeru, žádný strom...“ – není tam vylučovací vztah, ek. přidává „ani“). Důležitý verš dokládající, že Ašera byla uctívána ve svatyni/v Chrámu spolu s bohem JHWH: její symbol stál vedle Hospodinova oltáře. Znamená to, že nešlo pouze o „lidovou zbožnost“, ale o „státní kult“ boha JHWH.)
- **Knihy Soudců a Královské: Soudců 3:7, 6:25a, 26b, 28, 30b** (příběh Gideona, jehož otec byl patrně knězem baalovského kultu), **1Král 14:15, 14:23, 15:13** („**Také svou matku Maaku zbavil jejího královského postavení za to, že udělala nestvůrnou modlu pro Ašeru...**“; hebr. *jesireha mi-gvira*, dosl. „odstranil ji z postu královny-matky“: důkaz uctívání Ašery ženami na nejvyšších místech.⁸) **16:33, 18:19** („**Ale nyní zaříd', at' se ke mně shromáždí na horu Karmel celý Izrael i čtyři sta padesát Baalových proroků a čtyři sta proroků Ašeríných, kteří jedí u stolu s Jezábelou.**“ Pettey připomíná, že Baalovi proroci byli zničeni, kdežto Ašerini nikoliv: znamená to, že podle Elijáše nejsou pro boha JHWH nebezpečím a konkurencí?). Za vlády králů Achazjáše, Jorama, Jehú a Joachaze, kteří mají vyznavačská jména boha JHWH, není zmínka o ničení ašer: kolem roku 850 př.n.l., kdy 1Král končí, byla bohyně Ašera nepochybně stále uctívána. Kult nebyl centralizován v Jeruzalémě, stály i jiné chrámy. **2Král 17:10 a 16, 18:4, 21:3 a 7** („**Tesanou modlu Ašéry, kterou udělal, umístil do domu, o němž řekl Hospodin Davidovi a jeho synu Šalomounovi: „V tomto domě a v Jeruzalémě, který jsem vyvolil ze všech izraelských kmenů, dám navěky spočinout svému jménu.**“ Tj. Ašera a bůh JHWH uctívání jako pár v Chrámu.) **23:4, 6-7, 14-15** (Kapitola 23 popisuje reformu krále Jóšijáše a je velmi ilustrativní informací o náboženské a kultické situaci v zemi. Mj. je řečeno (v.7) „**Zbořil domečky zasvěcenců bohyně lásky (batej ha-qdešim), které byly v prostoru Hospodinova domu, v nichž ženy tkaly stany pro Ašeru.**“)
- **Kroniky: 2Par 14:2, 17:6, 19:3, 24:18, 31:1, 33:3 a 19, 34:3-4, 7** (Zpráva „kronikáře“ o Jóšijášově reformě: „**V osmém roce svého kralování, ještě jako mladík, se začal dotazovat na slovo Boha svého otce Davida a ve dvanáctém roce začal očišťovat**

⁸ „Oficiální náboženství se postupně stávalo monolatrické a od 7.st.př.n.l. více inklinovalo k monoteismu. Monolatrie stále tolerovala podřízenou roli Ašery, monoteismus uctívání Ašery vyloučil. Kultická role královny matky byla jejím „sesazením“ znemožněna.“ Hennie Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, str. 615-616, Brill-Leiden-Boston 2003.

Judu a Jeruzalém od posvátných návrší, posvátných kúlů (*we-ha-ašerim*) a tesaných i litých model. V jeho přítomnosti strhli oltáře baalů, oltářky pro vykuřování kadidlem, které byly nahoře na nich, pokácel, posvátné kůly (*we-ha-ašerim*), tesané i lité modly roztržil na padrt' a rozházel po hrobech těch, kdo jim obětovali...zbořil oltáře, posvátné kůly (*we-et-ha-ašerim*) a tesané modly rozdrtil na padrt', po celém území izraelském pokácel všechny oltářky pro vykuřování kadidlem. Potom se vrátil do Jeruzaléma.“

- **Proroci: Izajáš 17:8, 27:9, Jeremijáš 17:2** („I jejich synové si připomínají jejich oltáře a posvátné kůly u zelených stromů na vysokých pahorcích“, hebr. *wa-ašerehem 'al 'ec ra'anan 'al gva'ot ha-gvohot*). Dle Petteye tato pasáž původním Jeremijášovým textem z doby asi 605-603 př.n.l., tj. již po Jšijášově smrti – a uctívání je stále živé.), **Micha** (ek. Micheáš) **5:13**.⁹

Panuje obecná shoda, že autorem všech zmínek je deuteronomista (*deuteronomistic historian*). Přesné datování je předmětem diskuse. „Je zajímavé si povšimnout, že Hoše (ek. Ozeáš), který byl tolik zaujat čistotou kultu boha JHWH, nikdy neodmítá jmenovitě uctívání Ašery, ačkoliv zmiňuje a odmítá uctívání Baala. To může znamenat, že uctívání Ašery (a jiných božstev) bylo přijatelné pro všechny vrstvy společnosti PŘED deuteronomistickým reformním hnutím v 7.st.př.n.l. Avšak text Bible byl zásadně zformován a redakčně upraven „deuteronomistickou školou“, a proto skutečnost (přijatelnosti uctívání jiných božstev) není očividná. Je také možné, že uctívání Ašery bylo legitimní součástí uctívání boha JHWH.“¹⁰

Podobný názor vyslovuje Ondřej Stehlík: „Kdyby lidé Ašeru/ašery neuctívali, nebyl by důvod nakazovat jejich zničení a vyprávět o jejich likvidaci z důvodu víry. A skutečně, pokud došlo, a všechno tomu nasvědčuje, ke splnutí božstev Hospodina (boha JHWH) a Ela, je vysoce pravděpodobné a jen přirozené, že Hospodin (bůh JHWH) převzal nejen různé elovské atributy, ale rovněž i Elovu družku Ašeru, jak naznačují epigrafické texty. S prohlubující se monoteizací v exilní a poexilní době se tato skutečnost stala neúnosnou a božská družka Hospodinova byla jakožto božstvo odstraněna, přeznačena na pouhý kultický předmět – strom/kůl/sloup... a zároveň se pozornost ortodoxie zaměřila i na odpor vůči tomuto předmětu a na jeho eliminaci. V literatuře pak byla mytická role bohyně přeznačena a nahrazena například personifikovanou Moudrostí v mudrosloví nebo personifikovaným Jeruzalémem (dcerou Jeruzalémskou) v prorocké literatuře.“¹¹

O důležité roli Ašery v kanaanském i izraelském kultu svědčí četné archeologické nálezy. Z období 2.tisíciletí př.n.l. se zachovalo mnoho ženských sošek a destiček se zobrazením žen s atributy bohyně (Zvířata – lev, kráva, holubice, had. Rostliny – posvátný strom, např. datlová palma, lotos, obilí.). Tyto se našly i na území Izraele a Judey (Gezer, Megiddo, Naharija, Bejt Šean, Ekron). Stejně tak se našly i zbytky základů svatyní a chrámů (tamtéž, dále např. Chacor, Lachiš).

Nejdiskutovanějším důkazem partnerství boha JHWH a bohyně Ašery jsou epigrafické nálezy z Khirbet el-Qom a Kuntillet Ajrud a reliéfní zobrazení na kultickém stojánku (oltářku, angl. *cultic stand*) z Taanachu.¹²

Khirbet el-Qom (naleziště 13 km západně od Hebronu). V pohřební jeskyni (č. 3) přibližně z roku 750 př.n.l. byl nalezen nápis (uvádíme angl.překlad): „*Uriyahu the rich wrote it. Blessed be Uriyahu by Yahweh (and) by his asherah, for from his enemies he has saved*

⁹ Zdrojem citací a poznámek R. Pettey. „Asherah. Goddess of Israel“, kap. „Ašera v hebrejské Bibli“ str. 41-168.

¹⁰ Judith Hadley, „From Goddess to Literary Construct: The Transformation of Asherah into Hokmah“, str. 385.

¹¹ O.Stehlík. „Ugaritské náboženské texty“, str. 290. Zdůraznila T.D. O „transformaci“ ženského Božství v biblickou postavu Moudrosti viz. feministické interpretace část II. kap. 20.

¹² Informace čerpáme z: R.Pettey, „Asherah. Goddess of Israel“, str. 191-200, a Judith Hadley, „From Goddess to Literary Construct: The Transformation of Asherah into Hokmah“,str. 360-382. Viz. také Asphodel Long, „In a Chariot Drawn by Lions“, kap. „Ancient Hebrew Goddesses“ str. 119-138.

him...by Oniyahu...by Asherah...and by his a(she)rah.“¹³ („Toto napsal bohatý Urijáš. Necht je Urijáš požehnan bohem JHWH a jeho Ašerou, vždyť ho zachránil před nepřáteli ... Onijášem...Ašerou...a jeho Ašerou.“)

Kuntillet Ajrud (severní Sinaj, 50 km jižně od Kadeš-barnea). Zde nalezeny nápisy a kresby namalované na velikých skladovacích džbánech (*pitthoi*) z doby asi 850-750 př.n.l. Nápis: „...says: say to Yehal(lel'el) and to Ye'asah and (to...): I bless you by Yahwe of Samaria and by his asherah.“ („...řekl: Řekni Jehalelovi a Jesajášovi a ...: Žehnám vám jménem boha JHWH samařského a jeho Ašery.“)¹⁴

Taanach (dnes Tel Taanek jihovýchodně od Megida, údolí Jizreel). V r.1968 zde byl objeven kultický stojánek patrně z 10.st.př.n.l. Jde o keramický rituální oltářík na vykuřování. Zajímavá je jeho výzdoba: je zdoben čtyřmi pásy reliéfních výjevů s lidskými i zvířecími postavami. Ve spodním pásu je nahá ženská postava tváří v tvář dvěma lvům. Na jiném pásu je znázorněn mužský bůh. Hadley se přiklání k názoru, že jde o boha JHWH a bohyni Ašeru, spojené v partnerském svazku. Pettey zmiňuje další nálezy z vykopávek starověkého města v Taanachu: patrně věšebnou tabulku s kanaanskou větou „Jestliže prst *Athirat* ukáže...“¹⁵

Dále zmiňuje dopisy psané na střepech z roku 1450 př.n.l. „...a jestliže je zde mág Ašery (*uma-an Aširat*), necht' vysloví náš osud, a rychle mi to oznamte.“ Jde o důkaz kontinuity uctívání Ašery za Kanaanců i Izraelitů.¹⁶

Čteme-li bibl.texty o Ašeře/ašeře popisující ničení veškerých projevů kultů jiných než kultu boha JHWH, nepřekvapí nás absence památek a stop těchto kultů. To, co zbylo, však nelze přehlédnout.

ZMĚNA DŮRAZU ZE ŽENSKÉHO NA MUŽSKÝ PRINCIP

Jestliže přijmeme tezi, že starověké ženské Božství znázorňované mnoha bohyněmi bylo postupně zatlačováno nejprve mužskými bohy – vládci, stvořiteli a bojovníky, a posléze, v naší židokřesťanské kultuře, jediným bohem JHWH (příp. v křesťanství i jeho Synem Ježíšem Kristem a zprostředkujícím Duchem svatým), nutně se musíme ptát, jak k této změně došlo. To je otázka, kterou se zabývalo a zabývá mnoho vědců a vědkyň. Dosud nebyla jednoznačně odpovězena, přičemž je jasné, že zcela osvětlena ani být nemůže. Teorií je mnoho a naším úkolem není se jimi podrobně zabývat. Zmíníme tedy jen některé názory.

V části I. této práce (kap.3 „Termín „patriarchát““, pozn. 19) jsme zmínili časové rozvržení patriarchátu, jehož autorkou je feministická křesťanská teoložka **Sheila D.Collins**. Zopakujme jej s upřesňující charakteristikou:¹⁷

¹³ J.Hadley, „From Goddess...“, str. 364. Pettey uvádí dvě varianty překladu téhož překladatele (Andre Lemair): druhá varianta je téměř shodná s překladem Hadley. Nápis je šestiřádkový, doprovázen kresbou ruky (Adorace? Ochrana?). Hadley k nápisu říká: „At' už je přijata jakákoliv interpretace, je jasné, že v této době (polovina 8.st.př.n.l.) JHWH a Ašera byli považováni za pár a objevují se v poetických nápisech paralelně.“ (Hadley, str. 368)

¹⁴ J.Hadley, str. 373. Pettey uvádí i jiný nápis: „I bless you by Yahweh of Teiman and by his Asherah.“ Zajímavé jsou kresby: kráva a tele, stylizovaný strom a po jeho stranách kozorozi stojící na zadních nohách, lev, procesí uctíváčů, hráč na lyru, dvě stojící postavy. Jde o ikonografii spjatou se znázorňováním stromu života v „rajské zahradě“ boha/bohyně.

¹⁵ Angl. přepis Athirat: Jde o (ugaritskou) Ašeru. Viz. O.Stehlik, „Ugaritské náboženské texty“, str. 289: ugaritské atr (druhé taw emfatické) Aširat/Ašera.

¹⁶ A.Long uvádí ještě nálezy z ostrova Elefantina na Nilu v Egyptě, kde žila židovská vojenská posádka, a kde stál chrám boha Jah. Podle nalezených dopisů zde byl uctíván jak bůh, tak bohyně. Dále zmiňuje vykopávky chrámu Astarte na Kypru, místo Kition, kde byla mj. nalezena tabulka se záznamem finančních výdajů služebníků chrámu: „Pro pekaře, kteří pečou koše plné bochníků pro královnu.“ (rozumí se pro bohyni, „královnu nebes“). A.Long, „In a Chariot Drawn by Lions“, str. 127.

¹⁷ Jana Opočenská, „Zpovzdálí se dívaly také ženy“, str. 31-32. Pasáže charakterizující práci deuteronomistické redakce odrážející formující se náboženskou ideologii boha JHWH zdůraznila T.D.

„a) Předpatriarchální kultura zasahuje až do doby kolem 4500 př.Kr. Je to období paleolitické a neolitické, které se vyznačuje bohatstvím sošek ženské bohyně a ženskou symbolikou. ...Je pravděpodobné, že v této epoše byly ženy stabilizujícím elementem klanu nebo kmene....Je možné, že již před 30-70 tisíci lety byl na různých místech naší planety uctíván ženský princip...

b) Raný patriarchát (5000-600 př.Kr.). Je to období vzniku a rozvoje městských států a velkých civilizací blízkého východu. Spolu s ekonomickou dominancí začala také sexuální dominance mužova. Ženský náboženský symbolismus pokračuje, ale jako nový element se přidává prvek mužský, který se stává stále více dominujícím a v následující epoše ženskou symboliku zcela vytlačuje.

c) Vítězný patriarchát (600 př.Kr.až do dneška). Vzestup klasické civilizace v oblasti Egejského a Středozemního moře provází triumf maskulinního vědomí nad femininním. Charakterizuje jej lidský triumf nad přírodou, mysli nad hmotou, rozumu nad extází. Dochází k definitivní sociální subordinaci žen vůči mužům. Mýty se transformují, aby se shodovaly se změněným sociálním postavením pohlaví. Ženská symbolika je devalvována a zatlačována do pozadí v náboženské literatuře i v lidském životě. V této epoše za patriarchální revoluce vzniká monoteismus, který podle S.D.Collins má obhájit různé podoby odcizení. Zároveň s patriarchální kulturou se rozvíjí hluboce zakořeněný psychický dualismus. Jeho plody jsou války, rasismus, sexismus, třídní útlak a ekologická destrukce. ...“

Častou teorií příčiny změny důrazu ze ženského na mužský prvek jsou nájezdy bojovných kočovných etnik do oblastí usedlých středomořských národů. **Riane Eisler** hovoří o indoevropských kmenech z evropského a asijského severu, kteří „pod vedením silných kněží a válečníků přinesli s sebou mužské bohy války a hor.“ To byli Arjové v Indii, Chetitě a Mitannci na Předním východě, Kurgané ve východní Evropě, Achajci a Dórové v Řecku. „Jedinou věcí, která byla pro ně všechny bez rozdílu společná, byl dominantní model společenské organizace: společenský systém s mužskou nadvládou, mužským násilím a obecně hierarchickou a autoritativní společenskou strukturou. Dalším charakteristickým rysem byl způsob získávání hmotného bohatství nikoli pomocí rozvoje technologií produkce, nýbrž účinnějších technologií destrukce.“¹⁸

Podrobnější sociologickou teorii změny předkládají autoři knihy „**The Myth of the Goddess. Evolution of an Image**“. Řečené shrnuje **Václav Cílek**:¹⁹ „Počátkem 3.tisíciletí před Kristem definitivně končil pomyslný zlatý věk klidně tekoucího času, věčného opakování přírodního cyklu ve znamení bohyně. Lidí je příliš mnoho, ekonomický úspěch podmíní vznik elity, suchá období uvádějí do pohybu národy. Až dosud zbraně nepatřily mezi běžné nástroje, bohové neměli válečné atributy a většina osad nepotřebovala hradby. V pozdní době kamenné se situace dramatizuje. Nastává zlom, který později nazveme Velkým Obratem. Osady získají hradby, mužové zbraně, hlavním stylem bytí se stane – válka. Představa, že člověk je primitivní, krvežíznivý tvor, který se v průběhu civilizace zušlechťuje a kultivuje, je mylná. Válka je naučený styl chování a v dějinách lidstva se jako hromadný jev objevuje poměrně pozdě, až na sklonku bronzové doby. Je to styl, kterému se těžko odvyká, protože je zakotven ve dvou hlavních faktorech – hustotě populace a existenci elity. V tomto čase – v důsledku válečného etosu a jevu, který americký mytolog Joseph Campbell nazval „mýtická inflace“ (panovníci se prohlašují za bohy) – vliv bohyně slábné. Chaotické doby zvýrazní její temné stránky: v Sumeru například se stává bohyně bouře a války. První města mohutní, rozrůstají se a jejich vliv se začne křížit. Propuká řevnivost, nájezdy „barbarů“ jsou čím dál častější.

¹⁸ Riane Eisler: Číše a meč, agrese a láska aneb Žena a muž v průběhu staletí. Nakladatelství LN 1995. Podobně viz. např. Merlin Stone, „When God Was a Woman“. Rachel Pollack, „The Body of the Goddess“.

¹⁹ Václav Cílek, „Mýtus bohyně se vrací“, str. 17. Respekt 1. 2.-8.11995. V článku shrnuje teze knihy: Anne Baring, Jules Cashford, „The Myth of the Goddess: Evolution of an Image“, London, N.Y.Arkana/Penguin Books 1991. Zdůraznila T.D.

V psaných památkách přibývá lamentací nad stavem světa. Smrt, dříve část přírodního cyklu, se stává zlem, ale začíná být také vítána jako vysvobození. V božském panteonu začíná scházet muž. Slavné bohyně Starého světa – Isis, Inanna, Štara – dostávají syna. V Sumeru měl tradiční titul „opravdový syn hloubky“ a jeho symbolem byla ryba....Ze syna se postupem času stává milenec, pak manžel a nakonec bůh-pán. Objevují se texty, ve kterých tento bůh matku-bohyni zabíjí a z jejího těla vytváří svět.

Období konce bronzové a počátku železné doby představuje jedno z nejdramatičtějšých úseků lidských dějin. O nájzdech a nekonečných kmenových válkách nás informuje Odyssea i Starý zákon. Doba přeje muži a odvážnému činu. Odklon od bohyně je obecný, ale nikde se neprojevuje tak krajním způsobem jako ve starém Izraeli. Nenávist k bohyni je nejenom teologického rázu, ale také to je nelítostný boj s ideologií nepřátelského kmene. Ve starší verzi příběhu o Adamovi a Evě je zem svěřena lidem k opatrování, v mladší k podrobení. A podrobení nejenom země, ale i vlastní ženy nemá v té době daleko k otroctví. V době železné zároveň dochází k rozšíření písma a literatury vůbec. Extrémní dobová situace je tak kodifikována v psaných památkách a ve Starém zákoně se stává závazným zjevením. Ještě svatý Augustin bude ženě upírat duši. Válečný étos železné doby tak bude ovlivňovat postoje lidí daleko za rámeček své doby...“²⁰

Jak došlo ke změně konkrétně v Izraeli a Judeji? Prvním obdobím změny bylo formování teologie, a ta je spojena s „deuteronomistickou školou“.²¹ Deuteronomistická škola je spojena s královským dvorem: formující se teologie má tedy punc státní ideologie. V historických knihách jsou králové Izraele a Judy hodnoceni jako „dobří“ či „špatní“ podle míry horlivosti dodržování kultu boha JHWH. A již jsme viděli, že z pera deuteronomisty/deuteronomistů vzešla kritika jiných kultů než kultu boha JHWH. „...Dt má komplikovaný proces vzniku. Nejstarší texty pocházejí zřejmě z doby krále Chizkijáše (715-687 př.Kr.). Až do doby poexilní byly dále doplňovány a zpracovávány. ...Díky vojenské převaze Asyřanů existovala i masivní kultická a náboženská infiltrace do všech oblastí života. Tradiční víra v Jahva ztrácela svou věrohodnost. Také baalovské kultury, zatlačené po jistou dobu do podzemí, znovu ožívaly. Svět se stal pluralistickým. Udeřila hodina teologie. Teologická škola, která stojí za Dt, se pokusila učinit „starou“ víru v Jahva atraktivní pro novou dobu dvojitým způsobem: „Krátkými věroučnými formulami“ se podařilo ozřejmit jádro víry v mnohotvárnosti tradic (...Dt 6,20-25, 26,5-10). Za druhé deuteronomisté systematizovali a ujednotili staré tradice vztahu Izraele k jeho Bohu v jedné souhrnné „úmluvě“, ve „smlouvě“.“²² V této smlouvě nemá místo žádný jiný národ než Izrael – a žádný jiný bůh než JHWH.

Druhým, klíčovým obdobím pro náboženskou změnu byl babylonský exil (7./6.století př.n.l.). V něm získali významné postavení náboženských a ideologických vůdců „kněží-teologové“. Daleko od země, kterou – jak věřili – bůh JHWH lidu Izraele přislíbil a dal do vlastnictví, vznikala v kněžských kruzích koncept svatosti a profánnosti, kultické čistoty a nečistoty. Přístup ke kultu (a tím i k Bohu) je hierarchizován. „Jakoby v elektrickém poli se nachází Izrael v působnosti svatého Hospodina. Tato blízkost je dar a zázrak, ale jako každá síla znamená i nebezpečí. Kolem svatyně jsou narýsovány pomyslné koncentrické kruhy, které symbolizují stupně blízkosti ke svatyni. Pouze velekněz smí jednou za rok vstoupit do chrámové velesvatyně. Služba v chrámu samém je povolena jenom posvěceným kněžím. Širší

²⁰ Změnu sociální situace ve starověkém Izraeli a Judě a její dopad na životy žen z historického pohledu viz. Louise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Therese Wacker, „Feminist Interpretation. The bible in Women's Perspective“, Fortress Press, Minneapolis, Augsburg Press 1998, zvl. str. 102-145. Biblický text, zvl. sociální kritika proroků, rezonuje s historickými a archeologickými zprávami o zhoršení sociální situace se vznikem státu/monarchie po roce 1000 př.n.l.

²¹ Zde čerpáme z: Ursula Struppe, Walter Kirchschrager, „Jak porozumět Bibli. Úvod do Starého a Nového Zákona“, Vyšehrad 2000. Publikace je psána z křesťanského úhlu pohledu, jak vypovídá název.

²² Tam, str. 59. Zdůraznila T.D.

kruh kolem svatyně tvoří levité, nejzazší kruh je lid...System odstupňované blízkosti ke svatyni zostřuje rozlišování mezi muži a ženami. Ženy v něm nemají žádné zvlášť dobré „místo“. Později přibude vlastní nádvoří pro ženy, dále proniknout nesmějí. Tento vývoj – zcela v protikladu oproti dřívější době v Izraeli – je následkem tohoto specificky kněžského myšlení.“²³

Důležitou skutečností, která omezovala ženy v rovnoprávném přístupu k Božství představovaném bohem JHWH, byl kněžský koncept čistoty a nečistoty.²⁴ Deuteronomistická redakce v duchu tohoto rozlišování mezi svatostí a profánností upravovala stávající náboženské texty a vytvářela texty nové (viz. kultické zákony o čistotě a nečistotě **3M kap. 11-15** – ty jsou uvedeny slovy **3M10:10-11 „Hospodin promluvil k Áronovi: „...Musíte rozlišovat svaté od nesvatého a nečisté od čistého a učit Izraelce všem nařízením, která vám Hospodin uložil skrze Mojžíše.“** Hebr. ...*u-le-havdil bejn ha-qodeš u-vejn-ha-chol u-vejn-ha-tame u-vejn-ha-tahor.*). Koncept měl nepochybně primární funkci oddělení lidu Izraele od okolních národů, tedy udržení jeho identity a zvláštního úkolu²⁵, a to bez hodnotícího zabarvení. Podle feministické kritiky však postupně hodnotící zabarvení získal. Především dával do rukou kněží velikou moc a společenskou kontrolu (včetně ekonomických výhod). Dále, nečistota (původně kultická) byla v bibl.textech spojena s hříchem a tak i kodifikována (**Pláč 1:8 a 17, Ezra 9:11, Ezechiel 36:17-18** – zde „**ženská nečistota**“, *tum* „at ha-nidda, spojena se zabitím). „Nečistota, stejně jako hřích, znečišťuje snahu o svatost a vzdaluje Izrael od Hospodina. Sexuální předpisy měly vést k oddělení Izraele od jiných národů. Prestupek jedince může znečistit celý „tábor Izraele“ – to vedlo ke společenské kontrole chování jedince.“²⁶

Vzhledem k tomu, že znečišťující byly především tělesné projevy – porod, menstruace a nepravidelné výtoky u žen, výtok z mužského údu a nekontrolovaný výron semene u mužů, nemoci kůže (příp. plísňě domu), styk s mrtvým – je negativní hodnocení spojováno s tělesností. Žena jako bytost je zakořeněna ve své tělesnosti (prostřednictvím menstruace, sexuality, těhotenství, porodu a kojení) více než muž, a proto zákony mají zásadní na její život, (sebe)přijetí a (sebe)hodnocení. Be'er však upozorňuje, že v bibl.textech je výrazný rozpor mezi negativním pojetím ženské tělesnosti v zákonodárství a jejím pozitivním pojetím ve vyprávěcích textech. „Příběhy zřejmě vznikly nezávisle na právní literatuře Kněžského kodexu a nebyly jím ovlivněny. Nicméně postoje k menstruaci zachycené v Kněžském

²³ Tam, str. 86. Zdůraznila T.D.Nádvoří žen (hebr. „ezrat našim“) bylo po zboření Chrámu transformováno v ženskou galerii synagog: oddělení mužů a žen při bohoslužbě tedy zůstalo. Bylo a je jedním z předmětů feministické kritiky. V současnosti dochází k jeho přehodnocování ve všech směrech judaismu kromě směru ortodoxního.

²⁴ Podrobně viz. Ilana Be'er, „Blood Discharge: On Female Im/Purity in the Priestly Code and in Biblical Narrative“, str. 152-164, in: A.Brenner (ed.), „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“, Sheffield Academic Press 1994. Odtud také nyní čerpáme a citujeme.

²⁵ Záměrně neříkám „vyvolenosti“. V Bibli tento termín není zmíněn: lid Izraele je Bohu „zvláštním vlastnictvím“ (‘am segulla) a „svatým lidem, královstvím kněží“ (goj qadoš, mamlechet kohanim).

²⁶ Zdůraznila T.D.Na tuto skutečnost jsme naráželi ve feministických interpretacích postav cizinek v Bibli (zvl. interpretace Heleny Zlotnick. „Dinah's Daughters...“), viz. např. část II, kap. 9 „Kozbi“.

Pro dokreslení sociálního dopadu konceptu svatosti a profánnosti viz. bibl. knihy Ezra a Nechemja (ek. Ezdráš a Nehemjáš). Pro dokreslení přijetí tohoto dopadu mezi rabíny viz. „Ezra. The Book of Ezra. A New Translation with a commentary...“, Mesorah Publications, Ltd.1984. K pasáži Ezra 9:1-2 „...Izraelský lid, ani kněží a levité, se neoddelili od národů zemí...Berou sobě i svým synům za ženy jejich dcery...“ viz. str. 182-3, k verši 9:12 „Proto nedávejte své dcery jejich synům a jejich dcery neberte pro své syny!...“ viz. str. 190-192, k verši 10:1-3 str. 194, k verši 10:44 viz. str. 194. Rabínský komentář k posledně zmiňovanému verši zní: „...Dítě narozené ze židovského otce a cizí matky následuje linii matky a je cizincem. Fakticky tak nemá otce...Totiž židovští otcové podali děti narozené z cizích manželek před vůdce rodů k diskusi a ptali se jich na radu, zda mají být vyhnány, nebo přijaty jako konvertité. Ibn Ezra: Nezákonné – zakázané manželky byly vyhnány na radu Boha, neboť odmítly konvertovat.“

kodexu ovlivnily pozdější generace, a to zvláště sektáře, sekty a kruhy, které trvaly na dodržování rituální čistoty ve svém každodenním životě.“²⁷

Kult bohyně byl vždy spojen s tělem, tělesností, plodností, přírodou, hmotou. V kněžské dichotomii se tyto složky skutečnosti ocitly v méněcenném postavení. Kult (mužského) boha JHWH byl ideologií natolik spojen s etnickou příslušností, že nedodržovat ho znamenalo vyloučit se ze své komunity, ze svého lidu. Odchytky byly dle náboženského práva trestány. Na jedné straně tento přístup zachránil identitu starověkých Izraelitů a Judejců a pomohl jim překonat i ztrátu centrálního bodu kultu – jeruzalémského Chrámu – a posléze i Bohem věnované země. Nelze však opominout, že byly skupiny uvnitř etnika, které na přísné zákonodárství dopltily: homosexuálové, nemanželské děti a především ženy.

2. TĚLO ŽENY V KULTU BOHYNĚ A V KULTU BOHA

Mnoho feministických badatelek zabývajících se judaismem (či v širším smyslu slova monoteistickým náboženstvím vyznávajícím mužského Boha) a jeho dopadem na životy a sociální postavení žen židokřesťanské kultury si všímá změny pohledu na ženskou tělesnost v době přechodu od uctívání ženského Božství k uctívání mužského Boha.²⁸

Je nepochybné, že ve starověkých kulturách (Egypt, Sumer, Akkad, Babylonie, Ugarit, kanaanské městské státy) se ženy mohly zúčastnit náboženského života aktivněji než v judaismu (zformovaném po zničení Chrámu roku 70 n.l.). A nejen to: v náboženstvích, v jejichž panteonech zastávaly důležitou roli bohyně plodnosti, lásky a sexuality, se ženy mohly s božskými silami spojit a cítit se jako duchovně plnohodnotné, normativní bytosti.

EROTIKA

Přístup k erotice byl ve starověkých kulturách jiný než jak jej známe z přísně kontrolujících náboženství judaismu a křesťanství. Erotika byla chápána jako zásadní, přirozená, dobrá součást života. Plodnost žen byla základní životní nutností, podmínkou života. Sexualita nebyla pouze „spojena s přežitím, s dostatkem pracovní síly a zajištěním sociální péče“ (Carole Meyers), byla spojena také s radostí a posvátností. Sexualita v Sumeru a Babylonii patřila „ke znakům dospělosti a civilizace“.²⁹ „V eposu o Gilgamešovi byl divoch Enkidu „polidštěn“ milováním s uruckou prostitutkou. Projevy erotického chování (polibky, hlazení a soulož) patřily dokonce mezi „božské moci“ (*me*), tvořící „řád světa“. ...Pečetítka a sošky

²⁷ Ilana Be'er, „Blood Discharge...“, str. 164. Jako příklad rozporu mezi bibl.zákonodárstvím a vyprávěním uvádí Be'er pasáž IM18:11-12, kde obrat „orach našim“ nemá pejorativní ani negativní nádech: „Dochází zde ke spojení menstruace, mládí a plodnosti.“ K jiným interpretacím termínu viz. část II, kap. 3 o pramatce Sáře.

²⁸ Zde nás inspirovaly především ty autorky, které vyšly ze židovského zázemí, často žily po určitou dobu své duchovní životy v rámci tradiční židovské spirituality, ale poté se od ní odklonily a našly nové duchovní zázemí ve směru judaismu vstřícnějším ženské spiritualitě (reformní, liberální, rekonstrukcionalistický), např. R. Adler, J. Plaskow, ve spiritualitě ženského Božství (spiritualita Bohyně, Přírody, hnutí Witch, apod.), např. C. Christ, R. Pollack, A. Long, či se jakémukoliv náboženství vzdálily a staly se nadkonfesionálními, např. A.Brenner.

Případ Rachel Adler, významné (původně ortodoxní) feministické židovské teoložky, je pro naše téma ženského těla ilustrativní: V roce 1976 vyšla její studie „*Tum'ah and Taharah: Endings and Beginnings*“, ve které usilovala o reinterpretaci židovských tradic pozitivním způsobem. Soustředila se na reinterpretaci pravidel *nidda* a ponoření do *mikve*. Tvrdila, že „čistota“ a „nečistota“ jsou navzájem rovné části posvátného cyklu, a proto není důvod ve pravidel a rituálu vzdávat. Důležité je k nim přistupovat jako k posvátným úkonům. O dvacet jedna let později (1997) již jako reformní teoložka se ve studii „*In Your Blood, Live: Re-visions of a Theology of Purity*“ své původní „zotročující teologie“ (*slave theology*) vzdala. Uvědomila si, že svými názory umožňovala pokračování misogynického útlaku. Zatímco ona pohlížela na čistotu a nečistotu jako na rovnocenné, hodnotově neutrální pojmy týkající se jak muže, tak ženy, v Bibli i v praxi židovského života je pojem „nečistota“ chápán negativně a je spojován se ženskou tělesností. Odtud potom pramení zákaz ženám číst Tóru, potřást si rukou s mužem, dotknout se manžela v době „nečistoty“, apod. Nyní Adler požaduje celkové přehodnocení definice náboženské čistoty a nečistoty. Viz. Rabbi Jill Hammer, „Rising from the Ritual Bath“, www.ritualwell.org.

²⁹ „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, heslo „Erotika“, str. 97-98, autorem hesla Blahoslav Hruška.

(vzácněji i reliéfy) s erotickými scénami objímajících se a souložících párů byly objeveny nejenom v obytných domech, ale převážně v chrámových komplexech. Patří sem i obrazy a sošky „nahých bohyň“ v jednoznačných autoerotických pozicích a scény s pedofilními, homosexuálními a pederastickými motivy. ...Jakýmsi vzorem dívky, milenky i zkušené ženy byla bohyně Inanna, která často střídala a opouštěla své partnery a dokázala se mstít celé zemi, když byla ve spánku zneuctěna...Ženský klín i penis byly „čistými, sladkými a medovými“ částmi těla, dokonce „zdobenými polodrahokamy“...³⁰ Ohlasem tohoto původního chápání sexuality jako posvátné, krásné a radostné je v Bibli nepochybně Píseň písní – která ovšem, jak bylo řečeno (část II, kap. 19), díky tomu výrazně ční nad ostatními bibl. texty a schvalování její kanonicity se neobešlo bez problémů.

PROSTITUCE

V souladu s tímto postojem byla také prostituce chápána jako normální součást života. Je nanejvýš pravděpodobné, že s ohledem na explicitní smyslnost a sexualitu samotných bohyň vědomí starověkých lidí netrpělo rozštěpem sexuality a spirituality. Prostitutky byly kněžkami bohyně lásky a plodnosti, jejich místnosti byly v samotných chrámových komplexech a jejich milostné umění zahrnovalo tanec a hudbu, bylo tedy skutečně „duchovním uměním“ v dnešním slova smyslu.³¹ Kněžky-prostitutky měly ve společnosti dobré postavení a disponovaly (oproti běžným ženám) značnou svobodou a samostatností. Mohly vlastnit majetek, obchodovat, vést právní spory. Jejich děti majetek dědily a nebyly společností nahlíženy jako méněcenné.³² „Posvátné prostitutky (*hieroduly*) tvořily skupinu poměrně vysoce postavených kněžek (sumersky *lukur*, akkadsky *naditu*), které byly chráněny zvláštními právními předpisy. ...*Hieroduly* pocházely z královských rodin nebo z rodin příslušníků dvorské družiny a vyšších úředníků....Kromě kultovní prostituce existovala v Mezopotámii od konce 3.tis.př.n.l. i prostituce profánní, provozovaná šenkýřkami a dalšími ženami v hospodách. I zde však jde o činnost zdůvodňovanou oslavami bohyně plodnosti Inanny a bohyně piva Ninkasy, které provázely bujaré pijácké písně.“³³

S postavami „posvátné“ a „profánní“ prostitutky jsme se setkali v interpretacích bibl.textů (část II, kap. 5 „Támar, Judova snacha“, kap. 11 „Rachab“, kap. 20 „Příslovní“). Tam jsme také narazily na termín „*qdeša*“ (od kořene *quf-dalet-šin* „svatý, svatost“). Tradiční výklad tohoto slova v bibl.textu je „posvátná prostitutka“ (analogicky masc. „*qadeš*“ – „posvátný prostitut“³⁴). Bibl.textem je tato prostituce tvrdě odsouzena. Hennie Marsman však přichází s novým pohledem: „Spíše (než kultická prostitutka) patří *qdeša* do skupiny kultických

³⁰ Tam, str. 97-98.

Feministické autorky upozorňují na skutečnost, že pro překlad erotické sumerské či babylonské poezie nemáme jazyk. O textu „Inanna, Dumuzi a blahobyť paláce“, který byl předcítán/zpíván při rituálu posvátného sňatku, říká Iris Furlong: „Inanniny promluvy v básni a odpovědi chóru obsahují explicitní narážky na sexuální akt a sexuální orgány, které mohou být dnes přeloženy pouze užitím buď lékařských termínů, nebo oplzlého jazyka. Promluvy jsou bohaté na básnické eufemismy a narážky, ve kterých je sumerská erotická poezie zběhlá – a které se zcela ztratí v moderních překladech...“ I.Furlong, „The Mythology of the Ancient Near East“, str. 20, in: C.Larrington (ed.), „The Feminist Companion to Mythology“. Kritika absence úctyplného a přirozeného erotického jazyka v židokřesťanské kultuře je častým tématem feministické literární a jazykové analýzy. Autorky se často odvolávají na citlivé a originální respektující překlady prof. Samuela Kramera.

³¹ Samy bohyně lásky zpívaly, tančily a hrály na hudební nástroje. Ke spojení tance a sexuality viz. Rachel Pollack, „The Body of the Goddess“, str. 148-149. Ke spojení hudby a sexuality viz. Joyce Tyldesley, „Dcery bohyně Isis“, str. 116-117.

³² „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, heslo „Prostituce“, str. 314, autorem Blahoslav Hruška.

³³ Tam. Na postavu „profánní prostitutky-šenkýřky“ jsme narazili v „Eposu o Gilgamišovi“ (postava Siduri), viz. část II., kap. 11, kde v poznámce citujeme tatáž slova.

³⁴ A.Even Šošan, „Qonqordancija chadaša“, str. 1005. Qadeš – „muž – prostitut pro homosexuální styk v kultu Baala a Ašoret“, qdeša „žena – prostitutka v kultu Ašoret“. Viz. např. tradiční překlad 2M23:7 „Zbořil domečky zasvěcenů (*batej ha-qdešim*) bohyně lásky, které byly v *prostoru* Hospodinova domu, v nichž ženy tkaly stany pro Ašeru.“ Slova „bohyně lásky“ a v „prostoru“ doplněna ek. překladateli: doslovný význam pouze „zasvěcený, - á“.

činníků (*class of functionaries*), které bibliční autoři spojili s nesprávným uctíváním boha JHWH. Ti patrně působili ve venkovních svatyních v době před reformou krále Jóšijáše.... V Mezopotámii bylo slovo „*qadištu*“ označením „kultického činníka“ (*a cultic functionary*), v Ugaritu byl „*qadeš*“ „zpěvákem, očišťovatelem nebo věštcem (*a cantor, a purifier or a diviner*), avšak nikoliv mužským prostitutem.“³⁵ Je tedy možné, že bibl.chápání ženy „*qdeša*“ je ideologickým negativním zkrácením kněžky jiného kultu. Nicméně i kdyby ve starověkém Izraeli a Judě posvátné prostitutky ještě stále byly, nově se formující teologie (mužského) boha JHWH označující tělesnost za „nečistou“ (a v křesťanství za „hříšnou“) by jistě nepodala objektivní obraz hlubokého duchovního významu tohoto způsobu uctívání základní tvořivé síly světa – plodnosti.

O stopách rozlišení posvátné a profánní prostituce v bibl.textech a postojích k prostitutkám jsme hovořili v interpretacích v části II. Shrňme tedy pouze skutečnost, že prostitutky byly sice považovány za společenské vydědence, byly odsuzovány jako nemravné, nepochybně svojí relativní svobodou („nedomestikací“, „neumístěnou, nevlastněnou sexualitou, naopak působením ve veřejném prostoru“ – Cynthii M.Baker cituje Charlotte E.Fonrobert) mužům naháněli strach, nicméně jejich služeb muži hojně využívali (Juda). „Prostituce se zdá být tolerována ve všech obdobích jako povolený ventil mužské sexuální energie, ačkoliv prostitutka byla společenským vydědencem, zaujímajícím místo na okraji společnosti.“³⁶

PANENSTVÍ

Jedním z pojmů, na kterém lze ilustrovat posun v chápání sexuality a spirituality, je pojem panenství. V dnešním jazyce slovo „panna“ označuje dívku/ženu, která dosud neměla pohlavní styk s mužem. Předpokládá se tedy, že její panenská blána (*hymen*) je neporušena. Jde o fyzický stav. Archetypem takové panny v naší kultuře je Panna Marie, žena, která dle křesťanské věrouky počala Duchem svatým, fyzicky tedy zůstala pannou, což je věřícím (zvláště ženám) předkládáno jako pozitivní, následování hodná skutečnost. V patriarchálních společnostech, ve kterých je žena chápána jako majetek muže (nejprve otce, posléze manžela), je panenství dívky-nevěsty vysoce hodnoceno a je součástí její kupní ceny. Je požadována předsvatební prohlídka a důkaz panenství po svatební noci (*simla*). Požadavek panenství zaručuje jednoznačné určení otcovství dítěte a odůvodňuje zákaz svobody pohybu a společenských kontaktů pro ženy. Nedodržení požadavku vede k tvrdým trestům pro ženu a ekonomickým postihům otce i případného milence. Podle feministické kritiky je požadavek fyzického panenství dívky jedním z důkazů zpředmětnění ženy v patriarchálních společnostech a má na svědomí mnoho osobních tragédií.³⁷

³⁵ Hennie Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, str. 615. Na str. 687 Marsman překládá ugarit. *qđšt* „female cultic servant“ (ženská kultická služebnice). K tomu pozn. 47: „V administrativních textech se označení *qđšm* (pl.) vyskytuje často za označením *khnm* (kněží). Vypadá to, že byli podřízeni kněžím, ačkoliv po ekonomické stránce si byli patrně rovni. ...Jejich role je nejasná, patrně byli zpěváky, očišťovateli a věšci. V Ugaritu se *qđš* mohl ženit a mít děti.“

³⁶ Phyllis Birg, „Images of Women in the Old Testament“, str. 41-88 (citace str. 52), in: R.Radford Ruether (ed.), „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions“.

³⁷ „Panenská blána u lidí skutečně existuje...Její existence a podoba je ovšem vysoce proměnlivá, od naprosto chybějící přes záhyb tenké tkáně po jedné straně až po blánu překrývající částečně či úplně otvor vaginy. Hledat nedotčenou panenskou blánu je nesprávné, protože u každé ženy vypadá tato tkáň jinak. Velice důležité je, že hymen naprosto nepředstavuje spolehlivý důkaz toho, zda žena měla, nebo neměla sexuální styk. Je to velice tenká a choulstivá membrána, a tak může být její podoba, pokud ji dívka vůbec má, velice snadno změněna, třeba jen tím, že se holčička raduje ze života a tančí, skáče a natahuje se...Obrovská nespolehlivost hymenu, který se v reálu neobjevuje tak, jak to společnost a náboženství vyžadují, způsobila prudký růst nového odvětví – služeb zaměřených na obnovu hymenu.“ Catherine Blackledgeová, „Vagina. Otvírání Pandořiny skříňky“, str. 175-176. Triton Praha 2005. K rabínskému pohledu na panenství viz. např. Charlotte E.Fonrobert, „Menstrual Purity“, kap. 2, str. 40-67 (termín „*petach patuach*“, „otevřený vchod“: „Žena je jako dům, zavřený, když je panna, a má být otevřen pouze a jen jejím manželem.“) Ke kontrole dívek tamtéž kap. 5, str. 128-159.

V Sumeru, Babylonii a kanaanských kulturách takový důraz na panenství kladen nebyl.³⁸ Navíc zde existoval koncept tzv. psychického panenství. V mytologické literatuře jsou některé bohyně označovány přívlastkem „panna“, přestože z textů jasně vyplývá, že žijí aktivním sexuální životem. „Panenství některých starověkých bohyň se cyklicky obnovovalo, panenství občas rovněž spočívalo v tom, že bohyně nerodila, a zároveň bylo božské panenství panenstvím „ideálním“, odkazovalo k nepodmanitelnosti, ba k neuchopitelnosti božství.“³⁹

„Panenský atribut bohyně znamená jednoduše to, že nepatří žádnému muži: patří sama sobě. Není chápána jako protějšek ostatních bohů či jako ženská verze boha. Může být vdaná, manžel je však nahlížen jako její druh. To, že je něčí ženou, na ni nemá žádný vliv, ani jí to neposkytuje nějaký zvláštní status. Bohyně lásky existuje svým vlastním způsobem, jako jedinečná a vnitřně sjednocená žena. Je věrná své vlastní přirozenosti a instinktu, jako prales, který je svobodný a přirozený, obtěžkaný životem a v souladu se zákony přírody. Člověk jej neovládá, vlastně se jej ani nedotkne, a jeho zákony v něm neplatí. Podobně se i bohyně lásky chová v souladu s vlastními božskými zákony přírody: je volná a lidské zákony ji neomezují.“

⁴⁰ Jaký dopad má tato skutečnost na život ženy, která uctívá takovou bohyni (našimi slovy, která žije zakořeněna v ženském Božství)? „Žena, která je pannou, je vnitřně sjednocená sama se sebou, dělá to, co dělá – ne proto, že chce uspokojit, ne proto, aby se líbila či aby bylo její chování schvalováno...nikoli z touhy získat nad druhým moc, upoutat jeho pozornost či získat lásku, ale proto, že to, co dělá, je pravdivé...Jako pannu ji neovlivňují zřetele, které napanenským ženám, ať už jsou vdané či nikoliv, přistříhují křídla...“⁴¹

POSVÁTNÝ SŇATEK (*HIEROS GAMOS*)

Zajímavým příkladem mytického chápání spojení lidí a bohů je obřad posvátného sňatku, ve kterém posvátná prostitutka – kněžka zastupuje bohyni lásky a plodnosti a král zastupuje jejího božského manžela. Jejich spojení o novoročních slavnostech⁴² mělo zemi přinést plodnost a úrodnost. V pozadí obřadu stálo přesvědčení, že král, vládce lidu, je zodpovědný za plodnost země, přičemž ovšem veškerá plodivá síla rostlin, zvířat i lidí závisí na sexualitě bohyně plodnosti. V liturgickém dramatu byla tato sexualita vzývána, oslavována a přivolávána.⁴³

³⁸ Joyce Tyldesley, „Dcery bohyně Isis“, str. 149: V Egyptě byly ženy děleny nikoliv na „panny“ a „ženy“, ale na „ty, které ještě nerodily“ a „ty, které již rodily“, tj. sexuální život s muži není rozhodující.

³⁹ Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, str. 291 – o Anat, která je titulována „Panna“ (ugarit. btl. viz. hebr. betulla). Viz. také Hennie Marsman, „Women in Ugarit and Israel“, str. 661: „Prohlášení RS 16.252 (PRU III, 66) dokazuje, že mladá žena mohla být zvána *batulatu* (řádek 11), přestože byla matkou dvou dětí ...To potvrzuje náš závěr učiněný na základě literárních textů, že *batulatu* bylo obecně označení mladé ženy, která nemusela být pannou.“ O Rachel jako archetypu Panny s obnovujícím se panenstvím jsme hovořili v části II, kap. 3.

⁴⁰ Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, str. 64. Zdůraznila T.D.

⁴¹ Esther Harding, „Woman's Mysteries. Ancient and Modern“, str. 125. Český překlad přebíráme z: Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, str. 68. Obě knihy se detailně věnují psychologickým důsledkům potlačení kultu ženského Božství ve vědomí a nevědomí moderního člověka.

⁴² Nový rok se v Babylonii slavil na jaře, kdy končily zimní deště, tj. vegetační klid, a začínalo nové vegetační období. Také Izraelité původně slavili nový rok na jaře (svátek Pesach) v souladu se zemědělským cyklem. Dodnes se židovské měsíce počítají od „nisanu“, který je na přelomu března/dubna. Později byl kultický nový rok přenesen na podzim (1.tišri – Roš ha-šana, září/říjen).

Viz. heslo „Posvátný sňatek“, str. 311, „Encyklopedie starověkého Předního Východu“, autorem hesla Blahoslav Hruška. Zde je také řečeno: „Svatý sňatek byl s menší okázalostí slaven i v Kanaanu a některé části původně sumerských a babylónských obřadů nalezneme i ve starozákonní Písni písní...“

⁴³ Nejstarším dokladem o konání obřadu je otisk pečeti do hliněné destičky z poloviny 3.tisíciletí př.n.l. „Mesanepada, manžel nu-gig“ (označení kněžky bohyně plodnosti) ve městě Ur. Literárním odrazem je sumerská skladba „Inanna, Dumuzi a blahobyt paláce“, která byla patrně čtena sborem, možná i zpívána a doprovázena hudbou. Viz. Iris Furlong, „The Mythology of the Ancient Near East“, str. 20, in: Carolyne Larrington (ed.), „The Feminist Companion to Mythology“. Úryvky písně viz. Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, str. 27-28 (překlad do angl. Samuel Kramer).

Některé feministické autorky připomínají skutečnost, že roli bohyně v posvátném sňatku si v určitých historických obdobích ve starověkých kulturách mohly jednou za život zahrát všechny ženy: odešly do chrámu bohyně, kde se oddaly buď knězi, nebo náhodnému kolemjdoucímu. O psychologickém významu tohoto obřadu říká Esther Harding: „Rituál hieros gamos je náboženský. Přijetím síly vnitřního instinktu při současném odmítnutí všech snah vlastnit jej získává žena nový vztah k sobě samé. Rozpozná, že instinktivní síly nepatří jí, ale mimolidské říši, bohyni, které musí sloužit a pro niž musí být její tělo důstojnou nádobou. Z této zkušenosti se rodí schopnost milovat jiného člověka. Dokud neprošla takovou iniciací, není její láska ničím víc než touhou...Jakmile ale získala vnitřní zkušenost, která se podobá starověké chrámové prostituci, vzdala se chtivosti a panovačnosti: proměnila je uvědoměním si skutečnosti, že její sexualita a instinkty jsou výrazem božské životní síly, jejíž zkušenost má nepředstavitelnou hodnotu, nezávislou na jejich naplnění na lidské rovině.“⁴⁴

Na námitky o „přehnané konkrétnosti a tělesnosti“ rituálu Harding odpovídá: „Ve starověkých náboženstvích symbolické drama bohů představovalo psychologický nebo duchovní život. Šlo o úplnou projekci. Obřady představovaly konkrétní formu (psychologických procesů). Postupně ale v průběhu věků byl duševní život člověka vnímán jako vnitřní. Obřady se staly více a více oddělené od konkrétní reality. Staly se více a více symbolické. Je to přirozený pokrok vpřed, ale přináší nebezpečí: Jestliže obřady ztratí zcela spojení se svými instinktivními zdroji, ze kterých vzešly, ztratí zároveň i svoji sílu obnovovat a vykoupit (*renew or redeem*). Stanou se pouhými abstrakcemi a ztratí svá spojení s původními zdroji života. Dnes, když jsme se skutečně vzdálili svým počátkům, potřebujeme opět navázat kontakt s těmito životodárnými symboly.“⁴⁵

MENSTRUACE

Nedílnou součástí sexuality a spirituality ženy je její měsíční krvácení v období reprodukční zralosti (lat. pl. *menses* „měsíčky“). Chvilke první menstruace dívky (menarché) byla důležitým okamžikem jejího zasvěcení: přijetí do kruhu žen. „Ve své knize *Emerging from the Chrysalis* Bruce Lincoln uvádí, že iniciace žen se od iniciace mužů odlišuje svým specifickým tématem i svými výsledky. Je-li zasvěcován chlapec v dospělého muže, jeho úkolem je obstát a fungovat v rámci kmene. Jeho postavení se mění a komunita jej odměňuje konkrétně hmatatelnými způsoby. Je-li zasvěcována dívka v ženu, proměňuje se doslova v Bohyni, neboť se stává nositelkou posvátné jemné ženské energie. Vždy, když žena podstoupí iniciaci, obnovuje se kosmický řád...Ale moderní západní kultura této události věnuje jen malou pozornost, pokud ji neignoruje zcela. Mladé ženy často zakoušejí pocit studu a strachu a nikoli kontakt s Bohyní. Na takovou mladou ženu se nahlíží málem jako na nečistou a tu, která teď může kdykoli otěhotnět...Vědec Lawrence Durdin-Robertson uvádí, že v prehistorické době za časů kněžek Velké Bohyně byla při bohoslužbách používána jako obětina menstruační krev. Teprve později, když náboženské obřady začali vykonávat muži, začalo se při bohoslužbách používat krve získané zabíjením zvířat nebo lidí.“⁴⁶

V judaismu je menstruační krev žen ústředním tématem pravidel čistoty a nečistoty. Přestože jeruzalémský Chrám již dva tisíce let nestojí, koncept je předáván a tvoří součást rodinného práva (*tohorat ha-mišpacha*, dosl. „rituální čistota rodiny“): podle menstruuující ženy jsou

⁴⁴ Esther Harding, „Woman's Mysteries. Ancient and Modern.“, str. 151 ad. Používám český překlad z: Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“, str. 95.

⁴⁵ Esther Harding, „Woman's Mysteries. Ancient and Modern“, kap. „Sacred Marriage“ str. 170-182.

⁴⁶ Mary Dillonová, Shinan Barclayová, „Rozkvétající žena. Příběh zasvěcení dívky v ženu“, str. 8-10, DharmaGaia 2006. Zdůraznila T.D. K tématu viz. také Christiane Northrupová, „Žena tělo a duše. Přirozená cesta k fyzické i duševní rovnováze“, kap. 5 „Menstruační cyklus“ str. 121-176, Columbus 2003. Alexandra Pope, „The Wild Genie. The Healing Power of Menstruation“, Sally Milner Publishing 2001. Anita Diamantová, „Červený stan“, Ikar 2003: zvl. pasáže o menarché Diny a zasvěcení její panenské krve bohyni, str. 174-178.

upravována pravidla sexuálního života manželů. Tak je „ženské tělo zodpovědné za čistotu či nečistotu celé rodiny“.⁴⁷

Charlotte Fonrobert se zabývá tématem menstrující ženy a jejího zobrazení v talmudických textech judaismu. Poukazuje na skutečnost, že na jedné straně v rabínských diskusích většinou není přítomen hodnotící náboj, „není tam zahanbení, rozpaky, nechut', tj. to, co známe ze západní kultury, kde byly povoleny pouze eufemistické, skryté narážky na téma těla.“ „Rabínská antropologie“ považuje hmotnou realitu těla za primární a nikoliv sekundární vůči duchovní realitě myslí nebo duše. Na druhou stranu nelze přehlédnout skutečnost, že o tělesné, intimní, posvátné ženské skutečnosti diskutují (pouze) muži. Obě slova jsou zde důležitá. Zaprvé, jde o převod tělesnosti do jazyka. „Ženské tělo jako objekt zůstává nespolehlivým, kluzkým objektem pro rabínské diskuse, neboť představuje nevyjádřitelnost v jazyce – tělo je vždy více než jeho pouhá reprezentativnost.“ Rabíni projevují „zoufalou snahu kulturně přeložit menstruaci“: jako kdyby se snažili přeložit a vysvětlit pro ně cizí kulturu do termínů jim známých a přijatelných (používají přirovnání ze života – „červená barva jako krev poraženého vola po prvním řezu nožem, jako krev živého ptáka..., jako inkoust, jako různé typy oděvu, jako krev ryby“, **JT Nidda 2:6, 49d-50a**). Zadruhé, „...tento proces překladu tím vylučuje „rodilé mluvčí“, totiž ženy, které menstrují.“ Taková je povaha diskursu Mišny: snaží se o kategorizaci, definici, organizaci. Tím ovšem dochází ke zpředmětnění živých bytostí a jejich tělesné reality, jež byla dříve chápána jako posvátná.

Fonrobert zdůrazňuje, že zákony „*nidda*“⁴⁸ vznikly spojením dvou konceptů: kněžského systému čistoty a nečistoty (Kněžský kodex **3M 15**) a seznamu zakázaných sexuálních vztahů (tzv. „kodex svatosti“, *torat qodeš*, **3M17-26**), konkrétně **3M18:19** „**Nepřiblížíš se k ženě, abys odkryl její nahotu v období jejího krvácení, kdy je nečistá.**“ a **3M20:18** „**Kdyby někdo spal se ženou v období její nečistoty, odkryl její nahotu a obnažil zdroj jejího krvácení a ona by nechala odkrýt zdroj svého krvácení, budou oba vyobcováni ze společenství svého lidu.**“

Tyto dva koncepty byly původně na sobě navzájem nezávislé. Kněžský koncept čistoty a nečistoty souvisel s Chrámem, proto již od 1.st.n.l. nebyl aktuální, ale charakter judaismu (důraz na jazyk – přetrvání konceptů fixovaných jazykem, mesiánská idea návratu do země Izrael a znovuvybudování Chrámu, rabínský koncept *tohorat ha-mišpacha* a *cni'ut*) vedl k jeho přetrvání v případě menstrující ženy dodnes ve formě „zapovězenosti pro manžela“.⁴⁹ Protože k nabytí čistoty je nutné omytí tekoucí vodou (dříve také obětí), vznikl rabínský koncept *tevila be-mikve*, „ponoření do nádrže s vodou“.

Fonrobert je objektivní: zdůrazňuje, že čtrnáctidenní sexuální odloučení od manžela bylo (a dodnes je) pro mnoho židovských žen vítaným prostorem svobody a sebereflexe. Navíc rabínský androcentrismus je stále přijatelnější než řeckořímský misogynismus, podporovaný navíc nově se rodícím intelektuálním lékařstvím lékařů – mužů. Přestože většina talmudických výroků o menstruaci a menstrujících ženách je zpředměťující (a pouze

⁴⁷ Charlotte E.Fonrobert, „Menstrual Purity, Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender“, Stanford University Press, Stanford, California 2000. Z této vynikající podrobné studie budeme nyní čerpat.

⁴⁸ A.Even Šošan. „Ha-millon he-chadaš“, str. 828: NIDDA, od kořene *n-d-h* nebo *n-d-d*, „vzdálit se, oddělit“. 1.stav. ve kterém se nachází menstrující žena, nečistota ženy v době menstruace, 2. název pro menstrující ženu, 3. odtud odvozeno: ohavnost, zvrácenost, 4. jméno traktátu Mišny. „*Mej-nidda*“ (dosl. „vody menstruační nečistoty“) – „vody hřichu“, název pro prach červené krávy, který byl používán (ve vodě) pro očištění nečistot. 4M19:13 rab. „...neboť vodou očištěnou nebyl pokopen, zůstane nečistým, ještě zůstane na něm nečistota jeho.“

⁴⁹ Stále citujeme z C.Fonrobert, „Menstrual Purity...“.

Také Blu Greenberg poukazuje na skutečnost, že „jediným, koho se zákony nečistoty i nadále týkají, je menstrující žena. Důraz pouze přešel z termínu „*tum'at nidda*“ (oddělení z důvodu nečistoty, znečištění a tabu) na „*issur nidda*“ (zákaz sexuálního kontaktu). B.Greenberg, „On Women and Judaism. A View from Tradition“, esej „In Defense of the „Daughters of Israel“: Observations on Niddah and Mikveh“ (str. 105-123), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, Jerusalem 1996.

vyjimečně negativní či urážlivá, viz. např. často citovaný a přitom ojedinělý výrok **BT Šabat 152a** „Učí se, že žena je nádoba plná výkalů a její ústa (tj. vagina) jsou plná krve, ale přesto za ní každý běží.“), v diskusích je zachyceno i několik alternativ. **BT Nidda 57a** uvádí názor rabbi Šmuela, který uznává subjektivní ženin pocit menstruační krve v těle (názor po bouřlivé diskusi zamítnutý, přesto zaznamenaný), či příběhy žen, které v rozhovorech s rabíny bystře využívají omezení ve svých prospěch, aby tak ovlivnily omezovanou svobodu svého sexuálního života (**mišna Nidda 8:3**, a především **BT Nidda 20b** - příběh ženy jménem Jalta, která v diskusi s rabíny zvítězila halachickým argumentem). V každém případě jsou zákony menstruační čistoty rabíny chápány jako součást židovské identity (podle **BT Me'ila 17a** Římané v neurčené době zakázali Židům dodržovat šabat, obřezávat syny a přikázali, že mají mít sexuální styk s menstruuujícími manželkami, tj. *šabat*, *brit milla* a *nidda* jako znaky identity), což je důležité s ohledem na skutečnost, že v judaismu je (mužská) obřízka znamením exkluzivní smlouvy mezi bohem JHWH a lidem Izraele.

Dnes je dodržování zákonů menstruační čistoty jedním z nejdůležitějších bodů diskuse o transformaci judaismu. Bez ohledu na rozdílný přístup a řešení je jedna věc zásadním pozitivním posunem: do diskuse vstoupily ženy.⁵⁰ Ty se také zabývají hlubším smyslem menstruace a vracejí tak samy sobě vědomí posvátnosti měsíční krve. Myticko-psychologický výklad menstruace podává mj. Barbara Koltuv ve své knize o Lilit: „Lilit je instinktivní, zemní aspekt ženství a povzbuzujícím ztělesněním Adamových sexuálních tužeb. Ženy také zakoušejí svoji Lilitinu sexualitu jako povzbuzující, hladovou a přírodní. Je to ten druh sexuality, který zakoušejí pár dní před menstruací, kdy ženské hormony přestávají proudit a mužské hormony dosahují bouřlivého maxima. Je to pulzující, tepající, prvotní, bezeslovný stav bytí...“ „Pro zvnitřnění a začlenění Lilit do osobnosti je požadována absence vztahů (*unrelatedness*, „nevztahování se“). Žena o samotě v menstruační chýši může přemýšlet o svých zraněních, „lízat si krev“, léčit se, dávat si péči a podporu. Periodická ženská potřeba uprchnout do pustiny, bažiny či pouště je projevem chladné měsíční logiky. V temnotě Měsíce, v pustině daleko od tradičních omezení a podob věcí, se žena může spojit se základním ženskými prvky uvnitř sebe. Tak může dojít k přirozenému procesu léčení.“⁵¹

Téma menstruace je nerozlučně spjato s tématem Měsíce. K symbolice Měsíce se vrátíme dále v kap. 3 „Ženské Božství: Šechína“.

LÉČITELSTVÍ

Jednou z „božských“ rolí pozemských žen bylo ve starověkých kulturách léčitelství (včetně porodnictví a bílé magie). Také tomuto tématu – ženské péči o vlastní i cizí těla, hluboké intuitivní moudrosti a nabyté zkušenosti, pojetí nemoci, obřadům léčení, mystériu porodu – se feministické autorky často věnují. Všimají si dokladů této ženské role v historii a kritizují postupné vytlačování žen z „profesionální skupiny lékařů, jejichž teoretické vzdělání vyžadovalo určitou znalost psaní, čemuž ženy nemohly dosáhnout.“⁵²

Nelze zastírat, že ve starověkých kulturách byla úmrtnost na nemoci a při porodu mnohonásobně vyšší než dnes. Lidé se nedoživali vysokého věku. Na druhou stranu ale chápali nemoci a porod jako numinózní působení bohů na lidský svět. Pokud je kultura úzce spojena s přírodním cyklem, přijímá do svého paradigmatu téma zrození, smrti, případně

⁵⁰ K současnému postoji k zákonům nidda vedle Blu Greenberg viz. také www.ritualwell.org (studie rabbi Jill Hammer. „Rising from the Ritual Bath“, návrhy pro oslavy menarché a prvního ponoření dívky do mikwe, nové modlitby pro ženy před a po ponoření, nové příležitosti pro ponoření, aj.).

⁵¹ Barbara Black Koltuv. „The Book of Lilith“, Nicolas-Hays, Inc. 1986, str. 8 a 26. Potvrzení této interpretace z lékařského hlediska viz. Christiane Northrupová. „Žena tělo a duše“, kap. 5 „Menstruační cyklus“ str. 121-176. Obdobou zmiňované „menstruační chýše“ mohl být „červený stan“, ženský prostor pro společné sdílení menstruačního oddělení. Viz. Anita Diamant. „Červený stan“, kde je tento zvyk připsán biblickým pramatkám – nomádkám.

⁵² Carol Fontaine. „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 356, Sheffield Academic Press 2002.

vzkříšení, jako přirozeného pozemského řádu - součásti řádu vesmírného, a neprožívá ho jako tragickou nutnost, nýbrž jako samozřejmé zapojení člověka do posvátného koloběhu bytí. Nemoci byly v rukou bohů a mohly být trestem za nesprávné chování: „Život, nesmrtelnost a léčení (*medicine*) jsou navzájem spojeni důrazem na spravedlnost, která je zase spojena s řádem vesmíru a každodenním během dějů světa. Bohyně moudrosti jako byla Inanna, která držela v rukou řád světa, nebo Ma'at, egyptská bohyně řádu, spravedlnosti a podsvětí, zřetelně dávají najevo, že bohům záleží na správném chování lidí ve světě.“⁵³

Jak dokládá Ondřej Stehlík, v Ugaritu byl porod chápán jako jednotný sexuální zážitek spolu s početím. Již jsme zmínili současnou snahu nekonformních matek, statečných porodních asistentek a (zatím ještě malého procenta) osvícených lékařů – porodníků schopných překročení sociálních, kulturních a intelektuálních hranic, o návrat přirozeného porodu do porodnictví. Tento přístup je znovuvzkříšením ženského, přírodu respektujícího přístupu, kterému vládnou „Košarat, dcery Halelovy – Jasněny, ty laskavě skýtající slasti lůžka početí, vrcholné potěšení lůžka porodu.“⁵⁴

Joyce Tyldesley hovoří o „spojení mezi hudbou, ženskostí, sexualitou a dokonce porodem“ ve starověkém Egyptě. Porod byl doprovázen hudbou, ochranného trpasličího boha Bese si s oblibou nechávaly tetovat na stehna umělkyně, služky i prostitutky.⁵⁵ Porod probíhal ve zvláštní „porodní komnatě“, v místnosti nebo samostatné chýši vyhrazené pro porod a následné období čištění a klidu („šestinedělí“). S ohledem na termín „*ha-avnajim*“ (2M1:16, viz. část II. kap. 6) je zajímavá informace, že „všechny předměty svázané s narozením dítěte časem získaly zvláštní rituální význam a byly nadány konkrétní magickou mocí, takže i porodní křeslo neboli porodní cihly začaly představovat bohyni Meschenet... Na konci jejího jména se často objevoval znak hada (symbol plodnosti a porodu). Zvláštní ochranné péče se dostalo samotným porodním cihlám, protože bůh Thovt později vyryl do cihly každému jeho osud. ...“⁵⁶

Phyllis Bird říká, že v Babylonii při porodu porodní bába matce předčítala – předzpěvovala mýtus o stvoření člověka.⁵⁷ Carole Fontaine cituje babylonskou báseň spojující stvořitelkou roli matky a bohyně: „Když shromážděny byly rodičky, usedla Nintu a počítala měsíce. Do svatyně osudů Desátý měsíc byl povolán. A Desátý měsíc přišel.“⁵⁸ Oloupal hole, otevřel lůno. S radostnou zářící tváří Nintu si hlavu zahalila a pomáhala při porodu. Opásala bedra svá a jala se žehnat. Moukou nakreslila kruh a položila cihlu. „Já to stvořila, to mé ruce učinily. Nechť se bába zaraduje v domě ženy rodící! Kde porodí žena těhotná a matka se od dítěte

⁵³ Asphodel Long, „In a Chariot Drawn by Lion“, str. 117.

⁵⁴ Ondřej Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, str. 215. Viz. také např. str. 160, pozn. 16, nebo str. 163, pozn. 7, kde je o skupině Košarat řečeno, že jsou to „bohyně ženské sexuality, personifikované slasti a bolesti deflorace a porodu“. Celkovou informaci o porodu ve starověké Mezopotámii viz. „Encyklopedia starověkého Předního Východu“, heslo „Narození“, str. 265, autorem Blahoslav Hruška. O historii přístupu k porodu a dnešní změně pohledu viz. Vlastimil Marek, „Nová doba porodní“, Eminent 2002, Christiane Northrupová, „Žena tělo a duše“, str. 424-469.

⁵⁵ Joyce Tyldesley, „Dcery bohyně Isis“, str. 116-117.

⁵⁶ Tam, str. 225-227. O egyptském porodnictví, např. o chrámové „klinice“, kde chrámové kněžky zaváděly ženám antikoncepční tělíska či je seznamovaly s jinými metodami antikoncepce, viz. A.Long, „In a Chariot Drawn by Lions“, kap. „Wisdom in Egypt“ str. 81-100. Carole Fontaine uvádí názor, že znalost a užívání antikoncepčních metod ženami-léčitelkami bylo jednou z příčin jejich útlaku a později i pronásledování ze strany mužského establishmentu. Podle Athalyi Brenner tyto ženy jistě znaly antikoncepční byliny a prováděly i chtěné potraty: nechut' k nim se odráží v biblickém příkazu 2M22:17 „Čarodějníci nenecháš naživu.“ C.Fontaine, „Smooth Words...“, kap. 2.

⁵⁷ P.Bird, „Images of Women ...“, str. 72, in: R.Radford Ruether (ed.), „Religion and Sexism...“.

⁵⁸ „...počítání lunárních měsíců těhotenství bylo na starém Blízkém východě dosti rozšířeno (srv.např. ve SZ Jb 39:2...). Podle babylonských pramenů dokonce děti narozené před desátým měsícem byly běžně považovány za defektní, naopak dokončení desátého měsíce před porodem bylo pokládáno za dobré znamení.“ O.Stehlík, „Ugaritské náboženské texty“, str. 258, pozn. 48.

sama oddělí, ať devět dní je položena cihla! Nechť všechna čest je prokázána Nintu, rodiče!...⁵⁹

Fontaine se poté věnuje bibl.zmínkám o porodních bábách (1M35:7, 38:28, 2M1). Dále si všímá zpráv o léčitelství a o roli žen v něm: zmiňuje bibl.verše 2Král 5:2-4, kde malé izraelské děvčátko sloužící u aramejské paní poradí (v duchu víry v léčivé síly proroků), jak vyléčit velitele vojska Naamána. Dále např. Jeremjáš 46:11 „Vystup do Gileádu, přines balzám (*cori*), panno, dcero egyptská! Nadarmo jsi shromáždila léky (*refuot*), rána se ti nezacelí!“ nebo 3M14 (kapitola o očišťování od malomocenství): Kdo jiný než ženy by znal užití byliny yzopu, kdo by vykuřoval cedrem dům proti škůdcům a znal tedy jeho antiseptické účinky, kdo by vázal a barvil karmínovou šňůrku?, ptá se Fontaine. Viz. také 1M3:14 (Rúben přinese kořeny mandragory): Byliny nosili chlapci instruovaní ženami z toulek při pasení ovcí.

V rodinách a rodech měl každý své nezastupitelné pracovní místo: bylo důležité, aby nebyl nemocný. Proto byla důležitá prevence s použitím bylin a plodin v Bibli zmíněných: koriandr, růže, česnek, máta, yzop, šafrán, skořice, kadidlo, citronový balzám, fíky, med, olivy, akát, cedr, víno, mandragora, pistácie, mandle, myrha, aj. „Ženy byly ideálními postavami pro převzetí tohoto důležitého úkolu (léčení) ve prospěch celé rodiny: byly spojeny s krví, porodem, kojením, výchovou dětí, proto rozuměly lidskému tělu. Ony zajišťovaly potravu, připravovaly jídlo, a tak znaly místní rostliny a zvířata i jejich použití. Ony vyráběly vlnu, látky – a tedy i obvazy. Pracovaly s hlínou a včelím voskem k vytváření figurek pro pozitivní magii, natíraly olejem, omývaly vodou. Nemocným v izolaci přinášely potravu a očišťovaly je. ...Pověst a zkušenost některých žen vedla k jejich specializaci. Své znalosti potom předávaly dcerám, mladým dívkám.“⁶⁰

Připomeňme, že hned na začátku Bible je žena potrestána – a součástí trestu mají být i porodní bolesti (1M3:16). Tak se porod – posvátný zázrak zrození nového života, obdivuhodný, stvořitelství, vpravdě božský výkon ženy a první odvážná samostatná cesta dítěte – stává negativním prokletím ženy. V Bibli máme nepřímo několik zpráv o porodnictví (zprávy o smrti žen při porodu – Ráchel, snacha kněze Eliho, porodnictvím poučená metafora Ezechiel 16:4, metafory Boha – rodičí matky v prorockých textech). V talmudických textech je porodnictví předmětem důležitých právních debat v souladu s náboženských charakterem práva: řeší se otázka čistoty a nečistoty rodičky, úkonů povolených o šabat, pohlaví dítěte, otázka prvorozenectví apod.⁶¹ Tj. stejně jako téma menstruace, také téma porodu je pro rabíny především nábožensko-právním problémem. K jeho zpracování potřebují rady žen. Charlotte Fonrobert poukazuje na skutečnost, že v patriarchálních společnostech byl omezen „ženský prostor“, tj. „kulturní prostory, ve kterých se ženy vztahují k jiným ženám a mohou uzavřít vztahy, které nejsou pod stálou kontrolou mužské autority, ať už otce, manžela, nebo rabiho. V případě, že je tento prostor umožněn, je často pod nepřímou kontrolou mužské autority. ...V tomto prostoru dochází k péči o ženské tělo, tedy k tomu, co má pro ženský

⁵⁹ Carol Fontaine, „Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom“, kap. 2 „Textual Women: The Social Roles of Women in the Private, Public and Cosmic Domains“, str. 72.

⁶⁰ Tam. Historicky poučenou zprávou o léčitelství a porodnictví v době biblických praotců a pramatek a jeho duchovním rozměru viz. román Anity Diamantové „Červený stan“.

⁶¹ Viz. Serinity Young, „An Anthology of Sacred Texts by and about Women“, Pandora Press 1993: str. 23-25 ukázky diskusí rabinů v mišně BT Nidda o pohlaví potráceného plodu (tumtum) – není-li jasné pohlaví plodu, nelze přesně určit, jak dlouho bude žena „nečistá“. O BT Šabat, kde se projednává péče o rodičku o šabat, viz. Carole Fontaine, „Smooth Words...“ (např. mišna Šabat 18:3 - porodní báby či jiné přítomné ženy mohou rozhodnout, jakou lékařskou péči potřebuje matka a novorozenec o šabat, i když jsou tato rozhodnutí v rozporu se šabatovými předpisy, BT Šabat 134a – jsou to ženy a nikoliv rabíni, kdo určuje čas obřizky podle zdravotního stavu novorozeného chlapce). Diskuse o gynekologických tématech jsou v celku Talmudu nerovnoměrně roztroušeny. Celková informace o židovském porodnictví viz. „Encyclopaedia Judaica“, heslo „Birth“, str. 1050-1053 (tam např. o rabinském rozhodnutí, že chlapec narozený císařským řezem nemá statut prvorozeného, neboť nesplnil bibl. předpis „otevření lůna“ (2M13:2).)

život prvořadou důležitostí.“⁶² Rozbití těchto kulturních prostorů vedlo k rozbití ženské solidarity, soudržnosti, vzájemné péče a podpory. Ženy už si nemohly ústně předávat zkušenosti a pěstovat svoji tělesnou intuici. „Ženy už nebyly paní svých těl, nemohly se spoléhat na svá vlastní pozorování a interpretace těchto pozorování jinými ženami.“ (Aline Rousselle, cituje Fonrobert). V průběhu 1. tisíciletí n.l. dochází ke vzniku mužského lékařství. „Spisovatel lékař projektuje na ženu mužskou zkušenost...Texty mužů gynekologů odrážejí celkovou politiku vůči ženám, gynaekonomii: cílem lékařské péče bylo především zajistit plnění ženiny reprodukční role, plodnost pro jejich muže. Ústních vědomostí se zmocnili muži, zapsali je, integrovali do svých teorií a použili jako nástroj pomoci mužům udržet kontrolu nad jejich rodinami a plnit povinnost mít mužské dědice.“⁶³

V talmudické literatuře jsou zachyceny situace, kdy samy ženy jdou za rabíny a ptají se jich na radu ohledně svých vlastních těl. Znamená to, že již nevěří své intuici? Nedokáží svému tělu naslouchat? Každopádně se přizpůsobují životnímu stylu založenému na náboženském právu: jejich tělo je podřízeno právní kategorizaci. V Tosefta a Barajta jsou zachyceny situace, kdy jsou mladé dívky kontrolovány kvůli svému měnicímu se statutu (*qtanna, na'ara, bogeret*). Fyzickou prohlídku provádějí starší zkušené ženy (*našim neemanot we-jedi'ot brurot me-maamar ha-mevaqqer*, dosl. „spolehlivé a vědoucí ženy vybrané podle pokynu kontrolora“), přičemž tyto prohlídky jsou přísně ohraničeny předpisy – dle Fonrobert „ze strachu před vznikem ženského prostoru, ženské solidarity“.⁶⁴ Znamená to, že ženy byly vtaženy do mužského právního systému.⁶⁵ Po zrušení ženského prostoru a zavedení kontroly nad ženskou sexualitou muži potřebovali jejich pomoc. Fonrobert zmiňuje postavu rabína Abaje (Babylonie 4.st.n.l.), který v talmudických lékařských textech často cituje svoji matku. Výroky jsou uvedeny: „*Amar Abaje amra li em...*“ Tématem výroků je péče o novorozence. Toto opakované citování ženy je v rabínské literatuře ojedinělé. „Matka“ tam ovšem není sama za sebe, navíc formule „řekla mně“ oslabuje význam jejích slov (šlo o soukromou diskusi, nikoliv učenou disputaci, srovnej obvyklou uctívou tradentskou formuli „*Amar Abaje amar Šmuel...*“). Není účinná plnoprávným účastníkem diskuse. Ženský názor je chápán jako „lidový“, „subjektivní“, a tedy neplnohodnotný. Ovšem to, co je zachyceno, byl patrně pouze zlomek z jejích znalostí a její hlas mohl být pouze jedním hlasem z množství jiných ženských hlasů. Autoritu má pouze názor zachycený písmem v normotvorné literatuře.⁶⁶

⁶² Charlotte E.Fonrobert, „Menstrual Purity“, kap. „Women's Medicine in Rabbinic Literature: Between Female Autonomy and Male Control“, str. 128-159.

⁶³ Tam. Fonrobert cituje feministické práce studující vzestup řeckého mužského lékařství.

⁶⁴ Tam. Fonrobert cituje rabínské diskuse na téma, jakým způsobem by měla kontrola probíhat. Měly by ženy kontrolovat dívky rukama? To by je ale mohly „zkazit, poškodit“ (*le-kalkel*, Fonrobert interpretuje buď jako „poškodit hymen“ nebo „naučit masturbaci“). Rabíni doporučují namazání olejem a otření. Dle Rašiho komentáře „přítomnost oleje spustí krev, je-li již v těle připravena“. Tak se pozná, zda již dívka očekává menarché.

Jiným případem kontroly dívek „moudrými ženami“ (PQCHWT, M.Jastrow str. 1208 kořen p-q-ch kmen pi'el 2.mít oči otevřené, tj. strážit, hlídat, dosl. tedy „strážkyně, pečovatelky“) a konzultace s rabíny jsou případy právní kategorie bolesti při znásilnění BT k mišně Ketubbot 3:4, BT Ketubbot 39a-b, kde se porovnává i s bolestí při prvním sexuálním styku („Said Abaye: Mother told me...“, „Rava said: the daughter of R.Hisda told me...“ –to byla jeho manželka, apod.). Judith Hauptman, „Rabbinic Interpretation of Scripture“, str. 472-486, in: A.Brenner, C.Fontaine (eds.), „A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies“.

⁶⁵ Feministická kritika této skutečnosti viz. Laura Levitt, „Jews and Feminism. The Ambivalent Search for Home“, Routledge, N.Y.1997, str. 47-48. Kdo právně kontroluje ženské tělo? Koho je majetkem? Kdo to je „moudrá žena“? Odkaz na „ženskou expertizu“ je použit: rozhodnutí jsou zaštitěna postavami žen, ale stejně je provádí muži. Hlasy žen jsou zprostředkovány rabíny, ti mluví za ně. Rabíni pouze užívají ženský názor, aby dodali váhu a autoritu svým spekulacím o ženských touhách a ženské bolesti.

⁶⁶ C.Fonrobert, „Menstrual Purity“, kap. 5 str. 128-159. Fonrobert dále upozorňuje, že na jiných místech je učení Abajeho matky (ať už jde o matku skutečnou či „duchovní učitelku“) dááno do úst mužům: v BT Šabat 134a

SHRnutí: ROZŠTĚP SEXUALITY A SPIRITUALITY

Co se podle feministických autorek stalo se ženskou sexuální energií, její silou, mocí a tvořivostí, když byla zbavena své posvátnosti?

„Ženská bujarost byla uvězněna a ponížena na pouhou frivolitu, radostná žádostivost pošpiněna jako kurevnická oplzlost nebo označena za sentimentální mateřskost, životní energie byla omezena povinnostmi a poslušností. Taková devalvace zplodila vykořeněné dcery patriarchálního řádu, které jsou odcizené vášním a silám svého žentství a vzhlíží k výšinám nedosažitelných snů a ideálů udržovaných duchem, jenž se zpronevěřil pudovým vzorcům královny nebe a země. Zplodila rovněž frustrované fúrie. Neboť Inanna, sídlící v nevědomí utlačovaných žen, se přespřílil často proměňuje v démona...“⁶⁷

„Jestliže Bůh nemá tělo a existuje odděleně od veškerenstva, které stvořil, lidské bytosti se stávají dušemi, které buď vlastní tělo jako předmět nebo oděv, nebo jsou chyceny – zajaty v těle, věznění v kleci z masa. Náboženství se stává úsilím uniknout z těla a zároveň příkazem tělo kontrolovat. V náboženství Boha bez těla a bez pohlaví se lidská sexualita stává selháním a zradou, pohybem od Boha směrem k opovrhované přirozenosti, ke hříchu.“⁶⁸

„Kontrola“ a „regulace“ jsou klíčová slova pro pojetí sexuality v tradičním judaismu. Zákony sexuálního chování (*giluj 'arajot*) mají za cíl chránit společenství před rozkladem způsobeným nevázaným sexuálním chováním. Z pohledu rabinů je správné sexuální chování znakem vyspělé civilizace: jiným, Bohem nevyvoleným národům byla tradičně vytýkána promiskuita, cizoložství či incest (Egypt, Moáb, Amon). Zákony týkající se ženy měly ženu především chránit, což je jistě hodno ocenění. Nevylučuje to ovšem skutečnost, že šlo o mužské vnímání ženské sexuality, jež často nebylo prosto projekcí, fantazií, chybných předpokladů a zpředmětnění.

Judith Plaskow, reformní židovská feministická teoložka, ve své stěžejní knize věnovala otázce sexuality rozsáhlou kapitolu.⁶⁹

Nejprve čtenáře seznamuje s reáliemi ženské sexuality v Bibli a Talmudu. Spousta přísných nařízení týkajících se ženy pochází až z pozdějších diskusí rabinů: zakrytí těla, vlasů, chování na veřejnosti, zapovězení pohledu na ženu, naslouchání ženskému hlasu při modlitbě a naslouchání ženskému zpěvu, úplné oddělení žen a mužů, uzavření žen v prostoru domácnosti. Pro diskuse je charakteristická celá škála postojů – „*contradictions and ambivalence*“. Rabíni chápou, že sexualita je nutná. Pro klid a upevnění manželských vztahů formulují zákony „*ona*“ (*micwot 'ona*, dosl. „příkazy rozkoše“, tj. pokyny muži, jak sexuálně uspokojit svoji manželku, a to bez ohledu na „příkazy množení“ – týkají se totiž i žen těhotných, neplodných či v menopauze). V židovské mystice má manželská sexualita velice pozitivní ohodnocení a je chápána jako posvátná. Proč se tradiční judaismus tímto pohledem více neinspire? Je nutné změnit sociální konstrukt ženské sexuality jako „jiné“ (v negativním slova smyslu) a přiřknout jí božský statut: „Ženská sexualita je zdrojem života, odpovídajícím obrazem základního z(Z)droje života, který rodí svět a vyživuje jej. Obrazy Boha odrážejí a upevňují to, čeho si ceníme, a proto představa Boha s pomocí termínů ženské sexuality odráží a učí pozitivnímu porozumění ženské i lidské sexuality, zpochybňuje a uvolňuje negativní pocity a obrazy, které jsou až příliš součástí židovského dědictví.“⁷⁰ Naše bytí je tělesné, náš vztah ke světu je zprostředkovaný tělem (*body-mediated*). Sexualita představuje životní sílu, která je důvodem k péči a výchově (*nurture*), nikoliv ke strachu.

rabbi Natan říká radu shodnou s radou matky, a ve středověké literatuře už je to potom tento rabín, kdo je zmiňován a oceňován, a nikoliv jeho zdroj – Abajeho matka.

⁶⁷ Sylvia Brinton Perera. „Sestup k Bohyni. Iniciační cesta žen“, str. 24, Nakladatelství Tomáše Janečka 2002.

⁶⁸ Rachel Pollack. „The Body of the Goddess“, str. 33. Zdůraznila T.D.

⁶⁹ Judith Plaskow. „Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective“, HarperSanFrancisco N.Y. 1990, kap. 5 „Toward a New Theology of Sexuality“ str. 170-210.

⁷⁰ Tam. str. 195. Zdůraznila T.D.

Současná obsese sexualitou v liberální společnosti je jenom obrácením naruby tradičních paradigmat, jiným extrémem. Nadužívání sexuality bez pocitu posvátnosti a řádu může vést k pocitu použití a zneužití spíše než k pocitu obnovy síly, spojení a vzájemnosti. „Sexualita není primárně mravním nebezpečím (i když může být), ale zdrojem energie a síly, která – pokud je rozvíjena v hodnotách respektu a vzájemnosti – nás může vést k Bohu, s nímž máme vztah (*can lead us to the related, and therefore sexual, God*).“⁷¹

Jaké jsou „obrazy Boha“ (lépe „Božství“, chceme-li být genderově neutrální), které odrážejí ženské pocity a obrazy? Znovuvynořující se obraz „Bohyně“ jsme již prozkoumali. Uzavřeme jej citací zmíněné Judith Plaskow: „Bohyně musí být rozeznána jako součást Boha. Neboť Bůh, jehož není součástí, je modla učiněná podle obrazu muže. ...Rozpoznání a uznání mnoha stránek bohyně mezi jmény Boha se stává mírou naší schopnosti vělenit ženství a ženy do monoteistického náboženského rámce. Současně pojmenování ženské zkušenosti jako přirozené součásti Božství přináší tuto potlačenou zkušenost žen do židovství.“⁷² Plaskow tak věří v návrat koncepce ženského Božství do judaismu.

Jiné autorky volí opisy, přírodní metafory či jinak neutrální genderová vyjádření pro pojmenování Božství.

Ještě jiné židovské feministky se chopily mystického konceptu Boží Přítomnosti – Šechíny a pracují s ním v souladu s učením kabaly jako se „ženskou tváří Boha“. Tomuto tématu se budeme tedy nyní věnovat.

3. ŽENSKÉ BOŽSTVÍ: ŠECHÍNA

Koncept Šechíny prodělal v judaismu dlouhý vývoj. Konsonantní kořen slova *šin-kaf-nun* v kmeni *qal* znamená „přebývat, spočinout, usadit se“. Jde o sloveso často se vyskytující v Tanachu, v midraších i v Talmudu.⁷³ Podle Bible Bůh Izraelitům na poušti řekl: **2M25:8** „**At' mi udělají svatyni a já budu bydlet uprostřed nich**“ (hebr. *We'-asu li miqdaš we-šachanti be-tocham*). Tj. Bůh „stáhne“ sám sebe na zem: **2M25:22** „**Tam se budu s tebou setkávat a z místa nad příkrovem mezi oběma cheruby, kteří budou na schráně svědectví, budu s tebou mluvit o všem, co ti pro Izraelce přikážu.**“ Význam slova je tedy jak obecný (kmeny izraelské se v poušti „usadily“), tak specifický – Bůh, resp. Jeho Přítomnost (dosl. „Přebývání“) přebývá mezi Izraelity. V pobiblické literatuře je tento koncept dále rozvíjen: např. **BT Nedarim 22b** „Kdokoliv zhřeší, je to jako kdyby vyháněl Šechínu (dosl. „odtlačoval nohy Šechyně“), jak je řečeno **Izajáš 66:1** „Mým trůnem jsou nebesa a podnoží mých nohou země, praví Hospodin.“ **BT Šabat 92b** „Šechína přebývá pouze s tím, kdo je moudrý a silný...Na světě není místnost, kde bych byla pohromadě s pyšným člověkem, praví Šechína.“ **Midraš Šir ha-širim Rabba 2**: Šechínu lze vidět jako jemné záření mezi prsty velekněze, když pronáší kněžské požehnání. Podle **BT Ta'anit 29a**

⁷¹ Tam, str. 210.

⁷² J.Plaskow. „The Right Question is Theological“, in: Susannah Heschel (ed.), „On Being a Jewish Feminist: A Reader“, Schocken Books, N.Y. 1983. Cituje Ellen Umansky, „Feminism and the Reevaluation of Women's Roles Within American Jewish Life“, str. 489, in: Yvonne Yazbeck Haddad, Ellison Banks Findly (eds.), „Women, Religion, and Social Change“, State University of N.Y.Press, Albany, 1985

⁷³ A.Even Šošan, „Qonqordancijja chadaša“, str. 1144-1145: ŠKN -kmen *qal* 1. „usadit se, utábořit“, 2. „posloužit jako místo k usazení“, kmen *pi'el* „připravit místo k usidlení, způsobit, že se někdo usadí“, kmen *hi'el* totéž. V Tanachu 129 výskytů.

M.Jastrow, „Dictionary of the Talmud“, str. 1573: *šechina*, fem., „královské sídlo, hodnost“ (royal residence, royalty). ...**Specificky: „Boží Přítomnost, svatá inspirace“ (Schechinah, Divine Presence, holy inspiration)**. Např. **BT Šabat 12b** „Šechína přebývá v hlavách postele nemocného muže.“, **BT Megilla 29a** „Kamkoliv šli do vyhnanství, Šechína byla s nimi“ (Be-chol maqom še-galu Šechina'imahen), **BT Bava Batra 25a** „Šechína je všude“ (Šechina be-chol maqom) – tj. člověk se může modlit tváří kamkoliv, na jakémkoliv místě.

Šechína voní jako sad jabloní.⁷⁴ Rabíni věřili, že dobrý a zbožný člověk může Šechínu přinést svým bližním: blízkost takového člověka umožňuje proudění Šechíny, která mu propůjčuje léčivé schopnosti.

Postupně v pobiblické literatuře vykryštovala představa, že Bůh a Šechína jsou dvě k sobě neodlučitelně patřící, nicméně samostatné entity. Podle Gershoma Scholema k tomu došlo ve druhé polovině 1. tisíciletí n.l. Ve své stěžejní práci⁷⁵ se mj. zabývá učením o modlitbě a cituje texty chasidů ze středověkého Německa (12.st.). Ti poukazují na skutečnost, že Bůh je „nekonečný a skrytý“, a je tedy těžké k Němu správně nasměrovat svoji modlitbu. „Skutečným objektem mystické kontemplace, jejím skutečným cílem, je skrytá svatost Boha, jeho nekonečná beztvará sláva (*kavod*), ze které se vynořuje hlas a slovo Boha.“ Toto „stvořené Světlo“ má být cílem zbožnosti: „**Stvořené bytosti mají oslavovat Šechínu, která je sama stvořena, ale ve světě, který přijde, budou oslavovat samotného Boha (tj. Stvořitele)**“.⁷⁶ V poznámce k této citaci Scholem uvádí: „Pokud je mi známo, toto je nejranější zmínka v židovské mystické literatuře o dualitě dvou termínů: Svatý Budiž Požehán (Bůh) a Šechína. Zdá se, že (dualita) pochází z pozdní agady, kde jsme našli v „*Midraši Mišle*“ ed. Buber 47a tuto pasáž: „**Stála Šechína před Svatým Budiž Požehán a řekla před ním: Pane světa, atd.**“⁷⁷

Na jiném místě⁷⁸ ale Scholem uvádí: „Boží přítomnost, to, čemu se v Bibli říká jeho „tvář“, je v rabinském vyjadřování jeho šechinou. Nikde ve starší literatuře nedochází k rozloučení mezi samotným Bohem a jeho šechinou ve smyslu nějaké zvláštní hypostáze, která by byla oddělitelná od Boha. Zcela jinak je tomu v terminologii kabal, počínaje knihou Bahir, která již obsahuje většinu podstatných ustanovení o šechině. Ta je zde pokládána za Boží aspekt, který je vnímán jako ženský prvek v něm a jaksi osamostatněn.“⁷⁹ Podle Scholema zde byla Šechína ztotožněna s desátou sefirou *Malchut* (Království), která je našemu světu nejbližší a která v sobě spojuje potence všech předcházejících devíti sefir. Sama za sebe nemá žádnou vlastnost, odráží vlastnosti sefir Bohu bližších. Její role je zprostředkovatelská: tyto boží vlastnosti skrze ni proudí do našeho světa. V Knize Bahir (*Sefer Bahir*) se také Šechína poprvé objevuje jako **symbol komunity Izraele** (*kneset Jisrael*) a jako **symbol duše** (*nešama*). První symbolika úzce souvisí zvláště s mystickými interpretacemi bibl.knihy „Píseň písní“, kde Bůh vystupuje jako ženich a společenství Izraele představované Šechinou jako nevěsta. Symbol Šechíny jako duše pochází z představy ztotožnění lidské duše se svým zdrojem: podle některých interpretací lidská duše emanuje z „velkého ohně“ Šechíny a v mystickém vytržení k ní může opět přilnout (*devekut*). „Původ duše ve sféře ženství v samotném Bohu se pro psychologii kabal stal dalekosáhle významným. ... Jako ženství, ale i jako psyché vykazuje šechina částečně také strašlivé rysy.“⁸⁰ V dalších mystických spekulacích bylo učení o Šechině, sefirách, temné tváři Boha a vyhnanství Izraele rozvinuto

⁷⁴ Tyto i jiné příklady uvádí J. Abelson, „Jewish Mysticism. An Introduction to the Kabbalah“, Sepher-Hermon Press, N.Y. 1913.

⁷⁵ Gershom Scholem, „Major Trends in Jewish Mysticism“, Schocken Books, N.Y. 1988, str. 116.

⁷⁶ Scholem cituje z prací Eleazara z Wormsu a Šmuela ben Kalonymus.

⁷⁷ Tento Scholemův názor cituje také Freema Gottlieb, „The Lamp of God. A Jewish Book of Light“, Jason Aronson Inc. 1996, str. 53 a pozn. 37 na str. 100. Kniha Gottlieb je vyčerpávajícím zpracováním tématu ženské Boží Přítomnosti v židovské mystice. Odkazují na ni čtenáře, které neuspokojí uváděná stručná informace.

⁷⁸ Gershom Scholem, „Kabala a její symbolika“, Volvox Globator 1999, str. 98. Zdůraznila T.D.

⁷⁹ Text „Knihy Bahir“ byl neznámým autorem fixován ve 12.st. v Provence, dalším z center židovské mystiky. Gershom Scholem se domníval, že „základní prameny knihy Bahir pocházejí z Orientu, z východní židovské gnose. V dalším tyto prameny prošly prostředím německo-francouzského chasidismu a nakonec se dostaly do jižní Francie, kde vznikla konečná podoba knihy. Není však známo, kdo knize Bahir vtiskl konečnou podobu...“ Vladimír Sadek, „Židovská mystika v Praze“, str. 18. Společnost židovské kultury, Praha 1992. O Šechině kniha Bahir hovoří v souvislosti s učením o sefirách, „sférách božského duchovního světa, jejichž prostřednictvím se Bůh projevuje a vytváří svět.“ Vladimír Sadek, „Židovská mystika“, str. 49, Fra 2003.

⁸⁰ G. Scholem, „Kabala a její symbolika“, str. 99.

v knize Zohar („Záře“, konec 13.st. Španělsko). Ta se mj. podrobně věnuje charakteru Adamova „hříchu“ v zahradě Eden⁸¹ a jeho vyhnání. Hříchem je oddělení člověka od Boha, tedy oddělení toho, co má být spojeno. Stejně má být spojen Bůh (hebr. *Ha-qadoš baruch hu*, „Svatý, budiž pozhánán“) se svým ženským Světlem, se svojí ženskou Přítomností. Ve chvíli, kdy se člověk od Boha vzdálil, vzdálila se i Šechína. „Odvážný čin sebe-vyhnanství Šechíny je předzvěstí všech budoucích vyhnanství komunity Izraele. Jestliže je Její oddělení od Svatého Jednoho souběžné s původním rozštěpem mužství a ženství v androgynním Adamovi, je její čin blízký Lilitinu vědomému opuštění Adama, neboť i Šechína si svůj exil zvolila sama. A ačkoliv rčení „**Královská dcera v celé své slávě již čeká uvnitř...**“ (Ž 45:13) bylo po staletí používáno, aby naučilo židovské ženy ctnostnému chování, podle kabaly je cesta ženství aktivní poutí směrem ven, pryč od Božího Nekonečného Světla, do říše hmoty, fyzická a aktivismu.“⁸²

Rabíni tak rozvinuli tradici, podle které Boží Přítomnost Izrael nikdy neopustila: naopak, oddělila se od Boha a následovala společenství do exilu.⁸³

Ani v dalším vývoji židovské mystiky představa Boží Přítomnosti – Šechíny nechyběla: rozvíjela se jak v luriánské kabale (16.st.Safed v dnešním Izraeli), tak v chasidismu (18.-19.st. území dnešní Ukrajiny). Rabíni – kabalisté spekulují, jak je možno daný stav exilu Šechíny napravit, a dospívají k názoru, že v silách člověka je Bohu i Šechíně pomoci, a to svým ctnostným životem, dodržováním příkazů náboženského práva (*micwot*), radostnou manželskou sexualitou (která je mystiky považována za posvátnou), kajícími modlitbami a soucitným pláčem, oslavou šabat (luriánská kabala ztotožnila Šechínu a „nevěstu-královnu Šabat“). Každopádně role člověka je chápána jako velice důležitá: člověk svými skutky ovlivňuje léčení samotného Boha. A naopak, jestliže dodržování mravních principů má pozitivní vliv na horní duchovní světy, každý hřích potom má vliv destruktivní, neboť prodlužuje exil Šechíny a posiluje tak oddělení částí, které k sobě patří. Svět boží – „horní“ a svět lidský – „dolní“ jsou tak navzájem spojeny a na sobě závislé.

Již jsme v této práci zmínili, že podle kabaly původ zla ve světě pochází z nerovnováhy mezi boží vlastností laskavého Milosrdenství (sefira *Chesed*) a přísného Soudu (sefira *Din*). Je-li zlých lidských skutků více než těch dobrých, vlastnost Soudu se od Boha oddělí, získá samostatnou existenci a působí na náš svět, aniž by byla vyvažována vlastností Milosrdenství. Podle některých interpretací pak může dojít k zajetí Šechíny v této oddělené vlastnosti Soudu. Šechína potom představuje ženský démonický prvek škodící lidem. O to více potřebuje pomoc dobrých skutků člověka.

Pro temnou tvář Šechíny užívá kabala fascinující **symboliku Měsíce**.⁸⁴ Připomeňme, že Měsíc, podle rabínů „ženská hvězda“, je častým námětem agadických interpretací.⁸⁵ Slunce a

⁸¹ Viz. část II., kap. 2.

⁸² Freema Gottlieb, „The Lamp of God...“, str. 14. Ke vztahu Lilit a Šechíny v kabale (Kniha Zohar) a k myticko-psychologické interpretaci tohoto vztahu jako dvou nemateřských forem ženského Self, které s nástupem patriarchátu povstaly jako ztělesnění zanedbávaných a odmítnutých aspektů ženského Božství, viz. Barbara Black Koltuv, „The Book of Lilith“, kap. „Lilith and the Shekhina“, str. 117-122.

⁸³ Srovnej interpretace o pramatce Ráchel, která se stává symbolem matky provázející do exilu své děti – syny Izraele (část II., kap. 3). V kabale jsou Ráchel i Lea zapojeny do symboliky „horní“ a „dolní“ Šechíny symbolizované sefírami Bina (Lea) a Malchut (Rachel). Mystické spekulace o Šechíně jsou složité a nejsou předmětem našeho výkladu. Odkazujeme proto na literaturu v bibliografii.

⁸⁴ „...Existuje však stav světa, ve kterém je šechina připoutána k silám soudu, které jsou myšleny částečně jako osamostatněle přicházející ze sefiry soudu a jako zvenku do ní pronikající. Jak to vyjadřuje Zohar: „Toho času chutná šechina z té druhé, trpčí stránky a její tvář je pak temná.“ Nikoli náhodou se v této souvislosti objevuje prastará symbolika Měsíce...“ G. Scholem, „Kabala a její symbolika“, str. 99.

⁸⁵ Měsíc, hebr. masc. „jareach“ nebo fem. „levana“. Zákl. informace viz. „Encyclopaedia Judaica“, hesla „Moon“ str. 290-291, „Moon, Blessing of“ str. 291-293, „New Moon“ str. 1039, „New Moon, Announcement of“ str. 1040-1041. Judaismus má lunosolární kalendář: Měsíc jako nebeské těleso i jako symbol hrál vždy

Měsíc tvoří nerozlučnou dvojici odvěkých archetypálních symbolů. Slunce představuje aktivní, činnou, rozumovou, silovou energii, je symbolem Ega, osobnosti, vědomí, vyzařování, tvoření, radosti, lineárního času, hierarchie – tedy těch vlastností, které byly chápány jako „mužské“. Měsíc byl naopak se svojí přijímající stránkou chápán jako symbol pasivní, intuitivní, přebývající energie, jako symbol duše, nevědomí, citu, smutku, rozplynutí Ega, udržování, vnější stagnace, cyklického času, vztahů a utváření sítí vztahů. Jde o hodnoty chápané jako „ženské“.⁸⁶ Tak jako Měsíc pravidelně ubývá na obloze, až zcela zmizí, tak i Šechína odchází do exilu. „Šechína sama je „Svatým Měsícem“, který klesl ze své úrovně, byl připraven o své světlo a poslán do vesmírného vyhnanství. Od té doby září již jen, stejně jako Měsíc, odraženým světlem.“⁸⁷ Tj. z ní samé nic nevychází, ona sama netvoří: je příjemcem Božích vlastností a jejich prostředníkem, tak jako Měsíc je příjemcem a prostředníkem světla Slunce. Každý měsíc Šechína mizí, a proto byl nov Měsíce (*roš chodeš*) svátkem (*jom kippur qatan*), kdy se hluboce věřící Židé měli postit a kát, aby tento exil zastavili a způsobili, že se Šechína opět přiblíží k Bohu – tak jako Měsíc znovu a znovu nabývá své plnosti v úplňku. Tato cykličnost temnoty a světla byla dle některých kabalistů zároveň předzvěstí mesiášského vykoupení: „...dokonce i když (šechína) získá zpět svou svítivost, klesá vždy opět do naprosté bezsvětelnosti a nuznosti. Teprve ve vykoupení bude Měsíc obnoven znovu do svého původního stavu, přičemž se lze odvolat na jeden verš **Izajáše...**“ (30:26 „**A bude světlo bledé lunny jako světlo žárného slunka...**“)⁸⁸ S příchodem Mesiáše tak dojde nejen k návratu Šechíny k Bohu a jejich opětovnému spojení, ale i ke znovuobnovení rovnoprávného postavení Měsíce a Slunce (a v symbolické psychologické rovině, ke zrovnoprávnění lunárních a slunečních vlastností v lidském vědomí, mužského a ženského prvku)⁸⁹.

Přestože koncept Šechíny jako ženského prvku boha JHWH byl živý pouze v kabale a nikoliv v normativní rabínské tradici, některé židovské feministické biblistky se ho s radostí chopily ve chvíli, kdy hledaly alternativy k mužskému Bohu (*male-gendered God*) uvnitř samotného judaismu. Přestože používání termínu „*ha-šchina*“ pro ženské Božství není bez problému⁹⁰ a je pouze jednou z možností, jak řešit problematiku jazyka o Bohu (*God-language*), nelze

důležitou roli v myšlení i životě Izraelitů. Měsíc v agadě a mystice viz. Freema Gottlieb, „The Lamp of God...“, kap. 2 „Lights of Creation: Legends of Sun and Moon“ str. 105-138.

⁸⁶ O spojení starověkých žen s Měsícem, a tedy se svým vlastním vnitřním lunárním prvkem, viz. Esther Harding, „Woman's Mysteries. Ancient and Modern“ a Nancy Qualls-Corbettová, „Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství“. O drastickém převážení slunečních hodnot nad měsíčními v naší civilizaci a dopadu této skutečnosti na lidskou psychiku viz. např. Helena Šalátová, „Nekonečný příběh“, str. 104-110, „Lunární kalendář Krásné paní 2001“, Praha 2000.

⁸⁷ G.Scholem, „Kabala a její symbolika“, str. 137.

⁸⁸ Tam, str. 138.

⁸⁹ K psychologizaci kabaly dochází především v její poslední fázi, v chasidismu (18.-19.st., území dnešní Ukrajiny): teosofie je nahrazena psychologií, studium skutky, meditací, extází. Do popředí vystupují pocity, prožitky, radostné rozpoležení a vytržení mystika. Učení o sefirách je interpretováno jako niterný děj: to, co se odehrává ve vesmírných duchovních světech, odehrává se zároveň i v nitru člověka (analogie mikrokosmu a makrokosmu). Lidské tělo je potom interpretováno jako příbytek, který – v závislosti na duchovní úrovni jedince – může (a nemusí) obývat Šechína.

V současné době dochází k rozvoji psychologicky a meditačně laděné kabaly pod vlivem chasidismu především v USA. Viz. např. Perle Besserman, „Kabala a židovská mystika. Filozofie a praxe mystické tradice judaismu“, Pragma Hodkovičky, asi 1997.

⁹⁰ „Šechína – starověké jméno pro Boha. Znamená „přebývání“. Šechína je ženskou partnerkou Boha. V kabale je částí Boha nejbliže zemi. ...Mnoho lidí s radostí používá toto ženské jméno pro Boha a léčí tím rozštěp mužství a ženství v našem světě, což je i ústřední feministickou vizí. Na druhou stranu, jak je častým případem obrazů ženství v tradičních židovských pramenech, Šechína (podle těchto pramenů) NENÍ Bůh, je spíše menší boží polovina. Pro tuto nerovnost může být užívání Jejího Jména při pronášení požehnaní problematické.“ Betsy Platkin Teutsch, „About Ritual“, www.ritualwell.org/ritual/changing-traditions/

přehlédnout, že má silné opodstatnění jak pro svoji tradici v judaismu, tak pro spojení s měsíční symbolikou.

Židovské feministické aktivistky vytvářejí nové obřady a rituály, přičemž časovým klíčem je pro ně právě měsíční cyklus, který respektuje jak ženský cyklus, tak měsíce v židovském náboženském kalendáři. Od 70.let 20.st. se židovské ženy vrací k oslavě svátku Roš Chodeš, novu měsíce.⁹¹ Tento svátek má své kořeny ještě ve starověku, kdy ohně na horách přenášely zprávu o astronomickém zpozorování rodícího se nového Měsíce. Od 4.st.n.l. byl zaveden kalendář, kde na základě astronomických výpočtů byla stanovena data začátků měsíců. Podle midraše **Pirquei de-rabbi Eliezer 45** byl ženám nov měsíce přiřčen jako svátek za odměnu proto, že při putování pouští nedali mužům své zlaté šperky k odlití „sochy býčka“ (2M32). Ženy byly v tento den (v diaspoře dva dny) uvolněny od veškeré práce. Svátek však byl dodržován pouze na některých místech diaspory (zvl. východní Evropa) a postupně zanikl. Od 70.let se židovské ženy začaly na některých místech scházet, vytvářet ženské kroužky, nové obřady a rituály, a svátek tak obnovily. Při něm často vzývají Šechínu. Nicméně... „Modlitby k Šechině přesahují oslavy svátku Roš Chodeš. Jednou z nejkrásnějších modliteb je požehnání napsané rabínkou Lynn Gottlieb, které se má říkat místo tradiční modlitby děkující Bohu, že nás nestvořil pohanem či otrokem a že nás stvořil „podle Svě vůle“ (tradiční součást ženiny modlitby, protějšek poděkování muže Bohu, že ho nestvořil jako ženu). Požehnání začíná: „Necht' jsou požehnání JaH Šechína“ (*Bruchu jah šchina*) a pokračuje poděkováním Božství za to, čím tato modlící se žena je a nikoliv čím není. Děkuje Šechině za to, že byla stvořena jako „žena na cestě“ (*journeying woman*), což je Gottliebové překlad hebr. „*ivrija*“, fem.tvaru od slova „*ivri*“, „Hebrejec“, jehož (konsonantní) kořen (v kmeni *qal*) znamená „přejít“. Dále děkuje za to, že byla stvořena svobodnou ženou (*bat chorin*), a uzavírá: „*Bruchu jah šchina še-’asta oti išša*“ („Necht' jsou požehnání JaH Šechína, že mne stvořila jako ženu.“).⁹²

Jiným příkladem nové modlitby spojené s měsíčním cyklem a Šechínou je „*techina*“ (kajícná modlitba) rabínské studentky Geely Rayzel Raphel (ponecháváme v angl.originále):

„Sacred Mother of the Moon, You have given us this time of Rosh Hodesh for enjoyment and renewal. As your daughters gather in darkness, we attune to your Sacred energy. Your crescent sign, a reminder of the waxing cycles of Jewish people, is for us a symbol of Your ever present ability to restore our souls. We light candles to honor Your presence and welcome You with warmth as our female ancestors did in the desert.

*Shechinah, Feminine Divine Presence, You have remained with us through hard times. Observing Rosh Hodesh was almost a forgotten observance, yet You again have demonstrated Your steadfastness by helping us recover our sacred time. Be with us again as we enter this new month filling our life with bounty and blessing.“*⁹³ Modlitba je krásným příkladem spojení tradiční židovské zbožnosti a moderní ženské spirituality a emocionality: spojuje měsíční motivy světla a temnoty, ubývání a znovuobnovení, cítění posvátné energie, s úctou k tradici a předkům a pokorným přilnutím k (ženské) Boží Přítomnosti.

Konceptem Šechíny se zabývá podrobně Lynn Gottlieb ve své knize „*She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism.*“⁹⁴ „Ta, která přebývá uvnitř“ – to je Šechína.

⁹¹ Ellen M.Umansky, „Feminism and the Reevaluation of Women’s Roles Within American Jewish Life“, str. 477-494, in: Yvonne Yatebeck Haddad, Ellison Banks Findly (eds.), „Women, Religion, and Social Change“, State University of N.Y.Press, Albany, 1985. O svátku Roš Chodeš a Šechině viz. str. 487-488. Viz. také www.2.kenyon.edu/Depts/Religion/Projects/Reln91/Gender/ROSH%20HODESH..., kde je více o ženských skupinách Roš Chodeš (Women’s Rosh Hodesh Groups).

⁹² E.Umansky, „Feminism and the Reevaluation...“, str. 488.

⁹³ www.2.kenyon.edu/Depts/Religion/Projects/Reln91/Gender/ROSH%20HODESH..., str. 4-5.

⁹⁴ Lynn Gottlieb, „She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism“, San Francisco, Harper Collins, 1995. Knihu se mi bohužel nepodařilo sehnat. Informace, ukázky a citovaný midraš viz. www.pinn.net. Midraš je v knize na str. 82. Další ukázky viz. www.amazon.com.

Gottlieb zde tedy navazuje na psychologické pojetí Šechíny (viz. také citace na úvodní stránce této práce). Jejím novým midrašem o stvoření ženy Šechínou, parafrází tradičního midraše ze sbírky Berešit Rabba (viz. část II. kap. 2), zakončíme tuto kapitolu i III. část práce.

„Šechína pohlédla na spící bytost On/Ony (*HeShe*).

„Rozdělím tuto bytost, aby OnOna našla milující společnost stejně jako ji mají jiné bytosti v Zahradě.“

OnOna usnula v trávě, stulená jako had na horkém slunci. Snila o andělech.

Šechína si pomyslela:

„Z jaké části těla bych měla vytvořit ženu?

Možná z úst, aby mohla vyprávět příběhy, jako Serach - žena s citem pro čas.

Možná z očí, aby viděla vnitřní pravdu věcí, jako Lea - žena mírných očí.

Možná ze šije, aby kráčela hrdě jako dcery Selofchadovy Machla, Nóa, Chogla, Milka a Tirsá.

Možná z uší, aby slyšela můj smích, jak ho jednoho dne uslyší žena Sára.

Možná ze srdce, aby překypovala něžným milosrdenstvím, jako citlivá žena Ráchel.

Možná z rukou, aby léčila a uzdravovala dotykem, jako hebrejské porodní báby.

Možná z nohou, aby šla ven hledat moudrost, jako pravdu hledající žena Dina.

Možná z květu její vášně, aby se těšila z plodů svého těla, jako Šulamit.“

Potom Šechína požehnala každou část ženského těla, řka:

„Bud' čistého srdce

a měj vždy na paměti,

že jsi stvořena v Mém obraze.“

Poté se probudila – první žena.“

ZÁVĚR

V této práci jsme se zabývali srovnáním tradičních rabínských interpretací ženy a ženského prvku v biblických a pobiblických komentářích a feministických interpretací téhož tématu v moderních komentářích.

Rabínské komentáře jsou v první řadě komentáři náboženskými. Historičnost situací, logika textu, lingvistické nedostatky pro rabíny nejsou relevantní: vycházejí z předpokladů náboženské víry – judaismu a tuto víru potvrzují a utvrzují. Pracují s originálním, tj. hebrejským jazykem: se specifíčkostí jeho konsonantního systému, s gramatikou, slovosledem a větnou stavbou, libozvučností, konkrétností, údernou stručností při zachování obsahové bohatosti. Úkolem komentářů je osvětlit text jak po jazykové, tak po obsahové stránce. Důraz, který je v komentářích kladen, vychází z konkrétních historicko-sociálních potřeb. Komentáře totiž formulují náboženské právo (halachu) nebo tvoří základ pro jeho formulování. Do bibl.textů jsou často zpětně vnášeny rabínské koncepty: bibl.texty tak slouží jako související či naopak zcela volná východiska pro nové čtení, nové pohledy, nové interpretace.

Ženám je v rabínských komentářích věnována pozornost odpovídající skutečnosti, že v bibl.textech vystupuje mnoho zajímavých, plnokrevných, silných ženských postav. Jak jsme upozornili, jde o rozpor mezi biblickým a rabínským zákonodárstvím a biblickými příběhy: v reálném životě zachyceném v bibl.příbězích ženy jednají mnohem samostatněji a svobodněji, než jak jim předepisuje zákonodárství. Tato skutečnost je rabíny hodnocena rozporuplně, úhlem pohledu je nábožensko-politický přínos pro Boží lid Izrael (např. chování Diny jej ohrožuje, proto je hodnoceno záporně, zrada a samostatnost Rachab mu napomáhá, proto jsou hodnoceny kladně). Těžký úděl žen v patriarchální společnosti je buď opomíjen, nebo nahlížen náboženským úhlem pohledu: ženy mají být služebnicemi Božích záměrů a nástrojem Jeho jednání, svým životem a tělem dosvědčovat Jeho moc. Na jejich osobní bolest a neštěstí není brán zřetel: nespravedlnost není odsouzena s ohledem na nižší sociální statut a náboženskou hodnotu ženy ve společenství (např. Davidova dcera Tamar, Dina, neplodné ženy. Výjimkou je Jeftova dcera, s jejímž „obětováním“ mnoho komentátorů nesouhlasí a obviňuje za něj pravé viníky – zpuštěné muže Jeftu a Pinchase.). Hraje-li však ženská hrdinka významnou roli v náboženském životě celé komunity a v zachování její existence, je oslavována a velebena, přestože jsou její činy po etické stránce diskutabilní (pramatky, Ester, Judit).

Halacha, která na základě bibl.textů vznikla, zformulovala postavení ženy jako bytosti, kterou je na jednu stranu nutné chránit a chovat se k ní s respektem a úctou, na druhou stranu muž vůči ní zaujímá vůdčí, dominantní postavení. On je zároveň zákonodárcem společnosti. Povinnosti žen vůči mužům a mužů vůči ženám byly pevně stanoveny ve svatební smlouvě (*ketubba*). Ženy byly na svých mužích závislé.¹ Na druhou stranu, podle náboženského práva to byli muži, kdo potřeboval ženy pro splnění příkazu „plodte se a množte se“: ženám tento příkaz není dán.² Pevně předepsané role pomáhaly židovským komunitám v diaspoře uchovat si identitu, vytvářely pevné zázemí a útočiště v těžkém osudu pronásledovaného lidu. Judaismus tradičně kladl větší důraz na lidský prvek, na jednotlivce i komunitu a jejich vztah

¹ „Skutečnost, že je to manželka, kdo potřebuje svatební smlouvu, zdůrazňuje její naprostou závislost na jejím manželovi.“ Judith Hauptman, „Images of Women in the Talmud“, str. 187, in: R.Radford Ruether (ed.), „Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions“.

² „V talmudických textech jednoduše nevidím kulturu mužů, kteří by se báli ženské síly nebo ženské sexuality, ale vidím kulturu, ve které jsou muži nadřazení ženám, aby si zajistili účinné naplnění mužských tělesných potřeb sexuality a plodnosti.“ Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, str. 245, University of California Press 1993.

k Bohu, než na definici Boha.³ Židovská tradice je nesmírně pestrá. Vyznačuje se „neustálým hledáním potřebných změn, nepřetržitým odporem vůči nespravedlnosti uvnitř tradice“,⁴ schopností přizpůsobit své náboženské myšlenky a náboženskou praxi měnící se skutečnosti, tj. schopností změny a vývoje, schopností přijmout více než jeden názor či rozhodnutí jako halachické, schopností uznávat více než jednu zákonodárnou autoritu (decentralizace náboženské moci).⁵ Proto se můžeme bez obav zeptat: „Kdybychom chtěli uplatnit kritiku z ženského úhlu pohledu (*women-oriented critic*) na židovské společenské a náboženské normy, byla by tradice schopna odpovědět? A nebo, viděno z jiné perspektivy, vyvinula někdy tradice nástroje pro takové společenské nebo ideologické změny?“⁶

Feminismus jako společenské, politické a kulturní hnutí se v průběhu 20. století také rozčlenil. Metoda feministické kritiky byla postupně aplikována na různé vědní obory. Teologie a biblistika byla jednou z prvních oblastí této kritiky, neboť podle mínění autorek má Bible – základní text židokřesťanské kultury – zásadní vliv na upevnění patriarchálních hodnot a podřízeného postavení ženy v této kultuře. Základem feministického postoje je humanistický předpoklad „rovnosti, volnosti, bratrství“ VŠECH lidí, tedy i žen: předpoklad sociální spravedlnosti a rovnosti před zákonem. Právě spravedlnost a rovnost příležitostí je ideálem, se kterým byla konfrontována monoteistická náboženství, přičemž my jsme sledovali judaismus.⁷

Muži a ženy si po stránce biologické, sexuální či psychologické nemohou být rovni (*gender asymmetry*). Ctižádostí náboženství, jehož součástí je požadavek spravedlnosti a milosrdenství, by měla být duchovní, náboženská, sociální a kulturní rovnost mužů a žen. Odlišný pohled, který do tradičních náboženských struktur přináší feminismus, může být obohacující, je-li založen na úctě a upřímném hledání.⁸

V této práci jsme sledovali výsledky feministické biblické exegeze, feministické biblistiky a ženské spirituality s důrazem na hlubinně psychologický pohled. Na rozdíl od rabínských

³ Proto také termín „teologie“ nemá v tradičním židovském náboženství paralelu. Viz. Chana Safrai, „Feminist Theology in Jewish Context“, str. 140-147, in: Elisabeth Hartlieb, Charlotte Methuen (eds.), „Sources and Resources of Feminist Theologies. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research“, 5, Matthias-Grunewald Verlag, Mainz, Germany 1997.

⁴ Tam, str. 141.

⁵ Tam, str. 143 a 146. .

⁶ Tam, str. 142. Chana Safrai se domnívá, že „židovská tradice, přestože není ženám nakloněna (no women-friendly), je teoreticky schopná se výzvám postavit a může posloužit k hledání tradiční židovské terminologie a mnoha možností“, a to z výše uvedených důvodů proměnlivosti halachy, decentralizace náboženské moci a důrazu na spravedlnost. Tam, str. 142. Připomeňme ale již citovaná slova Blu Greenberg, že k takové změně je nutná vůle mužů, rabínů – zákonodárců.

⁷ Lesbická rabínka Shirley Idelson popsala svoji životní zkušenost nerovnosti a nespravedlnosti v (ortodoxním) judaismu takto: „Žila jsem v ortodoxní komunitě a viděla jsem, kolik moci bylo mým mužským spolužákům dáno halachickým systémem. Jeden víkend jsme šli do osady na Západním břehu oslavit šabat. Nálada pátečního večera byla nádherná. Vešli jsme do synagogy, abychom přivítali šabat. Muži si sedli tváří ke schráně na Tóru a my ženy jsme byly odstrčeny na sedadla oddělené přepážkou (*mechica*). Ztěžji jsme slyšely bohoslužbu a téměř nic jsme neviděly. Druhého dne, navzdory nesouhlasu autorit ješivy, několik z nás uspořádalo vlastní ženskou bohoslužbu. A já jsem se sama sebe ptala s údivem, zda by si mí mužští spolužáci také někdy přáli sedět za přepážkou? Podřídili by se systému, který jim upírá čest vést bohoslužby, požehnání a čtení z Tóry? Modlili by se na místě, kde by měli zakázáno se modlit základní modlitby v případě, že by nebylo přítomno deset žen?“ Shirley Idelson, „My Language Is My Country“, str. 192, in: Rebecca T. Alpert, Sue Levi Elwell, Shirley Idelson (eds.), „Lesbian Rabbis. The First Generation“, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London 2001.

⁸ „Nyní vím, že komunity, se kterými budu v budoucnosti pracovat, musí být oddané myšlence skutečného přijetí, skutečné změny, hlubokému boji s demony předsudků a úzkoprsosti. Nyní vím, že mohu být hrdě sama sebou jako „podvratný živel“ v nejlepší smyslu toho slova – opatrně, láskyplně nebezpečný zprostředkovatel systémové společenské a duchovní změny.“ Rabínka Leila Gal Berner, „Journey Toward Wholeness“, str. 101, in: „Lesbian Rabbis. The First Generation“.

komentářů (a jejich výlučně náboženského úhlu pohledu) je feministická biblistika multidisciplinární: využívá mnoha metod a přístupů k textu. S ohledem na těžší přístupnost literatury jsme volili práce komentátorek židovských, křesťanských i nadkonfesijních. Naším cílem bylo nabídnout srovnání rabínskému a feministickému přístupu. Jsme si vědomi skutečnosti, že nelze posuzovat historickou situaci patriarchální společnosti podle standardů 20. a 21. století. Na druhou stranu ale nelze opominout fakt, že mnohé hodnoty této společnosti přežívají buď jako překonané sociální konstrukty a kulturní předpoklady, nebo jako zvnitřněle omezující síly („*internalized patriarchal restrictions*“, Ilana Pardes) ve vědomí žen i mužů. Cílem feministické biblické kritiky a exegeze je narušit převažující androcentrický pohled, vnést ženský hlas, pohled a názor do interpretace bibl.příběhů, umožnit tím jejich náboženské přehodnocení a případné použití pro systémové změny v náboženském právu (judaismus), v teologii (křesťanství), ve světovém duchovním etosu.⁹ Hlubším smyslem kritiky je potom pojmenování starých modelů a rolí utlačované ženy a dominantního muže, vyslovení etického hodnocení – odsouzení, označení viníka, vyjádření soucitu, hledání možných alternativ a nových úhlů pohledu, hledání vlastních vnitřních omezení a chybných předpokladů, které způsobují opakování těchto starých modelů a rolí, práce s těmito omezeními a jejich postupná změna směrem ke skutečné vnitřní svobodě, spravedlnosti, soucítění, čestnosti, širšímu vhledu do souvislostí světa a života v něm. Takový přístup léčí biblické postavy, čtenáře i samotného Boha, resp. samotné Božství.¹⁰ Toto léčení je nutné a nezbytné: doba, ve které žijeme, je dobou transformace, vynořování starých problémů a krívd, dobou, jež nabádá k neodkladnému řešení narušené harmonie.¹¹

V této práci jsme dospěli k závěru, že k tradičnímu náboženství lze přistupovat s úctou a pochopením, a zároveň po něm požadovat změnu a přizpůsobení se novým podmínkám. Feministickou kritiku proto považujeme za dobrou a nutnou, ať je jejím výsledkem odmítnutí a opuštění tradice, její přijetí a transformace či nezúčastněný popis a pozorování. Za obzvláště přínosnou považujeme kritiku, která hledá alternativy uvnitř tradice samé. Lidská skutečnost není nikdy pouze dichotomická – je plastická, má mnoho odstínů a podob. Uvnitř jednodušného celku mohou být ohniska vzdoru, změny, narušení. Daniel Boyarin tento koncept vyjádřil slovy: „Domnívám se, že nemůžeme změnit konkrétní minulost. Můžeme pouze změnit přítomnost a budoucnost, a to částečně změnou našeho porozumění minulosti. Jestliže budeme minulost zakoušet pouze jako břemeno, kterého se chceme zbavit (což činí mnoho lidí), potom vytváření jednodušného negativního chápání minulosti a pěstění hněvu vůči ní se zdá být neefektivní a brzdící změnu. Jestliže v minulosti najdeme pouze nepřátelství vůči ženám, potom ji rozmnožujeme. Jestliže v minulosti najdeme pouze nedostatek ženské síly, autonomie a tvořivosti, potom upevňujeme ženskou pasivitu a pocity oběti. A naopak, jestliže

⁹ „...re-evaluate, deconstruct and thoroughly reconfigure the model of domination which overshadows and rules our world.“ Deborah Greyn-Scott, „Lilith's Fire. Reclaiming Our Sacred Lifeorce“, str. 30, Universal Publishers USA 2000. Ponecháváme angl.originální text pro nedostatek českých ekvivalentních výrazů.

¹⁰ Viz. část II této práce, např. kap. 9 „Kozbí“ – slova prorokyně Mirjam: „...Pokud to uděláme, vykupujeme tím samotného Boha.“ (Ellen Frankel, „The Five Books of Miriam“, str. 233) nebo kap. 13 „Jeftova dcera“ – slova rabbi Josefa Wosk „...Tímto způsobem můžeme alespoň v malé míře v partnerství se Stvořitelem přispět k nápravě zraněného světa, *le-taqen et-ha'olam*.“ (Ellen Frankel, „The Five Books...“, str. 239).

¹¹ „Obraz ženy, ženskosti ztratil během posledních tří tisíc let význam ve světě moci. Sofia, moudrá žena, nemá v naší společnosti místo. Rozštěp, o němž tu mluvím, je kulturním, kolektivním, globálním problémem. Neomezuje se pouze na jednotlivce a není to jenom otázka neurózy a Freudova oidipovského komplexu. Je to něco silně znepokojivého, protože jak muži, tak i ženy ztratili cosi nesmírně cenného ve svém kolektivním nevědomí. Ztratili jsme důvěru ve Velkou Matku, ať už ji nazýváme Gáia nebo jakkoli jinak. Muži i ženy trpěli a stále ještě trpí proto, že se už neodvažují důvěřovat ženské stránce své přirozenosti. Karteziánský rozštěp, vědecká metoda, logický pozitivismus a inkvizice tomu učinily rázný konec....“ Erin Sullivanová, „Venuše. Planeta lásky a tvořivosti“, str. 129, Sagittarius 2001.

ožívujeme ty síly z minulosti, které čelily dominantnímu androcentrismu, může nám to pomoci vydat se na dráhu posilující změnu.“¹²

Rysy naší globální současnosti mají samozřejmě vliv i na společenské vědy. Pro současný výklad bibl.textů je proto charakteristická pluralita, neexistence jediného normativního pohledu výkladu, spojení lidského (historického, dočasného) a božského (duchovního, nadčasového) aspektu, dezobjektivizace – důraz na osobní, subjektivní přístup čtenáře a jeho hledání v textu, nové ocenění iracionality, smyslovosti, citovosti, extatických zážitků.¹³ Svoji práci jsme se snažili do oné pomyslné mozaiky plurality přispět.

¹²Daniel Boyarin, „Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture“, str. 227. Příkladem takových alternativních „sil, které čelily dominantnímu androcentrismu“ jsou vzdělané ženy uvnitř judaismu. Viz. např. Tal Ilan, „Integrating Women into Second Temple History“, kap. „Beruriah Has Spoken Well“ (tKelim Bava Metzia 1:6); The Historical Beruriah and Her Transformation in the Rabbinic Corpora“, str. 175-194, o talmudické učenkyni Brurje, nebo Jiřina Šedinová, „Židovské ženy v Praze v 16.-18.století“, Documenta Pragensia XIII, 1996.

¹³ Přednáška biskupa CČSH ThDr Petra Šandery „Přístup k Písmu v dnešní době“, Ekumenický festival v Jičíně 29.10.2005.

BIBLIOGRAFIE

PRAMENNÁ LITERATURA

ArtScroll Tanach Series:

Bereishis.Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Vol.I-IV. Published by Mesora Publications, ltd.Brooklyn, N.Y.

Ezra. The Book of Ezra. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Translation and Commentary by Rabbi Yosef Rabinowitz. Mesorah Publications, ltd. 1984.

Megillas Ester. The Book of Esther. A Traditional Commentary on the books of the Bible. Rabbis Nosson Scherman, Meir Zlotowitz. Mesora Publications, Ltd. 1996. Brooklyn, N.Y.

Megillas Ruth The Book of Ruth. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Rabbi Meir Zlotowitz. Mesorah Publications, ltd. 18th edition 2000.Brooklyn, N.Y.

Mishlei.Proverbs (ch.1-15). A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources. Mesorah Publications, ltd., 1998.

Shir hashirim. Song of Songs: An Allegorical Translation based upon Rashi with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Commentary compiled by Rabbi Meir Zlotowitz. Translation by Rabbi Nosson Scherman. Published by Mesorah Publications,ltd. 1996. Brooklyn, N.Y.

Yechezkel. Ezekiel. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Translation and Commentary by Rabbi Moshe Eisemann. Mesorah Publications, ltd. 1994, N.Y.

Yehoshua. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Eds. Rabbis Nosson Scherman, Meir Zlotowitz. Mesorah Publications, ltd. 1988. N.Y.

ArtScroll Judaica Classics:

The Weekly Midrash. Vol.I-II. Tze'nah ure'nah the Classic Anthology of Torah Lore and Midrashic Commentary. Translated from the Yiddish by Miriam Stark Zákon. Mesorah Publications, ltd. 6th impression 2001.

Der Babylonische Talmud. Lazarus Goldschmidt. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1906.

Bible Svata aneb vsecka svata Pisma Starého i Nového Zákona. Podle posledního vydání kralického z roku 1613. Česká biblická společnost 1991.

Bible. Pismo Svaté Starého a Nového Zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Česká biblická společnost 1991.

Bible. Pismo Svaté Starého a Nového Zákona včetně deuterokanonických knih. Česká biblická společnost 1993.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. (K.Elliger, W.Rudolph,eds.) Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart. 1990.

Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary, translated into English and Annotated by Rabbi A.M.Silbermann. Vol.I.-V. Jerusalem, The Silbermann Family 1985.

Epos o Gilgamešovi. Přeložil Lubor Matouš. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1958.

Knihy tajemství a moudrosti. I., II., III. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy. Uspořádal ThDr.Zdeněk Soušek. Vyšehrad Praha 1995 (I.), 1998 (II.) a 1999 (III.).

The Legends of the Jews. Louis Ginzberg. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold. Vol.I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob. Philadelphia. The Jewish Publication Society of America 5707 – 1947.

Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary by J.Theodor and Ch.Albeck. Second Printing with additional Corrections by Ch.Albeck. Shalem Books. Jerusalem 1996.

Miqraot Gdolot. Nevi'im Rišonim. Hocaat Šoqen, šnat 698 (tj. 1938) (Přetisk původního vydání „Miqraot Gdolot im lamed-bet perušim“, Warša, Joel Lebnzahn, šnat 622-6, tj. 1862-6).

Miqraot Gdolot. Nevi'im Acharonim. Hocaat Šoqen, šnat 698 (tj. 1938) (Přetisk původního vydání „Miqraot Gdolot im lamed-bet perušim“, Warša, Joel Lebnzahn, šnat 622-6, tj. 1862-6).

Mýty staré Mezopotámie: sumerská, akkadská a chetitská literatura na klinopisných tabulkách. Přeložili Jana Součková a kol. Odeon, Praha 1977.

Pět knih Mojžíšových. Překladem českým opatřili rabíni: Dr.Isidor Hirsch, Dr.Gustav Sicher. Praha 1932, 1935, 1938, 1939 a 1950. Přetisk Nadace „Výzva svědomí“, 1985, New York, U.S.A.

Pirkej Avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem. Přeložil PhDr. Bedřich Nosek. Sefer Praha 1994.

A Rabbinic Anthology. C.G.Montefiore and H.Loewe. Schocken Books. New York 1974.

The Zohar. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon. Vol.I-V. London, The Soncino Press 1931.

ENCYKLOPEDIE A SLOVNÍKY

Akademický slovník cizích slov. 1.díl A-K, 2.díl L-Ž. Kol.autorů. Academia, nakl. AV ČR. Praha 1995.

Anglicko-český a česko-anglický slovník. Autorský kolektiv vedený univ.prof.dr.Ivanem Poldaufem. Státní pedagogické nakladatelství Praha, 1971, 8.vydání.

Anglicko-český a česko-anglický slovník. Kolektiv autorů. FIN Olomouc 1995.

The Encyclopaedia Judaica Jerusalem. The Macmillan Company. Keter Publishing House, ltd. 1971.

The Jewish Encyclopedia. Isidore Singer, Ph.D.- Projector and Managing Editor. New York and London, Funk and Wagnalls Company, MDCCCCI.

Encyklopedie starověkého Předního Východu. Kolektiv pod vedením Jiřího Proseckého. Libri Praha 1999.

JASTROW, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Hocaat Chorev, Jerusalem 1903.

EVEN ŠOŠAN, Avraham: *Qonqordancija chadaša le-tora, neviim u-chtuvim*. Hocaat Qirjat Sefer, Jerušalajim, 1992.

EVEN ŠOŠAN, Avraham: *Ha-millon he-chadaš*. Hocaat Qirjat-Sefer, Jerušalajim 1993. (Čtyři svazky).

PERIODIKA:

Lunární kalendář Krásné paní 2001. Praha 2000. PhDr Helena Šalátová, „Nekonečný příběh“.

Regenerace. Přirozená cesta ke zdraví a poznání Ročník 2005-2006, rubrika „Psychologie“, autorka PhDr.Helena Šalátová.

Respekt 1, 2.-8.1.1995, Václav Cílek, „Mýtus bohyně se vrací“.

Roš Chodeš. Věstník židovských náboženských obcí v českých zemích a na Slovensku.

Neshama. Winter 1991. A Jewish Feminist Quaterly, published in Boston.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- ABELSON, J.: *Jewish Mysticism. An Introduction to the Kabbalah*. Sepher-Hermon Press, N.Y.1913.
- ALPERT, Rebecca, LEVI ELWELL, Sue, IDELSON, Shirley: *Lesbian Rabbis. The First Generation*. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, 2001.
- BACH, Alice: *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge University Press 1997, the U.K.
- BAGLEY, Kate, McINTOSH, Kathleen (eds): *Women's Studies in Religion. A Multicultural Reader*. Pearson Prentice Hall 2007 (sic!). Upper Saddle River, New Jersey.
- BARRACK FISHMAN, Sylvia: *Changing Minds. Feminism in Contemporary Orthodox Jewish Life*. The William Petschek National Jewish Family Center of the American Jewish Committee, N.Y.April 2000.
- BELFORD ULANOV, Ann: *Pramatky Ježíše Krista*. One Woman Press 2003.
- BLACK KOLTUV, Barbara, Phd: *The Book of Lilith*. Nicolas-Hays, Inc. York Beach, Maine. 1986.
- BLACKLEDGEOVÁ, Catherine: *Vagina. Otvírání Pandoriny skříňky*. Triton s.r.o. Praha 2005.
- BORYSENKO, Joan: *Cesta ženy k Bohu*. DharmaGaia 2005.
- BOTEACH, Šmuley, rabbi: *Košer sex*. Práh a Sofa 2003.
- BOYARIN, Daniel: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*. University of California Press. Berkeley. Los Angeles. London 1993.
- BRENNER, Athalya, ed.: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield Academic Press, 1994.
- BRENNER, Athalya, ed.: *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*. Sheffield Academic Press, 1995.
- BRENNER, Athalya, FONTAINE, Carole, eds.: *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. Sheffield Academic Press, 1997.
- BRINTON PERERA, Sylvia: *Sestup k Bohyni. Iniciační cesta žen*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2002.
- BŘEŇOVÁ, Klára: *Eden – ráj na zemi a sídlo bohů*. In: *Pocta profesoru Jaroslavu Oliveriovi*. UK Praha, nakl. Karolinum 2003.
- CAMPBELL, Joseph: *Mýty západu. Představy o bozích v dějinách civilizace*. Pragma Hodkovičky, Praha, nedatováno.
- CASARIL, Guy: *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. CAD Press Bratislava 1996.
- DIAMANTOVÁ, Anita: *Červený stan*. Ikar 2003.
- DILLONOVÁ, Mary, BARCLAYOVÁ, Shinan: *Rozkvétající žena. Příběh zasvěcení dívky v ženu*. DharmaGaia 2006.
- DREIFUSS, Gustav, RIEMEROVÁ, Judith: *Abraham – Člověk a symbol. Jungiánský výklad biblického příběhu*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2006.
- EISLEROVÁ, Riane: *Číše a meč, agrese a láska aneb Žena a muž v průběhu staletí*. Nakladatelství Lidové noviny 1995.
- ELMAN, Pearl: *Deuteronomy 21:10-14: The Beautiful Captive Woman*. <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/viewArticle/166/212> (internetový časopis Women in Judaism, Vol 1, No 1, 1997)
- FONROBERT, Charlotte Elisheva: *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford University Press, Stanford, California 2000.
- FONTAINE, Carol: *Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 356. Sheffield Academic Press 2002.

- FRANKEL, Ellen, PhD: *The Five Books of Miriam. A Woman's Commentary on the Torah*. HarperSan Francisco 1996, USA.
- GOTTLIEB, Freema: *The Lamp of God. A Jewish Book of Light*. Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey 1996.
- GREENBERG, Blu: *On Women and Judaism. A View from Tradition*. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia Jerusalem 1996.
- GREENE, Liz: *Duše a vesmír*. Sagittarius 1995.
- GREENE, Liz, ARROYO, Stephen: *Nový pohled na moderní astrologii*. Fontána Olomouc, bez datace.
- GRENN-SCOTT, Deborah: *Lilith's Fire. Reclaiming our Sacred Lifeorce*. Universal Publishers, USA 2000.
- GROSSMAN, Avraham: *Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe*. Brandeis University Press, Waltham, Massachusetts, 2004. University Press of New England.
- HALTER, Marek: *Sára. Biblické ženy*. Alpress – Klokán, Frýdek- Místek 2004.
- HALTER, Marek: *Sipora. Biblické ženy*. Alpress – Klokán, Frýdek – Místek 2006.
- HARDING, Esther: *Woman's Mysteries. Ancient and Modern. A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story and Dreams*. Putnam edition, 1971.
- HEART, Mikaya: *...a Země se pohnula. Ženy a orgasmus*. Knižní klub, Euromedia Group 2001.
- HEFFERNANOVÁ, Jana, „Tajemství dvou partnerů. Sny a mýty.“ Dauphin Liberec 1995.
- IDEL, Moše: *Kabala. Nové pohledy*. Vyšehrad 2004.
- ILAN, Tal: *Integrating Women into Second Temple History*. Hendrickson Publishers, Inc. 2001.
- JACKSON, Eve: *Jídlo a proměna. Symbolika jídla ve snech, pohádkách a mýtech*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2004.
- JAFFÉ, Aniela: *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G.Junga*. Atlantis 1998.
- JUNG, Carl Gustav: *Člověk a duše*. Academia 1995.
- JUNG, Carl Gustav: *Duše moderního člověka*. Atlantis 1994.
- KIMELMAN, Reuven: *The Seduction of Eve and Feminist Readings of the Garden of Eden*. <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/viewArticle> (internetový časopis Women in Judaism, Vol 1, No 2, 1998)
- KUSHNER, Harold: *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Portál 1996.
- LAFFEY, Alice L.: *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*. Fortress Press, Philadelphia 1988.
- LARRINGTON, Carolyne, ed. : *The Feminist Companion to Mythology*. An Imprint of Harper Collins Publishers. Pandora Press 1992.
- LEEMING, David: *Jealous Gods and Chosen People. The Mythology of the Middle East. A new perspective on the ancient myths of modern-day Iraq, Turkey, Egypt, Syria, Lebanon, Israel, Palestine, Jordan, Yemen, the Gulf States, and Saudi Arabia*. Oxford University Press 2004.
- LEIBOWITZ, Yeshayahu: *Accepting the Yoke of Heaven. Commentary on the Weekly Torah Portion*. Urim Publications N.Y.-Jerusalem 1990, 2002, 2006.
- LEVITT, Laura: *Jews and Feminism. The Ambivalent Search for Home*. Routledge, N.Y. 1997.
- LIVALDI-LAUNOVA, Lionella: *Lilit – setkání s bolestí. Astrologie Černé Luny*. Sagittarius 1999.
- LONG, Asphodel P.: *In a Chariot Drawn by Lions. The Search for the Female in Deity. (Exploding the Great Myth that God is male.)* The Women's Press Ltd. London 1992.
- MAREK, Vlastimil: *Nová doba porodní. Život před životem- Porod jako zázrak – První tři minuty a jak dál – Přirozený porod jako cesta ke společnosti bez násilí*. Eminent 2002.

- MARSMAN, Hennie J.: *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Brill. Leiden- Boston 2003.
- MYSSOVÁ, Caroline: *Anatomie duča. Sedm úrovní síly a léčení*. DharmaGaia Praha 2000.
- NORTHRUPOVÁ, Christiane: *Žena – tělo a duše. Cesta k tělesnému a duševnímu zdraví*. Columbus 2003.
- OPOČENSKÁ, Jana: *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Kalich Praha 1995.
- PARDES, Ilana: *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*. Harvard University Press 1992.
- PETTEY, Richard J.: *Asherah. Goddess of Israel*. American University Studies, Series VII. Theology and Religion, Vol 74. Peter Lang, N.Y.-Bern – Frankfurt am Main-Paris 1990.
- PLASKOW, Judith: *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*. HarperSan Francisco. A Division of HarperCollins Publishers. NY 1990.
- POKORNÝ, Petr: *Píseň o perle. Tajné texty starověkých gnostiků*. Vyšehrad 1998.
- POLLACK, Rachel: *The Body of the Goddess. Sacred Wisdom in Myth, Landscape and Culture*. Element Books Limited, Shaftesbury, Dorset, 1997.
- POPE, Alexandra: *The Wild Genie. The Healing Power of Menstruation*. Sally Milner Publishing, Australia 2001.
- QUALLS – CORBETTOVÁ, Nancy: *Posvátná prostitutka. Věčný aspekt ženství*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2004.
- ROAF, Michael: *Svět staré Mezopotámie a starověkého Blízkého Východu*. Knižní klub. Balios 1998.
- RUETHER, Rosemary, McLAUGHLIN, Eleanor, eds.: *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. Simon and Schuster, N.Y. 1979.
- RUSSELL, Letty M., ed.: *Feminist Interpretation of the Bible*. Westminster John Knox Press, Louisville, London, Leiden 1985.
- SADEK, Vladimír: *Židovská mystika v Praze. Myšlenky a duchovní hodnoty kabaly*. Společnost židovské kultury, Praha 1992.
- SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Fra 2003.
- SAFRAI, Channa: *Feminist Theology in a Jewish Context*, in: *Sources and Resources of Feminist Theologies*. Editors: Elisabeth Hartlieb, Charlotte Methuen. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research, 5. Matthias-Grunewald Verlag, Mainz/Germany 1997.
- SAWYER, Deborah F.: *Women and Religion in the First Christian Centuries*. Routledge, London and New York 1996.
- SCHNEID, Hayyim, ed.: *Family*. JPS Popular Judaica Library. Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1973.
- SCHOLEM, Gershom: *Kabala a její symbolika*. Volvox Globator, 1999.
- SCHOLEM, Gershom: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books, N.Y. 1988.
- SCHOTTROFF, Louise, SCHROER, Silvia, WACKER, Marie-Therese: *Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective*. Fortress Press, Minneapolis. Augsburg Press 1998.
- SHIFF, Melissa: *Proměna rituálu. Postmoderní židovská svatba. Reframing Ritual: Postmodern Jewish Wedding*. Výstava ŽM Praha, Španělská synagoga, 6.4.-4.6.2006. Katalog. Texty: Melissa Shiff, Michaela Hájková, Louis Kaplan. ŽM Praha 2006.
- SOREK, Susan: *Mothers of Israel: Why the Rabbis Adopted a Matrilineal Principle*. www.women-in-judaism.com (internetový časopis Women in Judaism, Vol 3, No 1, 2002)
- STARÝ, Rudolf: *Podobnosti. Astropsychologická hermeneutika*. Sagittarius 2005.
- STEHlíK, Ondřej: *Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Vyšehrad Praha 2003.

STONE, Merlin: *When God Was a Woman. The story of the most ancient of religions, the religion of the Goddess, and the role this ancient worship played in Judeo-Christian attitudes toward women.* A Harvest Book, Harcourt Brace and Company, San Diego, New York, London 1976.

STRAND WINSLOW, Karen: *Ethnicity, Exogamy, and Zipporah.* www.women-in-judaism.com (internetový časopis Women in Judaism, Vol 4, No 1, 2006)

STRUPPE, Ursula, KIRCHSCHLAGER, Walter: *Jak porozumět Bibli. Úvod do Starého a Nového Zákona.* Vyšehrad 2000.

SOLVANG, Elna K.: *A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David.* Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 349. Sheffield Academic Press 2003.

ŠEDINOVÁ, Jiřina: *Židovské ženy v Praze v 16.-18.století.* Documenta Pragensia XIII (1996)

TRAUGOTT, Hannelore: *Lilit. Temná žena v našem nitru.* Eugenika Bratislava 2003.

TRIBLE, Phyllis: *God and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology.* Fortress Press, Philadelphia, 1978...-1989.

TYLDESLEY, Joyce: *Dcery bohyně Isis.* Domino Ostrava 1999.

WINEMAN, Arje: *Mystické příběhy Zoharu.* Volvox Globator 1999.

YAZBECK HADDAD, Yvonne, BANKS FINDLY, Ellison (eds): *Women, Religion, and Social Change.* State University of N.Y.Press, Albany, 1985.

YOUNG, Serinity: *An Anthology of Sacred Texts by and about Women.* Pandora Press 1993.

YOUNG-EISENDRATH, Polly: *Ženy a touha.* Knižní klub 2001.

ZLOTNICK, Helena: *Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity.* Penn, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002.

INTERNETOVÉ STRÁNKY:

www.women-in-judaism.com

www.mogen.org (překlad komentářů Rašiho k Ester 1-2 do českého jazyka, autorem Jicchaq Seifert).

www.ccat.sas.upenn.edu/~humn/Topics/Lilith (překlady a studie na téma Lilit)

www.bohyne.com (ženská spiritualita Bohyně)

www.ritualwell.org/resources/links/general/linkitem.2005-0 (judaismus, jeho způsob života, zákony, zvyky a rituály, interpretované a přetvářené současnými židovskými ženami)

www.lilithinstitute.com

www.amazon.com

www.pinn.net

ABSTRAKT DISERTAČNÍ PRÁCE

V **úvodu** (str. 7-8) formulujeme cíle práce:

- informovat o procesu přeměny uvnitř judaismu, konkrétně přeměny interpretace ženy a ženského prvku v zásadním dokumentu judaismu – Tanachu,
- poukázat na začlenění této přeměny do širšího procesu transformace ženského prvku v universálním Vědomí a následně ve vědě (feministická teologie a biblistika) a v reálném každodenním životě dnešních lidí,
- a zároveň k této přeměně přispět.

V **části I. „Metodologie“** (str. 9-28) se stručně zabýváme feministickou metodologií, tj. přístupem feministických vědkyň, biblistek, historiček, literárních teoretiček, atd., k textu hebrejské Bible (Tanachu), jejich východisky, předpoklady a kritikou. Rabínské metodologii se nevěnujeme, neboť jsme tak činili v práci diplomové. Zabýváme se zde definicí termínu „patriarchát“, neboť tento termín budeme v práci často používat. V kapitole „Židovský feminismus“ (str. 20-24) na příkladu dvou významných židovských feministických vědkyň Judith Plaskow a Blu Greenberg charakterizujeme různý přístup usilující o změnu judaismu, jeho učení a náboženského práva. Na závěr části I. formulujeme vlastní „badatelská hlediska“ (termín Ann Belford Ulanov) a uvádíme technické poznámky.

Část II. „Interpretace biblických postav a příběhů“ (str. 29-268) je stěžejní částí práce. V jednadvaceti kapitolách se postupně seznamujeme s ženskými biblickými postavami a sledujeme interpretaci jejich osudů v tradičních rabínských komentářích (midraš „*Berešit Rabba*“, rabi Šlomo Jicchak – tj. 11./12.st.Francie, středověká kompilace midrašů „*Ceena ureena*“ rabi Jicchaka Aškenaziho, moderní kompilace komentářů vydávané brooklynskými ortodoxními Židy v nakladatelství „*Mesorah Publications*“) a v moderních feministických komentářích autorek různého náboženského a duchovního zázemí (judaismus, křesťanství, spiritualita Bohyně, nadkonfesijní akademický přístup). Cílem srovnání je zachytit změnu, ke které dochází, když do procesu interpretace normotvorných náboženských textů odrážejících patriarchální sociální skutečnost vstupují ženy jako interpretky (což, jak známo, jim náboženství judaismu i křesťanství neumožňovala po dva tisíce let). Tématem kapitol jsou tyto bibl.postavy a knihy: Adam a Lilit – *Chawa Rišona*, Adam a Eva, Pramatky: Sára, Rebeka, Ráchel a Lea, Dina, Tamar – Judova snacha, Mojžíšovy ženy: porodní báby, matka, sestra a egyptská princezna, Cipora, Mirjam, Kozbi, Dcery Selofchadovy, Rachab, Debora a Jáel, Jiftáchova dcera, Chana, Davidovy ženy: Abigajil, Míchal a Batšeba, Tamar – Davidova dcera, Rút, Ester, Píseň písní, Přísloví, Proroci.

V **části III. „Ženské Božství v Bibli a dnes“** (str. 269-293) se věnujeme sílícímu pohybu znovuzrození ženského Božství, jak se projevuje (nejen) ve feministické teologii a biblistice, především pod vlivem archeologie, etnologie, mytologie a jiných vědeckých oborů. Stále více biblistů poukazuje na biblické zprávy o uctívání bohyně Ašery jako družky boha JHWH, o uctívání „královny nebes“ či Aštoret, na zprávy o rovnoprávném zapojení žen do náboženského života. Vznikají teorie historické, náboženské, kulturní a sociální změny, které si všímají přenosu důrazu ze ženského na mužské Božství v patriarchálních společnostech a jeho dopadu na každodenní život a sociální postavení žen. Mnohé feministické kritičky upozorňují na skutečnost, že žena je svými životními zkušenostmi (menstruace, těhotenství, porod, kojení, specifické prožívání sexuality) bytostí pevně zakořeněnou ve své tělesnosti. Jestliže je tato tělesnost znevažována a hodnocena jako negativní, dochází k rozbití ženského duchovního vědomí, ke sníženému sebehodnocení, sebevnímání a sebepochopení žen. V současné době dochází ke znovuzrození ženského principu Božství, k léčení ran, jež ženám patriarchát uštědřil, ke změně přístupu k hodnotám považovaným za „mužské“ a „ženské“. V judaismu je odrazem této snahy vyzdvižení konceptu Šechíny – podle kabaly ženské složky Boha, a včleňování tohoto konceptu do stávající liturgie i nově vznikajících rituálů.

ABSTRACT

In the **Introduction** (pgs.7-8) the following aims of the work are formulated:

- to inform about the process of the change inside Judaism, especially the changing interpretation of woman and female element in the essential document of Judaism – Tanach,
- to refer to involving this change into the wider process of the female element transformation in the universal Conscience and consequently in the science (feminist theology, Bible Studies) and real everyday life of contemporary people,
- and to contribute to that change at the same time.

Part I. Methodology (pgs. 9-28) briefly deals with the feministic methodology, i.e. approach of feminist scientists, biblists, historians, literary theorists to the text of the Hebrew Bible (Tanach), their conclusions, premises and criticism. Rabbinical methodology is not dealt here, because this has been done in the diploma work. We are dealing with the definition of the term *patriarchy* as it will be often used in this thesis. The chapter **The Jewish Feminism** (pgs. 20-24) characterizes different attitude seeking the change of Judaism, its doctrine and religious law, based on the example of two important Jewish feminist scientists, Judith Plaskow and Blu Greenberg. **The Part I** ends with formulating our own *research views* (Ann Belford Ulanov's term) and giving several technical notes. **Part II. The Biblical Characters And Stories Interpretation** (pgs. 29-268) is the main part of the work. In twenty-one chapters we successively acquaint with the female Biblical characters and follow their fate interpretation in the traditional rabbinical comments (midrash *Bereshit Rabba*, rabbi Shlomo Yizhak – i.e. 11th/12th century France, a medieval midrash compilation *Ceena u-reena* from rabbi Yizhak Ashkenazy, a modern comments compilation published by the Brroklyn orthodox Jews in the *Mesorah Publications* publishing house) and in the modern feministic comments coming from authors of different religious and spiritual background (Judaism, Christianity, Goddess spirituality, over-denominational academic approach). This comparison aims to catch the change which appears, when women as interpreters enter the process of interpreting the standard-making religious texts which reflex the patriarchal social reality (which the religions of Judaism and Christianity did not enable them for two thousand years). The topics of the chapters are the following Biblical characters and books: Adam and Lilith, Adam and Eve, Matriarchs: Sarah, Rebecca, Rachel and Lea, Dina, Tamar – Judah's daughter-in-law, Moses' women: midwives, mother, sister and Egyptian princess, Cipora, Miriam, Kozbi, Selofchad's daughters, Rachab, Deborah and Jael, Jiftah's daughter, Chana, David's wives: Abigail, Michal and Bathsheva, Tamar – David's daughter, Ruth, Esther, Song of Songs, Proverbs, the Prophets. **Part III Female Divinity in the Bible and Today** (pgs. 269-293) describes strenghtening movement of the female Goddess rebirth, as it displays (not only) in the feminist theology and the Bible Studies, esp. under the influence of archaeology, ethnology, mythology and other scientific branches. More and more biblists point out the biblical reports about worshipping the Ashera goddess as a companion of the god JHWH, about worshipping the Queen of Heaven or Ashtoret, reports about women's equal involving in religious life. There are historical theories, religious, cultural and social changes which notice the emphasis movement from female to male divinity and its impact on everyday life and social position of women. Many feminist critics warn about the fact, that women's life experience (menstruation, pregnancy, delivery, nursing, specific enjoyment of sexuality) make her a being strongly rooted in her corporality. And if this corporality is devaluated and regarded as negative, it breaks the female spiritual conscience and decreases the self-evaluation, self-perception and self-understanding of women. Nowadays, the female principle of Divinity is being reborn, the women's wounds caused by patriarchy are being healed and the attitude to male and female values is changing. In Judaism, this effort results in highlighting the kabbalistic conception of Shekhina, female part of God, and incorporating this conception into current liturgy and newly-emerging rituals.