Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky

Filologie – Teorie a dějiny literatur zemí Asie a Afriky

Disertační práce, svazek I.

Mgr. Jindřiška Kracíková

Cyklus vyprávění o Jóséfovi v židovské tradici
Genesis 37 – 50

The Cycle of Stories on Josef in the Jewish Tradition
Genesis 37 - 50

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Jaroslav Oliverius, CSc.

2010

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

Abstrakt

Disertační práce *Cyklus vyprávění o Jóséfovi v židovské tradici, Genesis 37 – 50* se zabývá středověkými rabínskými komentáři 11. až 18. století. Práce je koncipována od obecného úvodu, pojednávajícího interpretační metody a školy, jejich vliv a význam pro další vývoj biblického komentáře, přes studium exegetické práce vybraných významných rabínských autorit (Raši, Rašbam, Avraham ibn Ezra, Ramban, Jicchaq Avravanel, Ovadja Sforno a Chajim ben Atar), k problematice překladu a interpretace biblického textu, v níž jsou navzájem porovnávány rabínské názory k obtížným pasážím textu s českými překlady, vycházejícími z hebrejštiny.

Studovanou částí biblického podání jsou kapitoly 37 – 50 knihy Genesis, obsahujících novelu o Jóséfovi, která představuje ucelený příběh s několika dějovými liniemi. Příběh, zabírající téměř třetinu knihy Genesis, je mnohovrstevnatý, ucelený a výjimečný z hlediska kompozice, obsahu, koloritu i poselství.

Součástí této práce je příloha s autorským překladem z jazyka originálu jak studované části biblického textu, tak komentářů představitelů severofrancouzské školy Raši a Rašbama, vycházejících z metody *pšat* a *draš* a obsahujících gramatické a filologické poznámky, a starofrancouzské glosy.

Cílem práce bylo vytvořit úvod do rabínského komentáře k Bibli a na základě studia rabínských komentářů doložit práci židovských učenců, metody jejich výkladu, rozmanitost názorů, vzájemný vztah a diskuzi překonávající staletí. Pomocí ukázek rabínských interpretací upozornit na sílu tradice, vedoucí k omezení svobody chápání při - z hlediska judaismu - kontroverzních tématech, a zároveň její pronikání až jádru biblického sdělení. Rozvinout některé motivy příběhu, které nebyly pojednány v diplomové práci *Cyklus vyprávění o Jóséfovi, Gn 37; 39 – 48; 50, ÚBVA FFUK 2002*, jejíž dílčí téma – židovskou tradici – rozvádí a prohlubuje tato práce.

Abstract

This thesis, *The Cycle of Stories on Joseph in the Jewish Tradition; Genesis 37–50*, deals with mediaeval rabbinic commentaries dating back to the 11th to 18th century. The thesis has a general introductory chapter which describes the interpretation methods and schools, their influence and significance for further development of the biblical commentary, followed by studies in exegetic works by selected important rabbinic authorities, such as Rashi, Rashbam, Abraham ibn Ezra, Ramban, Isaac Abravanel, Obadia Sforno and Hayim ben Atar. The final part of the thesis deals with the translation and interpretation of the biblical text, comparing some rabbinic opinions on difficult passages in the text with the Czech translations which are based on the Hebrew language.

The passage which is the subject of the studies consists of chapters 37–50 in the book of Genesis, which contains the novel on Joseph, a complete story with several storylines. The story, which covers nearly one third of the book of Genesis, is multilayered, complete and exceptional in terms of its composition, contents, semblance and message.

This thesis also includes an appendix containing the author's translation from the original language, both of the studied passages of the biblical text and of the commentaries of representatives of the North French school, Rashi and Rashbam, based on the *peshat* and *derash* methods and containing grammatical and philological notes and comments in Old French.

This thesis is aimed at providing an introduction to the rabbinic commentary to the Bible and, based on studies of rabbinic commentaries, at supporting the work of the Jewish scholars, their interpretation methods, diversity of opinions, mutual relations and the discussion which spans centuries. By using examples of rabbinic interpretations, the thesis seeks to emphasise the power of tradition which leads to the restriction on the freedom of understanding as regards topics which are controversial from the viewpoint of Judaism, and also the encroachment of the tradition onto the very substance of the biblical message. It also develops some of the motifs of the story which were not included in the dissertation entitled *The Cycle of Stories on Joseph; Gn 37, 39–48, 50; UBVA FFUK 2002*, while the Jewish tradition as a subtopic of the dissertation is developed in this thesis.

OBSAH

PŘEDMLUVA 1

ÚVOD 3

PŘEPIS HEBREJSKÝCH JMEN 5

ZKRATKY BIBLICKÝCH KNIH 7

1. NÁSTIN RABÍNSKÝCH KOMENTÁŘŮ K TANACHU 8

1. 1 Počátky biblického komentáře 8

1. 2 Vliv babylonských učenců a palestinských masoretů na diasporu 11

1. 3 Severoafrické centrum 12

1. 4 Španělské centrum 13

1. 5 Severofrancouzské centrum 15

1. 6 Pozdější komentáře 18

2. AUTOŘI VYBRANÝCH KOMENTÁŘŮ 21

2. 1. 1 Severní Francie 11. a 12. století 21

2. 1. 2 Raši 23

2. 1. 3 Rašiho komentář k jóséfovskému cyklu 26

2. 1. 4 Rašbam 28

2. 1. 5 Rašbamův komentář k jóséfovskému cyklu 28

2. 2. 1 Španělsko 12. a 13. století 33

2. 2. 2 Avraham ibn Ezra 35

2. 2. 3 Ibn Ezrův komentář k jóséfovskému cyklu 37

2. 2. 3 Ramban 41

2. 2. 4 Rambanův komentář k jóséfovskému cyklu 44

2. 3. 1 Španělsko 15. století 51

2. 3. 2 Jicchaq Avravanel 53

2. 3. 3 Avravanelův komentář k jóséfovskému cyklu 54

2. 4. 1 Renesanční Itálie 62

2. 4. 2 Ovadja Sforno 65

2. 4. 3 Sfornův komentář k jóséfovskému cyklu 66

2. 5. 1 Maroko do poloviny 18. století 67

2. 5. 2 Chajim ben Atar 70

2. 5. 3 Ben Atarův komentář k jóséfovskému cyklu 72

3. PROBLEMATIKA PŘEKLADU BIBLICKÉHO TEXTU 76
3. 1. 1 Kapitola 37 77
3. 1. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 37
Rodinné vztahy 84
3. 2. 1 Kapitola 38 88
3. 2. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 38
Význam kapitoly 38 v rámci vyprávění o Jóséfovi 92
3. 3. 1 Kapitola 39 94
3. 3. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 39
Támár, Pótífarova žena, Pótífar 95
3. 4. 1 Kapitola 40 98
3. 4. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 40
Jóséfův dotaz po důvodu ztrápenosti dvořanů 101
3. 5. 1 Kapitola 41 102
3. 5. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 41
Avravanelovy poznatky k cyklu vyprávění o Jóséfovi 108
3. 6. 1 Kapitola 42 109
3. 6. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 42
Obvinění bratrů ze špionáže 111
3. 7. 1 Kapitola 43 113
3. 7. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 43
Ja^{ca}qóvova neochota pustit Binjámina do Egypta 114
3. 8. 1 Kapitola 44 115
3. 8. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 44
Tón J^{e}húdovy řeči 116
3. 9. 1 Kapitola 45 118
3. 9. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 45
Jóséfův pláč 120
3. 10.1 Kapitola 46 122
3. 10. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 46
Ja^{ca}qóv a sestup do Egypta 124
3. 11.1 Kapitola 47 125
3. 11. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 47
Rodina před faraónem 128

3. 12. 1 Kapitola 48 129
3. 12. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 48
Požehnání Jóséfa a jeho synů 132
3. 13. 1 Kapitola 49 134
3. 13. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 49
Koncepce výroků o kmenech 148
3. 14. 1 Kapitola 50 151
3. 14. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 50
Egyptský kolorit v cyklu vyprávění o Jóséfovi 152
4. ZÁVĚR 155
Resumé/Summary 164
Použitá literatura 167

PŘÍLOHA, sv. II.:
PŘEKLAD BIBLICKÉHO TEXTU S KOMENTÁŘI RAŠIHO A RAŠBAMA, GN 37 - 50
Kapitola 37 I
Kapitola 38 XIV
Kapitola 39 XXI
Kapitola 40 XXV
Kapitola 41 XXX
Kapitola 42 XLIV
Kapitola 43 LI
Kapitola 44 LVIII
Kapitola 45 LXIV
Kapitola 46 LXX
Kapitola 47 LXVI
Kapitola 48 LXXXIII
Kapitola 49 XCI
Kapitola 50 CXII

APENDIX
Starofrancouzské glosy CXVII
1. Starofrancouzské glosy v Raši ho komentáři ke Gn 37 – 50 CXVII
2. Starofrancouzské glosy v Rašbamově komentáři ke Gn 37 – 50 CXIX

Předmluva

Téma této práce prohlubuje dílčí téma mé diplomové práce *Cyklus vyprávění o Jóséfovi, Genesis 37; 39 – 48; 50*, 2002, která se zabývá výkladem biblických textů podle moderních biblistických metod a tradičních rabínských zásad interpretace, která používá v zásadě pět způsobů exegeze: *pšat* (jednoduchý výklad, doslovný), *draš* (opírá se o midraš nebo se jedná o homiletický výklad), *remez* (filosofický výklad), *sod* (mystický výklad) a filologicko lingvistický výklad. Jak v moderním, tak tradičním přístupu k textu nacházíme společné znaky v hledání významu slova podle jeho použití i na jiném místě Tanachu a závěr, že vše se děje podle moudrého vedení Prozřetelnosti.

Diplomová práce víceméně jen naznačuje způsoby, kterými je možné postupovat při výkladu biblických textů. Zodpověděla na počátku položené otázky, a tím vytvořila prostor pro otázky nové: Jaký je charakter a jazyk jednotlivých rabínských komentářů k Bibli? Čím se od sebe liší? Jak se tento charakter měnil v průběhu staletí?

Záměrem disertační práce je proto orientace převážně na židovskou tradici a její pojetí, rozvinutí a prohloubení těch myšlenek, kterých se diplomová práce jen dotkla. Do zorného úhlu se tentokrát dostává jednotlivý komentář, způsob výkladu a jeho srovnání s myšlenkami ostatních komentátorů v problematických partiích textu s přihlédnutím k českým překladům vycházejícím z hebrejského originálu, opět, stejně jako v práci diplomové, na pozadí jóséfovského cyklu (Gn 37 – 50).

Midrašům, z nichž rabínská tradice obvykle hojně čerpá nebo je kritizuje, zde nebude věnována zvláštní pozornost. Samy o sobě totiž představují velmi široké téma a zasluhují si, aby byly studovány nanejvýš pečlivě, každý z nich totiž představuje autonomní text, u nějž je nutné *zkoumat, jakým způsobem se vztahuje k biblickému textu, jaké teze sděluje a jaké literární formy preferuje*.[1] Samostatně nebude pojednán ani targum (aramejský překlad

[1] Sládek, str. 154

Bible), který v podstatě také představuje specifický komentář. Obojí zde bude zastoupeno jen v té podobě, v jaké byly použity v rabínských výkladech.

Další téma, které se tu otevírá a jež je zanecháno ve svém zárodku, je mystika a její výklad (např. Jóséfova spjatost se sefirou Jesod, její symbolika a význam, mystický význam Ja^{ca}qóvova požehnání synů a podob.). Téma, jež by bylo lze dále rozvíjet, je Jóséf a jeho význam v chasidismu (např. Jóséf jako nositel přízviska ha-ṣaddiq).

Cílem práce je tedy hlubší poznání rabínských komentářů, jejich pochopení a osvojení si práce s nimi, proniknutí do rabínského jazyka, metodiky a především snaha o kritiku překladu biblického textu, který je na mnoha místech nejednoznačný, jak dokazují nejen české překlady Bible, ale i vlastní rabínské komentáře.

Úvod

Jóséfovský cyklus představuje bezpochyby jedno z nejkrásnějších a nejdramatičtějších vyprávění Starého Zákona. Odehrává se ve dvanácti kapitolách knihy Genesis (kap. 37; 39 – 48; 50), přičemž je přerušen příběhem J^{e}húdy a Támár[1] (kap. 38) a Ja^{ca}qóvovým požehnáním[2] (kap. 49), a zahrnuje v sobě období devadesáti tří let - od Jóséfových sedmnácti let (Gn 37, 2) do Jóséfovy smrti ve sto deseti letech (Gn 50, 26).

Dějišti vyprávění o Jóséfovi jsou země K^{e}na^{c}an (kap. 37; 38; 42, 1-3, 29 – 38; 43, 1 – 14; 45, 25nn – 46, 5) a Egypt (39 – 41; 42, 5 – 25; 43, 15nn – 45, 24; 46, 6nn - 50). Dobu či snad jméno vládnoucího faraóna biblický příběh neudává.

Příběh vypráví o Ja^{ca}qóvovu synu Jóséfovi, který byl svým otcem tak milován a upřednostňován, že se stal terčem nenávisti svých bratrů. Tuto nenávist podpořily Jóséfovy sny, v nichž se mu celá rodina kořila jako vládci. Bratři proto neváhali, využili příležitosti jak se Jóséfa zbavit, a umožnili jeho prodej jako otroka do Egypta. Jóséf si vedl i v této neblahé pozici dobře až do doby, kdy neuposlechl rozkaz manželky svého pána a dostal se kvůli jejímu falešnému obvinění do vězení. Tam se po nějakém čase setkal s provinilými faraónovými dvořany, jimž vyložil sny, které se uskutečnily podle jeho slova. Nicméně Jóséf zůstal i nadále ve vězení. Teprve když se samotnému faraónovi zdály sny, které nikdo neuměl uspokojivě vyložit, opustil Jóséf vězení, prokázal svůj vykladačský um a stal se egyptským vicekrálem. Poté, co na celou zemi dopadl hladomor, který Jóséf na základě faraónových snů předvídal, setkal se opět se svými bratry, kteří přišli do Egypta nakupovat obilí. Jóséf je poznal, avšak sám zůstal nepoznán. Než jim odhalil svou identitu a pozval je a celý Ja^{ca}qóvův dům do Egypta, podrobil je několika zkouškám. V Egyptě pak synové Jišrá'éle dostali

[1] Příběh J^{e}húdy a Támár má podle židovské tradice na tomto místě své hluboké opodstatnění. Raši se v komentáři k Gn 38, 1 ptá: *Proč je toto vyprávění umístěno sem a přerušuje tak příběh Jóséfův? Abychom se dozvěděli, že bratři snižovali /J^{e}húdovu/ hrdost, protože viděli utrpení svého otce. Řekli mu: „To tys řekl, abychom jej prodali. Kdybys nám řekl, abychom ho odvedli domů, poslechli bychom tě.“*

[2] Ja^{ca}qóvovo požehnání je poetická skladba, která se týká všech izraelských kmenů a uzavírá příběh Ja^{ca}qóva, který v závěru kapitoly umírá.

nejlepší část země a dařilo se jim dobře, dokud byla vládnoucímu faraónovi známá zvěst o Jóséfovi.

*

Na příběhu Ja[ca]qóvova syna Jóséfa bych v následující práci ráda: 1) ukázala styl výkladu a metody vybraných rabínů[3], kteří dle mého názoru představují vrcholy exegetického umění svých dob - z toho důvodu celé práci předchází i *Nástin rabínských komentářů k Tanachu*-, 2) zabývala se problematikou překladu biblického textu. Na základě jóséfovského cyklu bych chtěla upozornit na nejednoznačnost při interpretaci některých pasáží a slov, a předestřela možnosti překladu, vyplývající z pěti českých překladů[4] (včetně mého, který je součástí práce) a z vybraných rabínských komentářů. Toto srovnání pokládám za důležité jednak proto, že ukazuje, že neexistuje na slovo vzatý překlad, proti němuž by nebylo lze vznést námitky, a jednak proto, že ani rabínská tradice nenabízí jeden výklad. Tato rozmanitost je pozoruhodná a obohacující, neboť svou variabilitou chápání upozorňuje na možnou škálu nejrůznějších aspektů příběhu.

[3] Raši (11. st.) a Rašbam (12. st.) jsou významnými představiteli severofrancouzské školy, Avraham ibn Ezra (12. st.) a Ramban (13. st.) španělské školy, mezi renesančními mysliteli vynikli Jicchaq Avravanel a rabi Ovadja Sforno (15. – 16. st.) a z pozdějších komentářů byl zvolen komentář *Or ha-Chajim* Chajima ben Atara (18. st.).

[4] *Bible, Ekumenický překlad,* Praha 1985; *Biblí svatá aneb Všecka svatá Písma Starého i Nového Zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613,* Londýn 1967; *Chamiša chumše Tora, Zichron Moše, Pět knih Mojžíšových,* překlad: Hirsch, Isidor (kap.1.-36.), Sicher, Gustav (kap. 37.-50.), Praha 1932, 2. vydání New York 1985; *Starý Zákon, Překlad s výkladem, I – Genesis,* Praha 1968

Přepis hebrejských jmen

Abeceda: transkripce v biblické hebrejštině/moderní přepis

álæf/alef - ’, na začátku slov a tam, kde slouží jako mater lectionis, není přepisováno

bét/bet - b, ve spirantní výslovnosti: v

gímæl/gimel - g

dálæt/dalet - d

hé/he - h, na konci slova, kde slouží jako mater lectionis, není přepisováno

wáw/waw - w

zájin/zajin - z

ḥét/chet - ḥ/ch

ṭét/tet - ṭ/t

jód/jod - j

kaf - k, ve spirantní výslovnosti: ch

lámæd/lamed - l

mém/mem - m

nún/nun - n

sámæch/samech- s

ᶜajin/ajin - ᶜ

pé/pe - p, ve spirantní výslovnosti: f

ṣádé/cade - ṣ/c

qóf/qof - q

réš/reš - r

śín/sin - ś/s

šín/šin - š

táw/taw	-	t			

Samohlásky

pataḥ/patach	-	a	ḥáṭéf patah/chatef patach	-	^{a}
qámæṣ/qamec	-	á	ḥáṭéf qámes/chatef qameç	-	^{o}
			qámæṣ ḥáṭúf/qamec chatuf	-	o
ḥólæm/cholem	-	ó			
šúræq/šureq	-	ú			
qibbús/qubuç	-	u *v zavřené slabice, v otevřené:*	ú		
s^{e}gól/segol	-	æ	ḥáṭef s^{e}gól/chatef segol	-	^{æ}
ṣéré/cere	-	é			
š^{e}wá hlasné/šwa	-	^{e}			
ḥíræq/chiriq	-	i *v zavřené slabice, v otevřené:*	í		

Dvojhlásky

-	aj
-	íw
-	áw
-	éw

Poznámka k přepisu biblických jmen a ostatních slov hebrejského původu

Přepis je sjednocen podle výše uvedených pravidel (vyjma doslovných citací z jiných českých překladů Bible). Transkripce jmen rabínů, rabínských spisů, náboženských pojmů i gramatického názvosloví a podob. se řídí podle nejjednoduššího fonetického přepisu dle výslovnosti v moderní hebrejštině. Biblické citace v rabínských komentářích, pokud to umožňuje kontext, jsou převzaty z Bible, Ekumenický překlad, Praha 1985.

Zkratky biblických knih

Gn	–	Genesis
Ex	–	Exodus
Lv	–	Leviticus
Nu	–	Numeri
Dt	–	Deuteronomium
Joz	–	Jozue
Sd	–	Soudců
Rt	–	Rút
1S	–	První Samuelova
2S	–	Druhá Samuelova
1Kr	–	První Královská
2Kr	–	Druhá Královská
1Pa	–	První Paralipomenon
2Pa	–	Druhá Paralipomenon
Ezr	–	Ezdráš
Ž	–	Žalmy
Př	–	Přísloví
Kaz	–	Kazatel
Pí	–	Píseň písní
Iz	–	Izajáš
Jer	–	Jeremiáš
Ez	–	Ezechiel
Da	–	Daniel
Pl	–	Pláč

1. Nástin rabínských komentářů k Tanachu

Tato kapitola podává stručný přehled biblických komentářů od 9. století do období haskaly, které můžeme považovat za konec židovského středověku. Mou snahou je nalézt odpovědi na tyto otázky: Kam spadají počátky biblického komentáře? Kdy vzniká první biblický komentář v dnešním slova smyslu a kdo jej sepsal? Na koho měl vliv? Kdo ovlivňoval španělské a kdo severofrancouzské centrum? Kdy dosahuje zájem o biblický komentář svého vrcholu? Kdo jsou hlavní představitelé biblického komentáře? Jaké metody přístupu používali? Kdy ustupuje biblický komentář do pozadí? Jaká je potom situace v oblasti biblického bádání? Vznikají pak ještě originální komentáře?

Odpovědi na tyto otázky mají význam pro následující práci, v níž bych chtěla některé významné rabínské komentáře představit na základě jóséfovského cyklu.

1.1 Počátky biblického komentáře

Počátky biblické exegeze můžeme v jistém smyslu najít již v samotné Bibli. Knihy Paralipomenon v podstatě představují komentář k Druhé Samuelově a Knihám Královským, přičemž je přesahují a vytvářejí plynulý přechod ke Knihám Ezdráš a Nehemiáš, ve kterých nalézáme nejstarší zmínku o interpretaci biblických textů[1]. Praví se v ní, že Ezdráš bádal v Hospodinově zákoně, jednal podle něho a vyučoval v Izraeli nařízením a právům, a že lévité četli z knihy Božího zákona po oddílech a vykládali smysl, aby lid rozuměl tomu, co četli.

Pokračující proces interpretace můžeme sledovat v knize Ježíše Siracha (např. 39, 1-3; 44 - 50), Moudrosti (Mdr 10 – 19) či také v Septuagintě (dále v díle Filóna Alexandrijského nebo Josepha Flavia). Ostřejších obrysů nabývá tento proces v období zugot, kdy farizeové v boji proti saduceům usilovali o prokázání oprávněnosti ústního zákona pomocí interpretace. V traktátu Pesachim 70b se o čtvrtém páru Šemajovi a Avtaljonovi praví, že byli velkými

[1] Ezd 7, 10; Neh 8, 8

učenci a velkými vykladači, o Hilelovi (z posledního pátého páru) je řečeno, že stanovil 7 midot (tj. hermeneutických pravidel). Později se hermeneutická pravidla rozšířila na 13 midot rabi Jišmaele, pak na 32 midot rabi Eliezera ben Joseho ha-Gliliho. Tato pravidla se zaměřují jednak na to, jak vykládat halachu, a jednak na to, jak zacházet s agadou. Zahrnují i objasňující výklad, vysvětlující výrazy a pojmy v biblickém textu, říkají, jak se mají vykládat spojky, kdy maskulinum obsahuje femininum a kdy ne (viz Baba kama 15a), a zabývají se gramatickými a syntaktickými konstrukcemi.

Za jeden z prvních komentářů můžeme považovat práci masoretů[2], kteří určili, jak biblický text číst, a tudíž jak mu rozumět. Až na malé výjimky byla tato práce bezvýhradně přijímána.

Z přibližně stejné doby (tzn. druhá etapa masoretského období), pochází též targumy (aramejské překlady hebrejské bible), které mají občas interpretační charakter; navazují na tradici, o níž jsme mluvili v souvislosti s činností Ezdráše a Nehemijáše. Nejznámějším překladem je *Targum Onqelos* k Tóře, který je tradičně připisován proselytu Onqelovi ze 2. století n.l. Druhým, též velmi ceněným targumem, je *Targum Jonatan* či *Targum Jerušalmi* ze 7. – 8. století n.l., jehož autorem byl Jonatan ben Uziel. O významu těchto targumů svědčí nejen to, že jsou tištěny v talmudských biblích opatřených tradičními komentáři (*Miqraot gdolot*), ale i skutečnost, že mezi zbožnými a učenými židy je dávným zvykem číst týdenní sidru dvakrát v originále a jednou v překladu (Brachot 8a).

Do stejného období jako práce masoretů a targumy spadají také midraše. Slovo *midraš* nese několik významů[3]. V této práci se však pod tímto označením odkazuje na sbírky specifického rabínského výkladu vztahujícího se ke kanonickému textu, jejž cituje nebo alespoň jasně naznačuje. Cílem této exegeze je odvozovat a vykládat význam skrytý

[2] Masoreti - tradenti čili strážci tradice. První etapa masoretského období spadá do doby krystalizace kánonu, tedy na přelom 5.-4. století př.n.l. a trvá až do 1. století n.l. Druhá etapa, kdy je potřeba najít způsob jednotného čtení, zaobírá celé první tisíciletí n. l. Textus receptus pochází z masoretské školy ben Ašerů (½ 8. – ½ 9. st. n.l.), jde o tzv. tiberiadský punktační systém.

[3] K literatuře a podrobnému výkladu o midraši viz Stemberger, G.: Talmud a Midraš, 1999

v biblickém textu. Využívá přitom jednak hermeneutická pravidla a jednak, v případě hagadické exegeze, určitý moment hry, jak říká Stemberger, a dodává: *Svým způsobem je však přesto silně tradiční, i když současně otevřená soudobým vlivům (např. apologetické a polemické potřebě).*[4]

Midraše můžeme dělit podle převažující látky, kterou obsahují, na: 1) midraše halacha (halachické midraše), zabývající se předpisy a detaily jejich dodržování, jak je lze vyvodit z biblických textů. Snaží se také o odstranění rozporů (např. mezi Dt 15, 12 a Ex, 21, 7) či uvedením biblického textu do souladu se stávající praxí. Mezi takové midraše patří *Mechilta* k Exodu, *Sifra* k Levitiku, *Sifre* k Numeri a další; 2) midraše agada (agadické midraše), které obsahují rozmanitý materiál výkladů a kázání. I. Heinemann[5] rozlišuje dva směry hagady: 1) kreativní dějepravu, která doplňuje biblické příběhy o rozmanité detaily, biblickým postavám přisuzuje znalost celé Bible a budoucnosti, odstraňuje rozpory a podob.; 2) kreativní filologii pracující s opakováním slov a vět, s redundantními výrazy nebo naopak s eliptickými verši, využívající notarikon, všímající si odlišností ve vokalizaci a psaní týchž slov atd. Patří sem např. *Midraš raba* k Pentateuchu, *Tanchuma* či také *Jelamdenu*, *Midraš Tehilim* k Žalmům a další.

Jiné dělení, které se nabízí, je podle doby vzniku (amoraitské nebo gaonské) midraše. Datování mnoha midrašů je však velmi problematické. Nepříliš užívané dělení midrašů představuje také jejich klasifikace z hlediska formy (exegetické a homiletické).

*

Zájem o biblický komentář jako takový propuká v gaonském období (7. - 11. st.) a v centru židovské literatury se drží až do období haskaly. Přelom na poli biblické exegeze tvoří práce súrského gaona Saadiji ben Josefa al-Fajjúmího (882-942). Tento významný učenec je krom

[4] Stemberger, str. 291
[5] Stemberger, str. 291

jiného autor arabského překladu Bible s komentářem známým pod jménem *Tafsír*[6] (Komentář). Každé knize předeslal úvod, v němž shrnul její obsah. Text se snažil překládat tak, aby byl srozumitelný i běžnému čtenáři, proto jej nepřekládal doslovně, občas nehleděl na syntax či parafrázoval celou kapitolu, eliminoval všechny antropomorfismy a překládal biblická jména kmenů, národů, zemí a měst, v čemž sledoval *Targum Jonatan*, jinak, zdá se, byl ovlivněn *Targumem Onqelos*. Saadija do komentáře také včleňuje své filosofické názory a polemiky proti karaitům. Jeho překlad s komentářem se bohužel nedochoval v úplnosti. Z komentářů je nám znám ten k Izajášovi, Žalmům, Příslovím, Jobovi, Danielovi a fragmenty k Exodu. Výsledkem Saadijových biblických studií (velkou pozornost věnoval také gramatice biblické hebrejštiny) bylo, že se biblický komentář přesunul ze sféry homiletické do sféry přímého a doslovného výkladu biblického textu, tím se Saadija stal zakladatelem metody *pšat* (tj. metody sledující prostý význam textu). Jeho vliv na následovníky a pozdější komentátory byl obrovský.

1.2 Vliv babylonských učenců a palestinských masoretů na diasporu

Zjednodušeně bychom mohli říci, že babylonské centrum ovlivňovalo Severní Afriku a Španělsko a palestinské centrum se svými putujícími učenci Jižní Francii, Severní Francii a Německo.

Společným jmenovatelem pro země pod vlivem babylonských akademií byla arabská nadvláda a s ní spojený kulturní rozkvět. Proto jsou komentáře vzniklé v této oblasti velmi bohaté na metody přístupu k biblickému textu. Využívají výsledků bádání na poli gramatiky, používají talmudská pravidla interpretace, pracují s rabínským midrašem, rozvíjejí soudobé filosofické myšlenky, případně se uchylují k alegorickému výkladu textu (či mysticismu), polemizují s jinověrci a snaží se vysvětlovat a objasňovat různá biblická slova a verše,

[6] Saadija narozdíl od jiných židovských učenců psal arabsky i v arabském písmu.

přičemž odkazují na další biblické pasáže nebo si pomáhají arabštinou. Samozřejmě ne každý komentátor využíval všech metod.

Oblasti pod vlivem palestinského centra, tedy země pod křesťanskou nadvládou, vydaly komentáře mnohem střídmější. V podstatě se ubírají směrem midrašisticko-agadické a lingvisticko-masoretské metody výkladu. Vzhledem k omezenému kontaktu se Španělskem nedocházelo k výraznému vzájemnému ovlivňování. V lingvistice zůstávali učenci pod vlivem prací Menachema ben Jaaqova ibn Saruqa a Dunaše ben Labrata, kteří psali hebrejsky, ale s arabsky psanými gramatikami se seznámili teprve, když se těmto gramatikám dostalo hebrejského překladu.

1.3 Severoafrické centrum

Významným centrem vzdělanosti, které leželo ve sféře vlivu babylonských učenců, byl Kajruván, město nacházející se v dnešním Tunisku. Mezi tamější významné učence patří egyptský rodák, lékař a filosof Jicchaq Jisraeli (845 – 940), který byl v kontaktu se Saadijou Gaonem, s nímž konzultoval různé filosofické a vědecké otázky. Je autorem rozsáhlého komentáře k prvním dvěma kapitolám knihy Genesis, v němž obsáhle pojímá stvoření z filosofického hlediska.

Než se vrátíme do Kajruvánu, zmiňme ještě Judu ibn Qurajše (2. pol. 9. století, Tahert v Alžírsku), který proslul jako gramatik a lexikograf. Ve svém slovníku vysvětloval řadu biblických pasáží, napsal též komentář ke knihám Paralipomenon.

Dalším kajruvánským učencem byl rabi Chananel ben Chušiel (cca 1000 – 1050/1). Byl především talmudistou, ale nezanedbával ani Bibli. Hebrejsky napsal komentář k Tóře, který se nám dochoval pouze v citacích pozdějších autorů. Tyto fragmenty ukazují, že se uchyloval k midraši a že polemizoval s karaity o rabínském kalendáři, který karaité odmítali. Při výkladu obtížných slov si pomáhal arabskými ekvivalenty.

Uveďme na tomto místě ještě jednoho významného talmudistu a Chananelova kolegu rabi Nissima ben Jaaqova ben Nissima ben Šahina (cca 960 – 1062). Také on napsal komentář k Tóře, který se dochoval jen v citacích pozdějších autorů.

Z výše řečeného je patrné, že přestože bylo severoafrické centrum významné, obzvláště jde-li o talmudská studia, nevznikl tu žádný komentář, který by obsáhl více knih biblického kánonu a pronikl do *Miqraot gdolot*.

1.4 Španělské centrum

Jiná situace panovala v muslimském Španělsku, kde gramatická studia dosáhla velkého rozkvětu (10. století) a měla blízko k biblickému komentáři. Mezi gramatiky vynikli zejména Menachem ben Jaaqov ibn Saruq, jeho kritik Dunaš ben Labrat a Menachemův žák Juda ibn Chajjúdž. Jejich práce se týkají především filologických a gramatických úvah, hojných na různá objasnění biblických veršů a slov. Obzvláště důležité jsou vývody Jony ibn Džanacha Abu al-Walída v *Kitáb al-Tanqíḥ*[7], v níž dokládá filologická a gramatická pravidla řadou biblických citací. Je pro něj typické, že se odchyloval od masoretského textu a dopouštěl se i nejrůznějších emendací, za což byl kritizován.

Pokračující vývoj hebrejské lingvistiky vyprodukoval filologický komentář, jehož nejvýznamnějšími představiteli jsou Moše ha-Kohen Gikatila a Juda Bal'am. Oba žili v 11. století. Dílo Mošeho ha-Kohena Gikatily se dochovalo jen v citacích jiných autorů (např. Avrahama ibn Ezry) a je z nich patrné, že svůj komentář, který pokrýval řadu biblických knihy, psal arabsky. Rozsáhlé fragmenty jeho exegetických spisů ukazují, že byl velmi originální, například předpovědi proroků vztahuje výhradně na jejich dobu a nikoliv na mesiášskou éru, zázraky se snažil vykládat racionálně a byl první, kdo připisoval autorství Izajáše od 40. kapitoly jinému proroku, než byl Izajáš. Jeho oponentem a současníkem byl

[7] V hebrejském ibn Tibonově překladu zní název knihy *Sefer ha-dikduk* (Kniha gramatiky).

Juda ibn Bal'am[8]. V mnohých ohledech byl ve svých výkladech střídmější. Biblický text analyzoval gramaticky a srovnával jej s arabštinou. Navázal tak na Saadiju a velmi ovlivnil Avrahama ibn Ezru.

Vedle těchto na gramatiku zaměřených komentářů vzniká v téže době – na přelomu 10. a 11. století - komentář k Žalmům, jehož části se dochovaly a který sleduje midrašistickou metodu výkladu. Autorem je Josef ibn Abitur. Jeho jazyk obsahuje dokonce i hebrejské novotvary.

Dvanácté století přináší tzv. syntetický komentář, který v sobě spojuje všechny nebo alespoň většinu do té doby známých přístupů[9]. Bezpochyby nejvýznamnějším představitelem této doby byl Avraham ibn Ezra (1089 – 1164). Hlavními znaky jeho komentáře jsou etymologická a gramatická vysvětlení. Cituje rané autority, jejichž hlediska buď přijímá, nebo ostře až sarkasticky napadá. K vykreslení smyslu biblických oddílů čerpá z vlastních pozorování života a ze zkušeností, které nabyl na cestách. Jen příležitostně sklouzává do debat o tématech, která jsou s textem spjata jen volně a občas moralizuje. Některé výklady odrážejí jeho metafysické názory, matematické teorie či víru v astrologii. Tajemnými narážkami zpochybňujícími víru, že Tóru, tak jak ji máme dnes, napsal Mojžíš, si vysloužil titul „otce biblického kriticismu". Jeho komentář je zahrnut do *Miqraot gdolot*.

Jiným významným komentátorem je David Kimchi (cca 1160 – cca1235). Jeho otec Josef Kimchi, též vynikající učenec, uprchl před almohadovskými persekucemi ze Španělska do Provence. Proto zmiňujeme Davida Kimchiho, jenž byl žákem svého bratra Mošeho, který se učil u otce, na tomto místě a nikoliv níže v poznámce 11. David Kimchi byl silně ovlivněn racionalismem Avrahama ibn Ezry a Moše ben Maimona. Jeho komentář ke knihám

[8] O Bal'amových vehementních polemikách se současníky a tedy i s Gikatilou se zmiňuje ve svém díle Moše ibn Ezra. Jeho vlastní práce *Širat Jisrael*, psaná jako průvodce kompozicí poezie, též bohatá na biblické citace, však stojí nad rámcem našeho tématu.

[9] Jde o metodu *pšat* (výklad prostého významu textu), *draš* (agadický a homiletický výklad), *remez* (filosofický výklad), *sod* (alegorický a mystický výklad textu) a filologická vysvětlení. Je nutné podotknout, že toto dělení ve zde uvedeném významu se vztahuje na středověké rabínské komentáře. Stemberger k metodě *pšat* uvádí, že v talmudickém období *neznamená jednoduše doslovný význam, nýbrž názor, posvěcený starobylou tradicí nebo učitelskou autoritou* (Stemberger, str. 287).

Paralipomenon, Genesis, Prorokům a Žalmům klade důraz na filologii a snižuje důležitost homiletických odboček. Narozdíl od svých předchůdců se spoléhá na rabínskou literaturu s tím, že rozlišuje *peruš* (interpretaci typu *pšat*) a *drašot* (homiletické výklady).

Posledním velkým španělským komentátorem Bible byl Moše ben Nachman (1194 – 1270). Tento myslitel známý též jako Moše Gerondi/Jerondi, Nachmanides, Nachmani, Bonasturg da Porta či Ramban, proslul nejen jako exeget, ale i jako filosof, kabalista, básník a lékař. Jeho komentář je rozsáhlý, a to jak v legislativních, tak v narativních pasážích. Často se uchyluje k agadickým a halachickým interpretacím talmudských a midrašistických učenců, obšírně je vykládá, kriticky analyzuje, rozvíjí jejich myšlenky a zkoumá kompatibilitu jejich vývodů s biblickým textem. V Nachmanidově komentáři se odrážejí jeho názory na Boha, Tóru, Izrael a svět. Říká, že biblická vyprávění nejsou jen pouhá zaznamenání minulosti, nýbrž jsou nositelem budoucnosti[10]. Velmi často cituje Rašiho a Avrahama ibn Ezru a přes veškerou úctu, kterou k nim chová, je schopný o jejich názorech polemizovat a kritizovat je. Jeho komentář je zahrnut do *Miqraot gdolot*.

1.5 Severofrancouzské centrum

Dalším významným centrem byla oblast Severní Francie a Porýní[11]. Počátky biblické exegeze v této oblasti, kde byl důraz kladen především na Talmud, lze jen stěží vystopovat. Zdá se

[10] Ramban byl přesvědčen, že Tóra obsahuje řadu skrytých významů, které se odhalí zasvěcenému, proto svůj mysticismus omezil na pouhé narážky, které zasvěcenému postačí k pochopení. Jeho mladší současník Bachja ben Ašer ben Chlava (13. st.), žák Šloma ben Avrahama Adreta, využíval mystického přístupu mnohem více, kabalistické učení cituje anonymně (někteří badatelé jej připisují Adretovi). Citace z jeho komentáře se objevují v *Ceena u-Reena*. Jiným mysticky laděným komentátorem byl Jaaqov ben Ašer (cca 1270 – 1340), který proslul jako talmudista, je autorem biblického komentáře, v němž se při výkladu uchyluje ke gematrii a notarikonu, přičemž od Nachmanidových kabalistických vysvětlení odhlíží, neboť jeho duch *nepronikl jejich tajemství* (Gn 49, 6). Tento komentář obsahuje nejlepší vysvětlení typu *pšat* dřívějších komentátorů jako byli: Saadija Gaon, Raši, Avraham ibn Ezra a David Kimchi. Komentář je zahrnut do standardních edic *Miqraot gdolot* pod názvem *Baal ha-turim.*

[11] Oblast provensálskou a německou zde nebudeme pojednávat samostatně. Mezi tamějšími učenci vynikli Menachem ha-Daršan z Narbonne a Eliezer ben Tubia z Mohuče, kteří psali midrašistické komentáře, jimiž ovlivnili Menachema ben Šloma z Říma (12. st.), autora komentáře *Sechel tov* (dochoval se jen od Gn 15, 15 k Ex 19). Význačným představitelem byl také rabi Levi ben Geršom z Provence (1288-1344), jehož komentář (napsal jej k celé Bibli vyjma Zadních Proroků) usiluje o zjištění spekulativních pravd, principů etiky a snaží se

však, že byla napojena na palestinské centrum, které zde implantovalo již výše zmíněnou midrašisticko-agadickou a lingvisticko-mosoretskou metodu výkladu.

Jedním z prvních komentátorů, pocházejícím z Provence, byl Menachem ben Chelbo (11. st.). Byl to strýc Josefa Qary, jenž zprostředkoval Chelbovy myšlenky Rašimu. Také on nesl přízvisko „Qara“, které označuje muže zabývajícího se biblickým výkladem. Chelbův komentář se dochoval jen v citacích jiných autorů. Víme, že napsal komentář k Prorokům a ke Spisům, Tórou se patrně nezabýval, že používal metodu *pšat* a *draš* a že se při výkladu obtížných pasáží uchyloval k targumu a při objasňování některých výrazů k francouzštině. Gramatikou se nezaobíral.

Nejvýznamnějším biblickým komentátorem všech dob byl rabi Šlomo ben Jicchaq, častěji označován akronymem svého jména Raši (1040 – 1105). Raši komentoval kromě knih Paralipomenon celou Bibli, i když lze předpokládat, že komentář k Jobovi od 40, 25, k Ezdrášovi a Nehemiášovi, které mají odlišný styl a metodu výkladu, také nepsal on. Hlavním rysem Raši komentáře je kompromis mezi doslovným a midrašistickým výkladem[12]. Jeho filologické a gramatické postřehy se opírají o práce španělských gramatiků Menachena ben Jaaqova ibn Saruqa a Dunaše ben Labrata[13]. Při výkladu obtížných slov používá Raši francouzštinu a výklady targumu. Zdržuje se pojednávání o filosofických problémech a hodnocení morálky Patriarchů (např. Avráhámavo vydávání Šáry za sestru nebo vyhnání Hágár) a nijak se nedotýká mystiky. Při různých příležitostech zmiňuje soudobé události (viz persekuce Židů v Iz 53, 9; Ž 38, 18) či odporuje křesťanské interpretaci biblických pasáží (viz Iz 9, 6). Tento komentář je součástí *Miqraot gdolot*.

---

poskytnout rozumové interpretace biblických předpisů. Tento filosofický komentář se těšil velké oblibě mezi židovskými intelektuály.

[12] Raši necituje midraš doslovně, rozšiřuje jej nebo krátí či dokonce vyjadřuje jinými slovy. Usiloval o srozumitelnost a jasnost, proto přizpůsobuje jazyk midraše jazyku textu.

[13] Jelikož Raši neuměl arabsky, nestudoval práce Judy ben Chajjúdže a Jony ibn Džanacha o trojkonsonantním systému, proto pod vlivem Dunaše pokládá slovesa primæ waw za trojkonsonantní, ale slovesa tertiæ infirmæ, mediæ waw a primæ nun za dvojkonsonantní.

Jedním z Raši ho žáků, který vynikl na poli biblického komentáře a pokračoval v metodě *pšat*, byl Raši ho vnuk Šmuel ben Meir, známý jako Rašbam (mezi l. 1080-1085 – cca 1174). Rašbam patrně napsal komentář ke všem biblickým knihám, ale v úplnosti se dochoval jen k Tóře. Narozdíl od svého děda uvádí pouze jeden výklad a trvá na tom, že se biblická hebrejština liší od mišnaické, a tudíž nelze význam biblického slova odvozovat od významu, jaký nese v Mišně. Hojně čerpá z *Targumu Onqelos* a při výkladu obtížných slov se uchyluje k francouzštině. I tento komentář je součástí *Miqraot gdolot*.

Jiným významným Raši ho žákem a prvním kopistou jeho komentáře byl Josef Qara (2.pol 11. st.). Qara k Rašimu komentáři učinil řadu poznámek, které byly do komentáře včleněny. Stručně bychom mohli říci, že Qarův komentář, který byl donedávna v rukopise, představuje dodatky k Raši ho komentáři, ačkoliv občas Raši ho názory odmítá.

Mezi další komentátory severofrancouzské školy patří Eliezer z Beaugency (12. st.). Existuje dohad, že byl žákem Rašbama. Ve svých komentářích[14] často cituje Vulgátu. Metodicky se shoduje se svými předchůdci (používá metodu *pšat* případně *draš*), navazuje na ně, ale příliš je necituje a také mnohem více ignoruje rabínské výklady. Jeho současníkem byl Josef Bechor Šor, žák jiného Raši ho vnuka – rabenu Tama. Zachoval se jeho komentář k Tóře, který je v mnohých ohledech originální až podivný obzvláště tam, kde k sobě přiřazuje dvě různé biblické pasáže. Ačkoliv i on navazuje na své předchůdce, jeho výklady se v mnohém podobají výkladům španělské školy zejména ve snaze ospravedlnit biblické antropomorfismy a hájit jednání Patriarchů. Gramatiky si stejně jako Eiezer z Beaugency příliš nehledí a stejně tak napadá křesťanské interpretace.

[14] Zachoval se jeho komentář k Izajášovi, Ezechielovi a Malým Prorokům. Z odkazů v těchto komentářích je patrné, že napsal komentář také k Tóře, Jeremiášovi, Žalmům, Kazateli a Danielovi.

1.6 Pozdější komentáře

Zlatý věk biblických komentářů pomalu odchází s koncem 12. století a během první poloviny 13. století, kdy nadchází zlatý věk talmudických studií. Na poli biblického komentáře vznikají především suprakomentáře (komentáře komentářů) a to hlavně k Rašimu. Za všechny jmenujeme alespoň tyto: *Sefer ha- zikaron* Avrahama ben Šloma Bukarata (15.-16. st.), *Mizrachi* od Elijaha Mizrachiho (15.-16. st., Istanbul), *Jeriot Šlomo* rabi Šloma Lurii (16. st.), který jednak komentuje Raši ho komentář a jednak činí poznámky ke komentáři Elijaha Mizrachiho, *Levuš ha-ora* od rabi Mordechaje ben Avrahama Jafeho (16. – 17. st.), *Gur arje* z pera Jehudy Livy ben Becalela (16. – 17. st.), *Sifte chachamim*[15] od Šabtaje Mešorera/Basse (17. – 18. st.) a *Maskil l-David* Davida Parda (18. st.). Mezi zajímavé komentáře dále patří *Mecudat David* a *Mecudat Cion* od Davida a Hilela Altschulerových (16. st.), kteří sepsali doslovný komentář k Prorokům a Spisům, jde o kompilaci z prací jiných komentátorů, *Kli jaqar* k Pentateuchu od pražského vrchního rabína Šloma Efrajma Lunchitze (17. st.), *Ajil mešulaš* k téměř všem knihám Tanachu od Elijaha Gaona z Vilna (18. st.), kompilace komentářů tosafistů k Pentateuchu *Daat zqenim* od Šabtaje Elchanana ben Eliši (18. st.) a suprakomentář k ibn Ezrovi *Qarne or* z pera Jehudy Leiba Krinského (19. – 20. st.), v němž srovnává ibn Ezrovy výklady s tvrzeními midraše.

Zastavme se ještě u tří originálních komentátorů. Prvním z nich je státník, filosof a biblický exeget Jicchaq Avravanel (1437, Portugalsko – 1508, Itálie), který se jako jeden z prvních židovských myslitelů seznámil s myšlenkami humanismu a byl jimi ovlivněn. Pro jeho komentář je typické vlastní dělení kapitol, jimž autor předesílá úvod a stručný obsah. Gramatické poznámky činí zřídkakdy (odvolává se při nich na Davida Kimchiho). Jeho styl a výklady jsou rozvleklé a často se v nich opakuje, příležitostně odbočuje od tématu, kritizuje filosofické interpretace, i když se jich sám (především v komentáři k Tóře) dopouští. Vyhýbá

[15] Tento komentář je tištěn v *Miqraot gdolot*.

se kabalistickým interpretacím, ačkoliv věří ve skryté významy textu. Vedle filosofické metody, jíž se míní analýza a vědecký přístup k textu, používá metodu *pšat* a využívá midraš, který kritizuje, není-li souladu s prostým významem. Jeho komentář je jedinečný v tom, že srovnává společenské struktury v biblických časech se soudobou situací v Evropě, vykazuje zaujetí pro křesťanské exegeze a exegety, diskutuje s nimi a občas je upřednostňuje před rabínskými výklady, a že jsou jeho úvody k Prorokům celistvější, než tomu bylo dříve.

Druhým z nich je lékař a exeget, rabi Ovadja ben Jaaqov Sforno (cca 1470 – cca 1550, Itálie). Při exegezi se drží převážně doslovných výkladů, někdy podává vysvětlení, které odpovídá tehdejšímu vědeckému chápání, vyhýbá se mystickým a kabalistickým interpretacím. Filologii věnuje jen malou pozornost. Nepodává historická vysvětlení a jen zřídkakdy přistupuje k identifikaci míst. Těží se svých medicínských znalostí (např. Gn 43,27) a vysvětluje opodstatnění toho či jiného přikázání. Rád používá alegorického způsobu interpretace[16]. Velmi často cituje rabínská stanoviska, jimiž podporuje vlastní tvrzení, avšak jen málokdy využívá historických agadot. Tento komentář je zahrnut do *Miqraot gdolot*.

Třetím komentátorem, kterého bych zde chtěla zmínit, je Chajim ben Atar (1696-1743 st.), autor komentáře *Or ha-Chajim* k Pentateuchu, který získal velkou oblibu především v Německu a v Polsku, zejména mezi chasidy.

*

[16] Alegorický výklad Písma se zabývá *vnitřním* nebo *duchovním* významem biblického textu. V židovském prostředí však existovaly snahy určit, kdy použít alegorický způsob výkladu, kdy metaforu (např. při výkladu biblických antropomorfismů) a kdy ani jedno, ani druhé. Otázku legitimnosti alegorického výkladu nastolil Avraham ibn Ezra, který odmítal bádání po skrytých významech v oddílech, jejichž prostý význam neodporuje rozumu či smyslu významu. Řekl, že zjevný a vnitřní význam spolu mohou koexistovat jako duše a tělo (komentář k Tóře, úvod, metoda 3). Maimonides/Rambam (v *More nevuchim*) stanovil jako alegorické ty pasáže, které oznamují změnu v přírodních zákonech (v mesiášském věku), pojednávají o zmrtvýchvstání a předpovídají konečnou zkázu světa. Varoval však proti alegorizování biblických zákonů, které vede k oslabování dodržování náboženské praxe. Alegoricky je již tradičně pojímána Píseň písní (např. v rabínském midraši jako láska mezi Bohem a Izraelem nebo jako exodus anebo jako interpretace židovských zákonů; u Maimonida jako láska člověka k Bohu), Přísloví a některé další biblické pasáže. V komentáři Bachji ben Ašera (viz též pozn. 10) je alegorie zastoupena ve dvou podobách – v rozumové (filosofické) a mystické (kabalistické). U rabi Ovadji jde o alegorii ve smyslu filosofickém.

I přes snahy některých komentátorů vrátit biblický komentář do centra pozornosti, nevzniká v období 14. – 18. století žádný komentář, který by překonal komentář Raši, ibn Ezry či Rambana. Teprve v období haskaly dochází k zásadnímu obratu v biblické exegezi, který charakterizuje velký vliv křesťanských biblických komentářů k židovským výkladům a následná expanze biblického kriticismu. To však již dalece přesahuje rámec tohoto tématu.[17]

[17] Při sestavování této kapitoly byla použita tato literatura: Encyclopaedia Judaica – CD ROM Edition, hesla: Bible Exegesis (Editorial Staff Encyclopaedia Judaica), Medieval Rabbinic Commenraries (Alexander Altman), Substance of Bible Exegesis in Jewish Law: Creative Interpretation and Integrative Interpretation (Edward Lipinski), Abrabanel, Isaac ben Judah (Zvi Avneri/Editorial Staff Encyclopaedia Judaica; Avraham Grossman), Abraham ibn Ezra (Tovia Preschel, Encyclopaedia Hebraica, Sara O. Heller-Wilensky), Al-Fayyumi, Saadiah (Abraham Solomon Halkin),Bahya ben Asher ben Hlava (Efraim Gottlieb), Eliezer of Beaugency (Avraham Grossman), Gersonides (Charles Touati), Joseph Bekhor Shor (Avraham Grossman), Joseph Kara (Avraham Grossman, Moshe-Max Arend), Menahem ben Helbo (Avraham Grossman), Moses Gikatilla (Joshua Blau), Radak (Frank Talmage), Ramban (Tovia Preschel), Rashbam (Avraham Grossman), Rashi (Aharon Rothkoff, Avraham Grossman, Jona Fraenkel), Sforno, Obadiah ben Jakob (Ariel Toaff); Klíma O., Segert S., Praha 1965; Newman J., Sivan G., Praha 1992; Rosenberg A. J., New York 1994; Stemberger, Günter, Vyšehrad 1999; Waxman M., New York 1938

2. Autoři vybraných komentářů

V následující kapitole bych ráda přiblížila na základě historického pozadí osudy a metodiku práce s biblickým textem v rámci cyklu vyprávění o Jóséfovi sedmera rabínských autorit, které představují ve svých dobách vrcholy exegetického umu a jejichž komentáře jsou dodnes vydávány a studovány.

Zástupci severofrancouzské školy jsou Raši a jeho vnuk Rašbam (11. – 12. stol.), španělskou exegetickou školu představují v metodě a přístupu k textu zcela odlišní komentátoři Avraham ibn Ezra a Ramban, na pomezí mezi Španělskem a Itálií stojící portugalský rodák Jicchaq Avravanel (15. – 16. stol.), v renesanční Itálii vynikl rabi Ovadja Sforno (15.- 16. stol.) a jako příklad pozdního komentáře poslouží dílo *Or ha-Chajim* marockého myslitele rabi Chajima ben Atara (17. – 18. stol.), který mají v oblibě zejména chasidé.

2. 1. 1 Severní Francie 11. a 12. století

Židovská společenství severní Evropy jsou oproti obcím na jihu Evropy poměrně mladá. První židovské enklávy v severní Evropě vznikly koncem prvního tisíciletí a to ve středu Francie a Německa. Z Francie se pak osídlení šířilo dále na západ a do Anglie a z Německa na východ do Uher a Polska. V tomto prostředí a těchto oblastech se formovala specifická kultura aškenázská.

Francie představuje v dějinách centrum římskokatolického světa a způsob, jakým od 13. století zacházela s Židy, se stal precedentem[1] pro ostatní římskokatolické země.[2]

[1] Chazan, str. 145n, hovoří o politice krále Filipa II. Augusta, který vládl ve letech 1179 – 1223 a jehož postoj k Židům byl vrtkavý. Jeho vláda je také spojena s jedním z výraznějších dobových incidentů vůči Židům, při němž přišlo o život více než osmdesát osob, a vedle události z Blois patří k nejhrůznějším křivdám 12. stol. ve Francii vůči Židům.

[2] Kriegel, str. 905, uvádí, že vypovězení Židů z Francie došlo r. 1306 a týkalo se odhadem 100 000 osob. Zajímavé je, že stejný odhad se uvádí, pokud jde o vypovězence ze Španělska roku 1492.

O dějinách Židů v 11. a 12. století se toho příliš mnoho neví. Severní Francie této doby představuje konglomeraci nezávislých hrabství, z nichž některá, jako např. Normandie či Champagne, s Židy spolupracovala a židovský život zde vzkvétal. Židé se zabývali především obchodem.

Na konci 11. století přišla výzva papeže Urbana II. k osvobození svatého města Jeruzaléma od muslimské nadvlády. Centrem křížového zápalu byla právě severní Francie, ačkoliv král a přední šlechtici se výpravy neúčastnili. K otevřenému násilnému výpadu křižáků proti Židům došlo podle dobových svědectví jedenkrát, a to v Rouenu[3], čímž se situace výrazně liší od dalšího tažení doprovázeným velkými masakry v židovských obcích v Porýní.[4]

Protižidovské nálady sílily od poloviny 12. století v souvislosti s půjčováním peněz, kterému se Židé začali věnovat, a s obviňováním Židů z vražd křesťanů. Zcela absurdní je událost z roku 1171, kdy v Blois[5] bylo podrobeno zkoušce ohněm a následně popraveno více než třicet Židů za údajnou vraždu křesťana, jehož tělo nebylo nalezeno a ani nebylo ohlášeno

[3] Eidelberg, str. 137, pozn. 2, uváží, že napadení židovské komunity v Rouenu je známo toliko z nežidovských pramenů. Lze však usuzovat, že tento incident vedl k napsání před křižáky varujícího listu, které severofrancouzské židovské obce poslaly do Porýní, o čemž informuje kronika *Příběh dávných perzekucí*. V kronice se píše (str. 99 tamtéž): *Když o tom* /tzn. o vyhlášení křížové výpravy/ *uslyšely obce ve Francii, zmocnilo se jich zděšení a třas a navrátily se ke zvykům svých otců. Napsaly dopisy a vyslaly posly do všech obcí podél toku řeky Rýn, vyzývajíce je, aby vyhlásily půst a prosily o Boží milosrdenství, neboť On je může zachránit z rukou nepřítele. Když dopisy obdrželi svatí, muži věhlasní, sloupy akademie v Mohuči, napsali do Francie, řkouce: „Všechny obce nařídily půst. Učinili jsme svou povinnost. Snad nás Všepřítomný Bůh zachrání před veškerým trápením a utrpením. Velmi nám záleží na vašem blahobytu. Pokud jde o nás, není mnoho důvodů k obavám. Neslyšeli jsme ni slova, ni narážky o něčem takovém, co by ohrožovalo naše životy mečem.“*

[4] Eidelberg, str. 3, uvádí, že židovské prameny k první a druhé křížové výpravě představují čtyři kroniky: *Kronika Šloma bar Šimšona, Kronika rabi Eiezera bar Natana, Příběh o dávných perzekucích* čili *Anonymní Mohuč, Sefer zechira* (Kniha paměti) z pera rabi Efraima z Bonnu. Vzhledem k první křížové výpravě je obzvláště zajímavá zpráva Šloma bar Šimšona. Eldelberg (str. 15nn) dále uvádí, že Šlomo bar Šimšon napsal, že vycházel z toho, co slyšel v Mohuči r. 900 malého počtu (1140). *Kronika Šloma bar Šimšona* je neúplná a patrně nepochází od jednoho autora, soudě podle mnohých germanismů, které nejsou obvyklé v židovské literatuře 12. století. Některé události, popisované v kronice, jsou známy i z křesťanských pramenů. V porovnání s nimi vykazuje jisté odlišnosti, ať už vycházejí z nedostatečnosti textu, nebo vzniklé při opisování díla, či se jedná tendenční zápisy, např. týkající se výrazně nižších počtů konvertitů z řad Židů, než uvádějí křesťanské prameny. Krom toho kronika vykazuje s křesťanskými prameny i řadu shod (např. v popisu žen a dětí doprovázejících křižáky). K Francii se kronika vztahuje jen málo.

[5] EJ hesla: Ephraim b. Jacob of Bonn; Historiography, uvádějí, že tuto událost jakož i osudy Židů během druhé křížové výpravy popsal ve svém díle *Sefer zechira* Efraim ben Jaaqov z Bonnu (nar. 1132).

zmizení. Židé[6] se k události postavili mohutnou apelací na krále a další severofrancouzské autority, které se vyjádřily ve prospěch Židů.

Život Židů v severní Francii byl vcelku poklidný a v této době již dobře organizovaný s funkčním daňovým a soudním systémem. Hovořit o vzájemném kulturním vlivu křesťanů a Židů je v této době a oblasti obtížné, protože projevy židovské kulturní tvořivosti jsou v zásadě tradiční.[7]

2. 1. 2 Raši

(1040 – 1105)

Mezi výrazné židovské osobnosti 11. a počátku 12. století, žijící ve Francii patřil Raši (akronym: rabenu Šlomo ben Jicchaq), který je obecně považován za nejvýznamnějšího židovského komentátora hebrejské Bible. Narodil se někdy kolem roku 1040 v hlavním městě francouzské Champagne Troyes. Rok 1040 se tradičně považuje za rok úmrtí jiného významného učence - rabi Geršoma ben Jehudy, zvaného *Meor ha-gola*. V díle Šlomo Heilprina *Sefer dorot* ze 17. -18. st. se jako datum Raši narození uvádí rok 1030/31, to jest rok, v němž zemřel jeden z nejvýznamnějších představitelů babylonské akademie v Pumbeditě Haj Gaon. Rok Raši narození je tedy přinejmenším symbolický a zakládá se na parafrázi verše z knihy Kazatel (kap.1, verš 5): *Když jedno slunce vychází, jiné zapadá*.[8]

O Raši dětství a dospívání nic nevíme, třebaže se k tomuto období váže řada legend. Jedna z nich říká, že jeho otec raději hodil drahokam do moře, než aby ho dal křesťanům, kteří jej chtěli k modloslužbě. Hlas z nebe mu pak předpověděl narození syna, jenž svou moudrostí osvítí svět. Jiná pověst vypráví, že jeho matka byla v těhotenství v úzké uličce

[6] Chazan, str. 153, uvádí, že v čele této obranné skupiny stál rabi Jaaqov ben Meir (rabenu Tam). Krom toho se svým bratrem Šmuelem ben Meirem (Rašbam) pomáhali spojit dohromady zástupce různých židovských komunit, aby navrhovali a podepisovali výnosy usnadňující vedení komunit. Oba zmínění rabíni jsou vnuci Raši.
[7] Kapitola je založena na: Chazan, str. 136 - 144
[8] Sládek, DP, str. 4n

ohrožena. Přitiskla se ke zdi, v níž se vytvořil výklenek, který ji ochránil.[9] V neposlední řadě existuje i legenda, která velkého učence spojuje s Prahou. Vypráví, kterak Rašiho do Prahy pozvalo pražské židovstvo, Raši pozvání přijal a žil tu celý rok. Krom obdivovatelů měl však i řadu nepřátel, kteří ho nakonec dali zavraždit. Zavražděného přivedla zpět k životu jeho žena zázračným balzámem. Raši se se svými nejbližšími poté uradil, že budou dál předstírat, že zemřel, vystrojí mu pohřeb, zatímco on potají odjede do Řezna v Bavorsku. Nakonec se zvěst o tom, že žije, přeci jen dostala zpět do Prahy k velké radosti jeho přívrženců. Do fingovaného hrobu byl nakonec pohřben rabi Šimon zvaný Spravedlivý.[10] O historickém základu této pověsti[11] však není nic známo a Rašiho přítomnost v Českých zemích není doložena. Nicméně touha vykládat zázračné příběhy o této velmi výrazné osobnosti dokládá jeho živoucí věhlas a vážnost dalece přesahující hranice Francie.

Raši nejprve studoval v rodné Troyes, později - poté, co se oženil -, navštěvoval velké akademie v Mohuči, kde studoval u Jaaqova ben Jaqara a Jicchaqa ben Judy, a ve Wormsu, kde mu učitelem byl Jicchaq ben Eleazar ha-Lewi. Asi v pětadvaceti letech se vrátil do Troyes a i nadále udržoval kontakt se svými učiteli a příležitostně za nimi jezdil, aby s nimi konsultoval nejasnosti v talmudickém textu.

Kolem roku 1070 založil v Troyes vlastní školu, která přitahovala mnoho žáků – mezi těmi nejnadanějšími byli jeho příbuzní – Simcha z Vitry, Šemaja, Juda ben Avraham, Josef ben Juda, Jaaqov ben Šimšon.

Raši měl tři dcery, které provdal za vynikající učence. První z nich, Jocheved, se provdala za rabi Meira ben Šmuela, který s Rašim navštěvoval mohučskou akademii. Narodili se jim čtyři synové a všichni – Jicchaq, Šmuel (Rašbam), Šlomo, Jaaqov (tj. rabenu Tam) - prosluli svou učeností. Jimi se počíná éra tosafistů. Druhá dcera, Mirijam, se provdala za Judu

[9] EJ, heslo Rashi, Aharon Rothkoff
[10] Tomek, str. 71 - 73
[11] Košnář, str. 287 – 289, hovoří o Rašim jako o Jarchim, zmiňuje všechny výše uvedené pověsti a u poslední z nich jako zdroj uvádí *Kroniku královské Prahy* Františka Rutha (1854 – 1926). Od Tomkova podání se liší jen v detailech.

ben Natana a měli učeného syna Jom Tova a dceru. Třetí Raši dcera, Rachel, byla matkou Šemaji.

Raši poslední roky života prý poznamenal masakr doprovázející první křížovou výpravu (1095 – 1096), kdy přišel o příbuzné[12] a přátele. K této době se váže legenda, která vypráví, že Raši předpověděl porážku výpravy Godfreye z Bouillonu, když řekl, že se z ní do rodného města vrátí se třemi koňmi, kteří jediní zbudou z celé jeho ohromné armády[13]. Tehdy měl Raši přenést svou školu do Wormsu. Tradice, že jde o bet ha-midraš u hlavní synagogy, pochází z 16. století. I smrt velkého učence v roce 1105 je opředena legendou: Raši prý zemřel, když psal do svého komentáře k traktátu Makot slovo *ryzí*. Místo posledního spočinutí Raši není známo.[14]

*

Raši je autorem rozsáhlého komentáře k Bibli a Babylonskému talmudu. Vzhledem k odlišnosti stylu a metody výkladu lze předpokládat, že komentář k Jobovi od kap. 40, v. 25, k Ezdrášovi, Nehemijášovi a Kronikám nenapsal on. Vyskytuje se však názor, že přesto pocházejí tyto komentáře od Raši, byť nepřímo, neboť byly upraveny a rozvinuty jeho žáky. Jejich postřehy a nápady jsou beztak včleněny do Raši komentáře, jde o: 1) vysvětlení, která Raši přijal a zahrnul do svého komentáře; 2) poznámky a vysvětlivky psané podél Raši komentáře, které byly později kopisty začleněny do textu. Raši do svého komentáře včlenil Rašbamovy interpretace, na něž odkazuje jako na *Šmuelovy verše*. Když psal rabínům do Auxerre, v souvislosti s komentářem k Ezechielovi prohlašuje: *Na každý pád jsem se mýlil v této interpretaci… Prošel jsem ji s naším bratrem Šemajou a musím ji opravit*. Třetí žák, jehož výklady jsou obsaženy v Raši komentáři, je Josef Qara. Zásahy kopistů do

[12] Jak už jsem zmínila výše, ve Francii k masakrům během první křížové výpravy nedocházelo vyjma jediného případu a to je v Rouenu (Chazan, str. 140, Eidelberg, str. 166, pozn. 3). Pokud neměl Raši v Rouenu příbuzné, jde patrně o legendární látku. Jiná situace je ve vztahu k Porýní, kde Raši studoval a měl přátele. Zajímavý je poznatek, který uvádí Eidelberg (str. 166, pozn. 3) a který se týká skutečnosti, že Raši, ačkoliv byl současníkem, na křížové výpravy ve svém díle výrazně nereaguje, výjimku tvoří komentář k Iz 53, 4. 9.

[13] Eidelberg, str. 166, uvádí, že tato legenda pochází z 16. stol. a je zaznamenána v díle Gedaliji ibn Jachji *Šalšelet ha-qabala*.

[14] EJ, heslo Rashi, Aharon Rothkoff

Raši̇ho komentáře mohou být rozeznány pomocí manuskriptů, v nichž jsou poznámky a vysvětlivky vepsány mezi řádky, počínajíce slovem *dodatek.*[15] V komentáři k jóséfovskému cyklu se nesetkáváme s citacemi Raši̇ho žáků, ve vydání *Miqraot gdolot*, který jsem měla k dispozici, je však zaznamenán zvláštní dodatek označený jako *Raši jašan*. Jedná se o poznámky Maharalova žáka Josefa ben Jisachara[16], který se odvolává na manuskript ze 13. stol., a proto byly jeho poznámky čas od času vydavateli zohledňovány a označeny jako *Raši jašan* (Starý Raši). [17]

O oblibě Raši̇ho komentáře k Pentateuchu svědčí fakt, že k němu bylo sepsáno na dvě stě suprakomentářů[18] a neunikl ani pozornosti křesťanských učenců obzvláště v 15. století. Od 17. st. byl překládán do různých jazyků. Raši̇ho komentář je též první známou hebrejskou knihou, která byla vytištěna (1475).[19]

2. 1. 3 Raši̇ho komentář k jóséfovskému cyklu

Jóséfovský cyklus zabírá téměř třetinu knihy Genesis a odráží se v něm snad všechny charakteristické rysy Raši̇ho komentáře, jak je uvádí např. Avraham Grossman (EJ) nebo Sládek, DP.

Raši se vyjadřuje k téměř 70% příběhu. Jeho komentář nepodává ucelený obraz ani jednoznačná vysvětlení, což odpovídá i záměru, kterému byl komentář určen, a tím je pochopení prostého významu (*pšat*) studovaného biblického textu.[20]

---

[15] EJ, heslo Rashi, Aharon Rothkoff

[16] Josef ben Jisachar Ber z Prahy (16. stol.), autor knihy *Josef daat* (Praha 1609), který je suprakomentářem k Raši̇ho komentáři k Pentateuchu. Opravuje v něm chyby a dává návrhy na správné chápání textu. EJ, heslo Joseph ben Issachar Baer of Prague, Yehoshua Horowitz

[17] Sládek, DP, str. 18n cituje Berliner, A.: Raschi in Pentateuchum Commentarius, Barlin 1866, str. X

[18] Za všechny jmenujeme: *Chizkuni* od Chizkiji ben Manoacha (13. st.), *Mizrachi* od Eijaha Mizrachiho (15.-16. st.), *Gur Arje* od Maharala (16.-17. stol.), *Levuš ha-ora* od Mordechaje ben Avrahama Jafeho (16.-17. st.), *Maskil le-David* od Davida Parda (18. st.), *Pardes Šammaj* od Šammaje Grosse (20. stol.).

[19] EJ, heslo Rashi, Jona Fraenkel

[20] Sládek, DP, str. 26 hovoří o ústním a hlasitém studiu v rabínském judaismu, k němuž byl komentář Raši̇ho určen a odmítá pojetí komentáře, - který pokládá za autonomní dílo -, jako souboru studijních poznámek.

Raši často využívá midraš (zejména Midraš raba, Tanchuma a dále z ústní tradice agadické pasáže Mišny a Talmudu, hovoří se potom o metodě *draš*) a předestírá různé možnosti chápání verše. O midrašistickém materiálu ve svém komentáři říká: *Existuje mnoho agadických midrašů a naši učitelé je již uspořádali v Berešit raba podle jejich záměru. Pokud jde o midraše, zabývám se pouze doslovným významem Písma a těmi agadami, které vysvětlují biblický text vhodným způsobem.*[21] Vždy však směřuje k základnímu pochopení prostého významu, neboť: *V Písmu není nic, co se vymyká svému prostému významu.*[22]

K pochopení prostého významu textu využívá targum Onqelos, řidčeji targum Jonatan, analogie z jiných pasáží Tanachu a starofrancouzské glosy, po nichž následuje zkratka לע״ז (*v cizí řeči*). Při citaci z pramenů ústní tradice uvádí sbírku či traktát, ale na konkrétní místo neodkazuje. Biblické citace obvykle předchází výraz *jako* (כמו), jako například (כגון), je-li jich více, pak následující citaci uvozuje často výraz *a také* (וכן) nebo *a jako například* (וכגון), velmi častý je také odkaz, jejž uvozuje slovo לשון (*výraz pro, vyjádření, smysl*). Pokud jde o citaci vztahující se k biblické postavě je uvedena slovy *o ... je řečeno*.

Raši se nestraní filologických a gramatických poznámek. V rámci cyklu o Jóséfovi se vyjadřuje např. k problematice vokalizace a přízvuku (Gn 41, 35), k synonymitě spojek כי, אם, אי a עד אם a vztažného zájmena אשר (Gn 43, 7), k přesmyčce základové souhlásky s poslední souhláskou předpony či její záměnou v konjugaci hitpael, začíná–li slovesný kořen sykavkou (Gn 44, 16), ke směrovému akuzativu (Gn 46, 1), hovoří o slabých hláskách *jod*, *nun* a *alef* (Gn 49, 10) a o spojce לוֹ (Gn 50, 15).

S citacemi starších či soudobých autorit se setkáváme ojediněle, např. v 48, 7; 49, 26.

Souhrnem lze říci, že Rašiho komentář[23] podává přehledný a ucelený obraz různých ústních tradic a vynakládá snahu o co nejlepší porozumění prostého významu textu. V komentáři tedy využívá metody *pšat* a *draš*. S homiletickým výkladem (spadajícím do

[21] Raši, komentář k Gn 3, 8
[22] Raši, komentář k Gn 37, 17; Šabat 63a
[23] Úplný překlad Rašiho komentáře je součástí *Přílohy* této práce.

metody *remez*), tzn. obsahujícím podobenství, se setkáváme ojediněle (např. 37, 1). Filosofické (*remez*) a mystické či alegorické výklady (*sod*) chybí.

2. 1. 4 Rašbam

(mezi lety 1080-1085 – kolem r. 1174)

Rašbam je akronym rabenu Šmuel ben Meir. Narodil se v Rameruptu v severní Francii jako syn Meira, jednoho z nejlepších Raši žáků, a Jocheved, Raši dcery. Šmuel byl starší bratr Jaaqova, známého jako rabenu Tam, a spolužák Josefa Qary. Nejprve studoval u svého otce, později u dědečka Šloma v Troyes. Raši s vnukem prodiskutovával biblické a talmudické problémy a v některých případech přijímá Šmuelovy názory a pozměňuje vlastní komentář.

Rašbam je autorem komentáře k Bibli[24] a Talmudu, též složil řadu pijutů a sepsal gramatickou práci *Sefer daqut*.[25]

2. 1. 5 Rašbamův komentář k jóséfovskému cyklu

Rašbamův komentář k jóséfovskému cyklu pojednává necelých 45 % celkového počtu veršů.

Své pojetí a přístup k biblickému textu popisuje Rašbam v úvodu jóséfovského cyklu těmito slovy (Gn 37, 2): *Moudří chápali a rozuměli tomu, o čem nás poučují naši učitelé, /totiž/ že neexistuje verš odchylující se od svého prostého výkladu.*[26] *Pročež podstata Tóry nás poučuje a vzdělává ve znamení prostého významu, příběhů (hagadot), zákonů (halachot) a práva (dinin) a skrze řád jazyka, skrze dvaatřicet hermeneutických pravidel (midot) rabi Eliezera syna rabi Jose ha-Gliliho a skrze třináct pravidel rabi Jišmaela. První učenci (Rišonim) se ve své zbožnosti zabývali určováním tvarů po výkladech, které jsou tím hlavním,*

[24] Lockshin, str. 24: *Obě první tištěné edice (Berlin 1705) a všechny následující edice až do konce 19. stol. byly založeny na jediném manuskriptu, který David Rosin později označil jako „Vratislavský rukopis" a který je dnes již ztracen.*
[25] Založeno na: EJ, heslo Samuel ben Meir, Avraham Grossman
[26] Šabat 63a

proto nebyli zvyklí na hloubku prostého významu verše. Neboť moudří řekli: „Nepodporujte své syny v povrchním čtení.“ [27] A také řekli: „Věnovat se /studiu/ Tóry je zásluha, avšak největší zásluhou je zabývání se talmudem.“[28] Proto se mnoho nezajímali o prostý význam veršů, jak je řečeno v traktátu Šabat.[29] Bylo mi osmnáct a studovali jsme celý Talmud a neuvědomoval jsem si, že se žádný verš neodchyluje od svého prostého významu. Avšak můj učitel Šlomo, otec mé matky, světlo očí celé diaspory, vykládal Tóru, Proroky a Spisy se zřetelem kladeným na prostý významu verše. A tak i já, Šmuel syn rabi Meira, zetě spravedlivého, budiž požehnán, jsem s ním a před ním diskutoval, a on mi vyznal, že kdyby měl volného času, bylo by třeba vytvořit jiné výklady podle prostých významů, objevujících každý den nové věci. A nyní rozumní vidí, co je výklad Prvních učenců.

Rašbam klade velký důraz na prostý výklad textu (*pšat*)[30], narozdíl od Rašiho si nelibuje ve variabilitě významu textu a uvádí vždy jen jeden smysl, jednu ústní tradici (Midraš raba, Talmud). Stejně jako Raši k výkladu textu využívá analogii, pojetí targumu Onqelos a starofrancouzské glosy. Biblické citace uvádí výrazem *neboť je psáno* (כדכתיב) a následující citaci předchází *a je psáno* (וכתיב) či pouze *tak jako* (וכן). Bližší specifikace, stejně jako u Rašiho, chybí. Rašbam na některých místech necituje biblický text přesně (např. Gn 37, 2; 41, 45; 48, 11; 49, 16. 22. 24[31]) a dopouští se drobných omylů. V komentáři k Gn 37, 17 např. tvrdí, že o Dótánu se hovoří v knize Soudců, přičemž biblická zmínka o Dótánu se nachází v 2Kr 6, 13. V jóséfovském cyklu (Gn 37, 13) se můžeme setkat s přímou citací Josefa Qary, z níž je patrný vřelý vztah k tomuto učenci, Rašbam píše: „*[13]Tví bratři pasou v*

[27] Brachot 28
[28] Baba mecia 33a
[29] Šabat 63a
[30] Lockshin, str. 14, cituje studii E. Touitoua: *Šitato ha.-paršanit šel ha-Rašbam* obsaženou v *Rabbinic Literature Bible and Jewish History*, str. 50n. 66n, Ramat Gan 1982: *Touitouova teorie vztahuje rychlý nárůst a příklon k výkladům typu pšat novému rozvinutí židovsko-křesťanské polemiky ve 12. století. Tvrdí, že „Rašbamův komentář je veden právě proti křesťanským polemickým taktikám.“ Zatímco Rašbam výslovně uvádí pouze třikrát, že daná interpretace je motivovaná polemikou, Touitou tvrdí, že celý komentář je, implicitně, polemický.* V rámci jóséfovského cyklu jsou patrné polemické interpretace, avšak stejně jako Lockshin nesouhlasím s polemickým charakterem v tak absolutním rozsahu, v jakém ji popisuje Touitou.
[31] Nelze vyloučit, že Rašbam měl před sebou jinou verzi textu (EJ, heslo Rashbam).

Šᵉchæmu, že?“ Na nebezpečném místě, neboť pozabíjeli místní muže[32]*. To jsem slyšel od rabi Josefa Qary, našeho přítele, a líbilo se mi to.*

Rašbamův komentář obsahuje filologické a gramatické výklady. Např. v Gn 37, 31 či 42, 35 se zabývá vokalizací slova ve statu absolutu a statu konstruktu, v Gn 38, 9 rozebírá vliv přesunu přízvuku a změnu cholemu v kamec chatuf (který nazývá chatef kamec), v Gn 41, 51 hovoří o slovesech mediæ geminatæ, v Gn 48, 16 o slovesech tertiæ infirmæ, v Gn 45, 11 pojednává o tvoření imperfekta sloves primæ jod či určuje konjugaci (Gn 50, 9).[33]

Rašbamův komentář představuje samostatný komentář, který lze jen částečně pojímat jako doplňující či rozšiřující komentář k Raši komentáři, neboť ve 169 případech stojí komentáře vedle sebe a pouze 33 případech Rašbam komentuje verše, k nimž se Raši nevyjadřuje[34].

Rašbam z Raši přirozeně vychází a zná ho, cituje ho např. v komentáři ke Gn 37, 18: *„Dohodli se.“* ולכנוי. *Byli vůči němu plni lstí a zchytralosti*[35]*, jako: „Buď proklet chytrák“ (*לכונ*) (Mal 1, 14). „Svými nástrahami (*מהילכנב*), které vám nastražili (*ולכנ*)“ (Nu 25, 18).* Často také Rašbam komentuje jinou část verše než Raši, např. komentář ke Gn 39, 14. Raši píše: *„Podívejte! Přivedl k nám.“ Hle, stručné vyjádření: přivedl k nám, není ale vysvětleno, kdo ho přivedl. Takto mluví o svém muži. „Hebreje“ (hebr. ᶜIvri). (Ber. raba). Ze druhého břehu (avar nahara), ze synů ᶜéværa*. Zatímco Rašbam se věnuje závěru verše: *„Hlasitě jsem křičela.“ Poněvadž jste byli daleko ode mne, a kdybych nepozvedla hlas, ležel by se mnou proti mé vůli.*

[32] viz Gn 34

[33] Ukázky nezařazuji, neboť překlad celého Rašbamova komentáře ke Gn 37 – 50 je součástí *Přílohy* této práce.

[34] Lochsin, str. 17n, uvádí, že v pouze v 15 případech se Rašbamova interpretace typu *pšat* nesouvisí s Rašim. Ani jedno z těchto míst se netýká jóséfovského cyklu, jde o: Gn 1, 5; 20, 16; Ex 3, 22; 12, 2; 21, 18; 28,4; 29, 4; Lv 11, 3; 12, 4; Nu 11, 35; 13, 2; 17, 23; 36, 6; Dt 21, 14; 25, 9. V 107 případech označil Rašbam jako *pšat* interpretaci, která nesouhlasí s Raši výkladem buď zcela, nebo částečně. Těchto 107 perikop lze rozdělit do tří pod-kategorií: jde o 1) propracování Raši výkladů, 2) vysvětlení Raši komentáře, 3) uspořádání dvou alternativních vysvětlení v jedno (např. Gn 37, 17; 38, 15).

[35] Tuto část interpretace převzal Rašbam doslovně od Raši (viz komentář k Gn 37, 18). Dále pokračuje vlastní Rašbamův výklad.

Pokud se vyjadřují k témuž, Rašbam v pojetí s Rašim buď souzní, např. komentář ke Gn 38, 15. Raši píše: *„Neboť si zakryla tvář.“ Nemohl ji spatřit a poznat. Výklad našich učitelů je, že zakryla svou tvář, už když byla v domě svého tchána, byla cudná, proto ji nepodezíral.* A Rašbam: *„Neboť si zakryla tvář.“ Nyní podle prostého významu, jako je psáno: „Zahalila se“ (v. 14).* Nebo ke Gn 38, 21 Raši píše: *„Kněžka.“ Určená a připravená k prostituci*. A Rašbam: *„Ta kněžka.“ Stanovená a připravená pro všechny své příchozí, neboť je psáno: „V zemi bylo také plno modlářského smilstva“ (קדש) (1 Kr 14, 24). „Žádná z izraelských dcer se nezasvětí smilstvu*[36] *(Dt 23, 18).* Nebo se Rašbam v pojetí verše s Rašim rozchází ve smyslu soustředění se na jiný aspekt biblického sdělení, např. Raši ke Gn 37, 15 píše: *„Našel ho nějaký muž.“ To je Gavri'él, neboť je řečeno: „Gavri'él, ten muž“ (Da 9, 21),* a Rašbam k témuž uvádí*: „Našel ho nějaký muž, jak bloudí“ atd. To vypovídá o přednosti Jóséfa, který se nechtěl vrátit k otci, když nenašel /bratry/ v Šᵉchæmu, ale hledal je, dokud je nenašel. Přestože věděl, že jej /bratři/ nenávidí, šel a hledal je, neboť mu otec řekl: „A pak mi přijdeš říct“ (v. 14).* [37]

Rašbamův komentář může být také vnímán jako kritika Raši ho komentáře. Ve většině případů tato kritika není otevřená a je založena na předpokládané čtenářově znalosti Raši ho komentáře. S otevřeným výpadem se v rámci cyklu setkáváme jedenkrát a to v kap. 49, 16. Raši píše: *„Dán bude hájit svůj lid.“ Jeho lid se pomstí na Pelištejcích, jako: „Hospodin svůj lid obhájí“ (Dt 32, 36). „Jako jeden z kmenů Jiśrá'éle.“ Celý Jiśrá'él s ním bude zajedno a všechny bude hájit. I o Šimšónovi bylo toto prorokováno...* Na to Rašbam reaguje slovy: *Výklad o Šimšónovi vůbec nezná hloubku prostého významu verše. Vždyť by Jaᶜᵃqóv přistoupil k prorokování o člověku, který padl do rukou Pelištejců a ti mu vypíchli oči a on zemřel s Pelištejci ve zlé záležitosti. Bože chraň, Bože chraň! Avšak on prorokoval o kmeni Dán, který se shromáždí ke všem táborům...*

[36] V překladech BEP, které cituji je zahrnuta negativní interpretace. Domnívám se, že zmiňované verše lze přeložit: *Také v zemi byla sakrální prostituce. Mezi dcerami nebude žádná kněžka*. Odráží se zde přání zachovat čistotu kultu, v němž pro sakrální prostituci není místo, a vyhnout se vlivům kᵉnaᶜanské náboženské praxe.
[37] Další příklady různého pojetí viz dále *Problematika interpretace biblického textu.*

Kritický charakter má Rašbamův komentář jen občas a to zcela neadresně, např. Gn 44, 5: *„Z něhož věští.“ Někdo říká, že se do něj sám před nimi díval, aby se dověděl o věcech prostřednictvím kouzla. Jiní vykládají: „Ten, kdo je moudrý jako já, věští prostřednictvím poháru, ten mi ho ukradl,“ neboť před námi stojí psáno: „Že muž jako já věští“ (v. 15), a není tam psáno: Jímž věští.*

Vztah k Raši ho komentáři je problematický. Rašbamův komentář je coby celek pojímán buď jako doplňující a rozšiřující komentář k Rašimu s částečně kritickým postojem (Grossman, EJ, heslo Rashbam), nebo je pokládán za otevřenou kritiku komentáře Raši ho: *Stručně řečeno, v 75% případů, kdy Rašbam ve svém komentáři použil slovo „pšat“*[38] *je zcela v opozici k výkladům, které předkládá Raši,* uvádí Lockshin a dále píše: *Tvrdím, že oponovat Raši ho komentáři je Rašbamův primární cíl v jeho vlastním komentáři.*[39] Dále však upozorňuje, a to je ve vztahu k jóséfovskému cyklu podstatné, že *ne celý Rašbamův komentář je míněn jako odmítnutí Raši ho interpretací.*[40] Třetí postoj k Rašbamovu komentáři říká, že je motivovaný protikřesťanskou polemikou (viz Touitou, pozn. 30).

Studovaná část Rašbamova komentáře (Gn 37 – 50) nevyznívá ve smyslu doplnění či rozšíření Raši ho komentáře. Částečně ji lze považovat za kritiku Raši ho komentáře. Jde o stručný komentář, snažící se o jasný a zřetelný výklad biblického textu především ve smyslu metody *pšat*, výjimečně se uchyluje k *draši*, v malé míře obsahuje gramatická a filologická vysvětlení a je zcela prost výkladů typu *remez* a *sod*.

Rašbamův komentář k tomuto úseku biblického podání pokládám za text, jehož cílem bylo vytvořit vlastní interpretace k biblickému textu v čistší podobě metody *pšat* či vyjádřit svůj postoj k Raši ho komentáři a ústním tradicím. Nesouhlasím s Lockshinovým názorem, že

[38] Lockshin, str. 21 pro zajímavost uvádí konkurenční názor M. Bergera, který navrhuje, že pokud je uvedeno, že výklad je typu *pšat* znamená toliko, že jde o jednoduchý význam textu, tj. bez halachických vývodů.
[39] Lockshin, str. 18
[40] Lockshin, str. 19. Dále, na str. 22, Lockshin upozorňuje na rozmanitost vztahů, zřídkakdy otevřeně vyjádřených, Rašbamova a Raši ho komentáře a Rašbama k tradičnímu midraši, které čtenáři často unikají. Např. předložená gramatická lekce čtenáři nevyzní jako podrývání midraše, který nabízí Raši (Gn 30, 38), komentář k Lv 12, 2 může vyznít jako pojetí verše ve smyslu *od obecného k jednotlivému*, aniž by čtenáři došlo, že v zásadě podkopává talmudický midraš Brachot 60a.

primárním cílem Rašbama byla kritika Raši. Dle mého názoru jeho motivaci k sepsání komentáře lze spatřovat ve vyjádření ve výše citovaném úvodu k jóséfovskému cyklu (kap. 37, 2): *A tak i já, Šmuel syn rabi Meira, zetě spravedlivého, budiž požehnán, jsem s ním a před ním diskutoval, a on mi vyznal, že kdyby měl volného času, bylo by třeba vytvořit jiné výklady podle prostých významů, objevujících každý den nové věci.* Toto pojetí, tedy určitá reinterpretace textů založená na starších základech, pak souzní s dalším Lockshinovým tvrzením, s nímž se ztotožňuji: *Rašbam si nepřál nahradit Raši komentář.*[41]

2. 2. 1 Španělsko 12. a 13. století

Španělské Židy a jejich specifickou sefardskou kulturu formovala společnost středověkého islámu a toto dědictví si uchovávali i ve společnosti křesťanské. Život Židů na Pyrenejském poloostrově má kořeny v době římského impéria[42]. Následná vláda vizigótských panovníků byla poznamenaná prvními násilnými konverzemi Židů, problémy s odpadlictvím a opětovnou judaizací.

Počátkem 8. století dobyli Španělsko muslimové. Židé se v době bojů křesťanů s muslimy drželi stranou a v momentě, kdy byl úspěch muslimů téměř jistý, s nimi začali spolupracovat. V období muslimské nadvlády se židovská komunita rozrůstala výrazněji a snáze než kdekoliv jinde v Evropě. Židé se zapojovali do všech ekonomických aktivit napříč celým společenským spektrem. Díky arabštině, která byla jazykem mluveným i literárním, snadno pronikli do většinového intelektuálního života. Zejména je oslovila věda, filosofie a sekulární poezie. Tyto zájmy pak zasáhly i studium Bible a Talmudu. Celá řada významných děl hebrejského písemnictví nejrůznějších žánrů vznikala ve Španělsku právě v 11. století,

[41] Lockshin, str. 21n
[42] Miller, str. 13, uvádí, že španělští Židé pocházejí ze dvou míst. Jedni přišli z Říma kolem přelomu letopočtu, druzí ze severní Afriky v době dobývání Španělska Araby v 8. st.n.l.

kdy se jednotný španělský stát rozpadl na řadu navzájem soupeřících knížectví, a ve 12. století.

Během reconquisty se Židé chovali obdobně jako při dobývání Španělska muslimy, za spolupráci – tentokrát s křesťany – získali záruky a ochranu nových vládců. 1115 dobyl král Alfonso I. z Aragonu Tudelu, 1149 hrabě Raymond Berenguer z Barcelony Tortosu. Oba šlechtici Židům dali listinu se zárukami bezpečí.

Od poloviny 12. století se Židé pomalu a dobrovolně začali stěhovat z muslimských území na křesťanská. Druhá polovina 12. století je poznamenaná příchodem posil ze severní Afriky, které křesťanské dobývání Pyrenejského poloostrova zastavily.[43] Zároveň muslimští vládci zavedli nová tvrdá vnitřní opatření. Židovský dějepisec Avraham ibn Daud v *Sefer ha-qabala* dokonce hovoří o konci velkého centra ve Španělsku. Znovudobývání křesťany se opět rozběhlo v prvních desetiletí 13. století.

O 13. století se hovoří jako o druhém *zlatém věku* pod patronátem křesťanů, kdy Židé zastávali významné politické a hospodářské posty. Na druhé straně korespondence papežů a církevních prelátů je plná stížností na židovské dvořany a čím dál častěji se objevuje požadavek segregace Židů.

Kolem poloviny 13. století se rychle začala zvyšovat znalost rabínské literatury a s tím spojené žádosti k cenzuře Talmudu a související literatury. Výraznou snahou církve ve vztahu k Židům a muslimům se stala v této době také misionářská činnost a víra křesťanů, že jinověrce přesvědčí silou svých argumentů. Není proto náhoda, že od poloviny 13. století vzniká v židovském prostředí řada děl s protikřesťanskou polemikou. Významným impulsem

[43] Artera, str. 132 – 134, uvádí, že významným mezníkem ve španělských dějinách je r. 1134, v němž zemřel Alfonso I. Bojovný po porážce od Almorávidů. Po jeho smrti zavládla panika a oblasti dolní Aragonie se ze strachu před muslimy vylidnily. Politická situace vyústila v rozštěpení křesťanských států. V r. 1157 existovaly Portugalsko, León – Galicie, Kastilie, Navarra a Koruna aragonská jako samostatné státy. Almohadům, kteří následují Almorávidy, se podařilo znovusjednotit muslimskou část poloostrova al-Andalus (1146 – 1224).

pro ni byla jistě jedna z nejznámějších disputací, uspořádaná r. 1263, kterou vedl konvertita Pablo Christiani s Mošem ben Nachmanem (Ramban)[44].

Pro 13. století je také typický zvyšující se zájem o mysticismus vyvolaný společenským napětím. Kabalisté nebyli pohlceni toliko mystickým učením, ale i mocně atakovali dvorskou třídu a aktivně se podíleli na snahách zvýšit úroveň náboženského a morálního života. Rozhodující vliv v této reformě měli noví příchozí ze severní Francie, učenci kovaní v talmudské tradici tosafistů, a imigranti z Německa, žáci rabiho Judy he-Chasida a rabiho Eleazara ha-Roqeacha. Kolébkou kabaly se stala Nová Kastilie zejména ve městech Toledo, Segovia, Avila a Guadalajara.

Je nutné podotknout, že Židé v křesťanském prostředí ztratili záhy přístup k arabštině a k arabskému písemnictví, latina pro ně byla nedostupná, a tak se jejich literárním jazykem stala hebrejština.[45]

2. 2. 2 Avraham ibn Ezra

(1089/92 – 1164/1167)

Rašbamův mladší současník a autor píšící v období druhého zlatého věku Španělska Avraham ibn Ezra se narodil v křesťansé Tudele v Navarře. Proslul jako lékař, exeget, básník, astronom a gramatik. O jeho soukromém životě se mnoho neví. Podle legendy se oženil s dcerou jiného významného tudelského rodáka Jehudy ha-Leviho, s nímž se ibn Ezra spřátelil. V poetické skladbě *Govhe šechaqim el hadom niqb'ú* zmiňuje pět synů, z nichž jménem je znám pouze jeden – Jicchaq-, který konvertoval k islámu.[46]

Zlom v jeho životě představuje rok 1140, kdy se stal spolu se souvěrci terčem pronásledování. Jako putující učenec prošel již před rokem 1140 severní Afriku, Egypt a

[44] Česky tato disputace vyšla v l. 2004 – 2005 v časopise *Maskil*, v číslech 4 – 13 v překladu rabína Daniela Mayera.
[45] Kapitola je založena na: Chazan, str. 98 – 110, Baer I., str. 243n
[46] EJ, heslo Ibn Ezra, Simha Assaf, Naphtali ben Menahem

Palestinu. R. 1140 přišel do Říma, kde sepsal komentář k Jobovi a Danielovi, přeložil také z arabštiny do hebrejštiny gramatický traktát ibn Chajjúdže, kterého v komentáři k Danielovi cituje jako rabi Judu bar Davida a sepsal vlastní gramatickou práci *Mozne lašon ha-qodeš* (též známou jako *Moznajim*). [47] R. 1145 napsal v Lucce komentář k Pentateuchu, k Izajášovi a další díla. Z Luccy odešel do Mantovy a odtud do Verony. R. 1147 zamířil do Provence (Narbonne a Béziérs), a odtud jeho kroky směřovaly do severní Francie (Rouen a Dreux[48]), kde vznikla jeho lingvistická díla *Taame luchot* a *Sefer ha-Šem* a komentáře k Žalmům, Ester a Písni písní a filosofický spis *Chaj ben meqic* (*Živý syn bdícího*[49]), v němž popisuje putování po různých rovinách bytí a nabývání poznání pomocí rozumu.[50] V Severní Francii sepsal i další díla astrologického a poetického rázu[51]. Spřátelil se zde také s významným tosafistou rabenu Tamem, vnukem Raši ho. R. 1158 odešel do Londýna a o tři roky později, 1161, se vrátil do francouzské Narbonne s úmyslem vydat se do Svaté Země.

K jeho smrti se váže legenda (zaznamenaná v rukopise uloženém v Národní knihovně ve Vídni), v níž se praví, že Avraham ibn Ezra zemřel r. 1167 (může jít ovšem i o rok 1164) ve věku 75 let. V onom roce prý zapsal: *Avrahamovi bylo 75 let, když odešel z Hněvu Božího* (narážka na Gn 12, 4).[52] Kde Avraham ibn Ezra zemřel a je pochován, není známo.[53]

[47] Miller, str. 69, o motivaci vedoucí ke vzniku překladů z arabštiny uvádí dva faktory, říká: *Od poloviny 12. století jazyková zdatnost začala být při studiu arabsky psaných vědeckých pojednání překážkou především pro Židy v Katalánsku a Provence.Vědomí této bariéry, stejně jako zájem ukázat výrazovou způsobilost hebrejštiny, motivovalo židovské vědce jako Avraham bar Chija a Avraham ibn Ezra psát původní hebrejské práce a překládat z arabštiny do hebrejštiny filosofická, lingvistická a vědecká pojednání.*

[48] Popis putování převzat z EJ, heslo Ibn Ezra.

[49] Ibn Ezra imituje Abú Bakra ibn Tufajla a jeho dílo *Risálat Chajj ibn Jakzán* (Živý syn bdícího), česky vyšlo v překladu Ivana Hrbka, v Praze SNKLU 1957

[50] Hayoun, str. 69 - 71

[51] Miller, str. 70, uvádí, že ibn Ezrovy hebrejsky psané práce byly dobře přijaty a záhy přeloženy do latiny, francouzštiny a katalánštiny.

[52] EJ, heslo Ibn Ezra, Abraham, Simha Assaf, Naphtali ben Menahem

[53] http://cs.wikipedia.org/wiki/Abraham_ibn_Ezra

2. 2. 3 Ibn Ezrův komentář k jóséfovskému cyklu

V úvodu k Tóře popisuje Avraham ibn Ezra pět způsobů výkladu, z nichž jasně vyplývá, jaký postoj zaujímal ibn Ezra k metodice interpretace biblických textů. První z nich popisuje jako široký a obsáhlý, jsou to výklady učenců, gaonů, žijících pod muslimskou nadvládou. Jako příklad uvádí Jicchaqa Jisraeliho (9.- 10. stol.), Saadiju Gaona, rava Šmuela ben Chofniho (10. – 11.stol.). K jejich komentáři a rozsahu zaujímá vcelku kritický postoj. Říká: *Pokud je pravda bod uprostřed kruhu, a způsob výkladu jako široká kružnice, je tento jako z kraje obtočené vlákno.* Druhý způsob je styl pokřivených, tím míní karaity, jmenovitě Anana ben Davida (8. stol.), Binjamina ben Mošeho Naháwendího (9. stol.), Hasana ben Mašiacha (10. stol.) a Ješuu ben Šaula (9. stol). Ostré kritice podrobil jejich neuznávání kalendáře a vše, co z toho plyne. Pokládal je za skupinu, která stojí sama o sobě a mimo, použijeme-li příměr o kruhu. Třetími kritizovanými jsou ti, co stojí zcela mimo kruh a vše pojímají jako tajemství a alegorii, jejich výklady jsou k ničemu a ibn Ezra nemá potřebu na ně reagovat. Řeč je o křesťanských exegetech a jejich exegezích. Čtvrtý způsob výkladů pokládá za blízký středu kruhu, je to způsob výkladu moudrých v řeckých a italských zemích. Ve výkladech se přiblížili metodě *draš*, avšak poté, co objevili sbírky midrašů, je více či méně začali opisovat. Dále se zabývá problematikou midraše, který pojímá jako alegorický výklad biblického textu. Ani tento způsob výkladu nepovažuje za zcela uspokojivý. Pátý způsob výkladu představuje podle ibn Ezry ten nejlepší a zakládá se na znalosti hebrejštiny a hebrejské gramatiky.[54]

Avraham ibn Ezra komentoval v rámci vyprávění o Jóséfovi necelých 48 % celkového počtu veršů. Jeho komentář je stručný a jasný.

Biblické citace nejsou blíže určeny a bývají uvozeny výrazy מגזרת (z kategorie), כמו (jako), וכן (a jako/také) a והנה (a hle). Jeho komentář neobsahuje laazim (cizojazyčné glosy)

[54] Miqraot gdolot, Haqdamat ibn Ezra: str. 5 -7

vyjma odvolávání se na význam v aramejštině, např. v komentáři k 37, 3: *Passim. Oděv utkaný z barevných nití. Passim jako „zápěstí ruky“ (Da 5, 5) v aramejštině.*

Midraši ibn Ezra věnuje ve svém komentáři sporadický prostor. Nacházíme ho např. v komentáři k 37, 2: *„Zlá řeč“ je toto: Jedl(i) údy z živých zvířat (Tanchuma wa-ješev), to je výklad, neboť je psáno: Nevzpomínal jiných bratrů, leč synů ženin.*

Avraham ibn Ezra se odvolává na jiné autority a cituje jejich názor, např. komentář k 37, 25*: „Usedli, aby pojedli chléb.“ Devatero bratrů. „Karavana Jišm[ec]élitů.“ Jak o tom praví targum, že šla karavana. „Různá koření.“ Rabi Moše ha-Kohen[55] za Španěl, blahé paměti, říkal, že význam slova n[e]chót je něco příjemného. Tak jako: „Ukázal poslům svou klenotnici“ (Iz 39, 2). Neboť „waw“ a „alef“ následují za sebou, což /znamená, že/ písmena /označují/ něco uspokojujícího. „Pryskyřičnou směs.“ Nacházíme /slovo/ ve verši s „němým šwa“ pod „cade“ a s chiriqem. Ṣ[e]rí není v Gil[c]ádu. Také s „cholemem“: Med, olej a mastix (Ez 27, 17). A Gaon[56] to vykládal, že jde výrobek ze 78 esencí a jiní říkají, že je to ovoce, nebo olej ze stromu, který byl vožen z Jericha do Egypta podle mínění Josefa ben Goriona[57]. Rabi Jišm[c]a'él říkal, že je to živice a my se kloníme k jeho názoru. „A ladanum.“ Gaon říkal, že jde o ovoce, kterému se tak říká v arabštině s přidáním „bet“. Možná to tak je.* Jinde, komentář ke Gn 41, 43, cituje názor ibn Džanacha*: A rabi Jona[58], gramatik ze Španěl, řekl, že „na kolena“ je infinitiv, v němž je „alef“ místo „he“. Jako: K nim nepřetržitě posílal (2Pa 36, 15)[59]. Podle mého názoru je „alef“ v „אשכם“ výraz hovorový.* Či v komentáři ke Gn 41, 51 zmiňuje ibn Chajjúže a Moše ha-Kohena Gikatilu: *„Bůh mi dal zapomenout.“ Význam: neboť řekl. Rabi Jehuda[60], první gramatik, řekl: Neboť mi dal zapomenout na tíži, smiloval se nade mnou. A rabi Moše ha-Kohen ze Španěl řekl, že „patach“je místo „chiriqu“*. Velmi

[55] Moše ben Šmuel ha-Kohen Gikatila (11.stol., Španělsko), ibn Ezra ho cituje nejčastěji.
[56] Saadija Gaon (10.- 11. stol. Egypt, Babylonie) je ibn Ezrou citován i na dalších místech jako např. kap. 40, 11. 16 a 49, 12.
[57] Josef ben Gorion (10. stol.)
[58] Jona ibn Džanach (11. stol. Španělsko)
[59] Ibn Ezra místo השכם píše אשכם.
[60] Juda ben David Chajjúdž (10. stol. Fás, Córdoba).

zajímavý je komentář k Gn 49, 6, kde se krom výše zmíněných rabínských autorit setkáváme s ravem Aharonem[61] a Jehudou ben Bil[c]ámem[62], s gramatickým výkladem a dokonce s odvoláním se na vlastní gramatické dílo *Moznajim*: *„Do jejich tajemství nevstupuj, duše má.“ Rav Aharon řekl, že výklad „nevstupuj, má duše“ je jako: „Po západu slunce“ (Lv 22, 7). A význam je, že nebudu chtít být mimo jejich radu. A hle tento výklad obrací tuto věc. Vždyť jaký je význam „nástrojů násilí“? Cožpak těm dvěma neřekl: „Přivedete mě do zkázy“ (Gn 34, 30)? Vždyť se Ja[ca]qóv se svým domem kvůli nim ocitl v nebezpečí. Kdyby byl Bůh nezničil všechny okolo, vše by vyhladili. A takový je výklad „Prokletý je jejich hněv (v. 7). Svévolně ochromili býka,“ prokletý je, „neboť jejich hněv je mocný.“ A toto jsou výtečné výklady. „Do jejich tajemství nevstupuj, duše má.“ Rabi Moše ha-Kohen, blahé paměti, řekl, že „má cti“ je jako „má duše“. A mnoho /příkladů/, jako je tento, je v knize Žalmů. A pěkný je výklad, že význam je zdvojený po způsobu proroctví „Vyptávej se svého otce“ (Dt 32, 7). „Jak mám zatratit“ (Nu 23, 8). Nuže „do jejich tajemství“ je jako „s jejich obcí.“ „Vstupuj“ jako „spolčuj se“ a „má duše“ jako „má cti“. Rabi Jehuda ben Bil[c]ám ze Španěl řekl, že rabi Moše vykládal, že čest duše je tělo, jako ozdoba na šíji, jako je význam: „Po celý tvůj věk tě sytí dobrem“ (Ž 103,5)[63]. U uvidíš to /na/: „Ať uvede v prach mou slávu /čest/ . Sela.“ (Ž 7, 6). A já říkám, že rabi Jehuda vykládal, že zde Písmo říká: „Aby má sláva /čest/ pěla žalmy“ (Ž 30, 13). „Proto se mé srdce raduje a moje sláva /čest/ jásá, ...i mé tělo /dosl. maso/“ (Ž 16, 9), což je tělo. A to je ono „v prach mou slávu,“ je to styl přísloví /a znamená to/, že poddá jeho duši prachu, který je nejníže. A hle, dám mu svědka věrného a ten ji spojí s prachem mé duše. „Spolčuj se.“ Obdobné je „sjednotí se“. Podle názoru rabi Mošeho ha-Kohena gramatika, blahé paměti, zde chybí „alef“, a takto hovořil i o „Nepřijde na zmar“ (47, 19). Význam „Do jejich tajemství.“ Jako: „Smlouvají se na mě“ (Ž 31, 14). Poté co se staly jejich zbraně násilné, nevstupuj má duše do jejich tajemství. „Zabili muže.“ Je to*

[61] Aharon ben Ašer (10. stol. Palestina)
[62] Juda ben Šmuel ibn Bal[c]am (11. stol. Španělsko)
[63] *Věk* a *ozdoba* jsou slova konsonantně totožná.

druhové jméno. Jako „býk“. A Ḥámór. Je to narážka na obyvatele města Šᵉchæm. „Býka“[64]*. Hradba. Jako: „Stoupá na zeď“ (v.22). V knize Moznajim*[65] *jsem již vyložil, že se „cholem“ a „šureq“ mění jeden v druhý. „Ochromili.“ Jako: „Jejich koně ochromíš“ (Joz 11, 6). Je to znamení, že město Šᵉchæm bylo veliké, neboť bylo obehnáno hradbou.*

S ostře kritickým laděním se můžeme setkat např. 38, 9: *„Pouštěl sémě na zem.“ Schválně mařil sémě a pouštěl je ven na zem. Udivil mě ben Tamim Mizrachi*[66]*, který vykládal „Pouštěl sémě na zem,“ že jí nečinil, jak se ženám činívá, a to proto, aby neotěhotněla. A hle kazilo se /sémě/ na zemi, neboť na něm seděla na zemi. A tento výklad je bláznovství a je nesmysl, aby bylo pošpiněno svaté sémě v opravdové špíně.*

Zcela typická, jak se ukazuje již z výše uvedených ukázek, jsou pro ibn Ezrův komentář gramatická a filologická vysvětlení, např. Gn 37, 7 identifikuje sloveso mediæ geminatæ: *„Obklopují.“ Ze sloves mediæ geminatæ. S „ dagešem“ je „bet“, obsahující „bet“*. Nebo Gn 37, 10: *„Otec ho pokáral.“ Pokárání s /předložkou/ „bet“ znamená pohanění. Kdyby zde „bet“ nebylo, /šlo by/ o výraz zničení. Jako: „Hle obořím se na vaše potomstvo“ (Mal 2, 3).* V Gn 37, 33 a Gn 40, 2 vysvětluje náhradní dloužení. K 37, 33 píše: *„Rozsápán, rozsápán.“ Participium, neboť nebylo zmíněno podstatné jméno. Je to možné v případě „reš“, v němž není „dageš“, jako: „Vydrhne se a opláchne“ (Lv 6, 21).* A ke Gn 40, 2 uvádí obdobně: *Poněvadž se „samech“ ve slově „na své dvořany“ nemění, a jelikož by mělo být „reš“ opatřeno „dagešem“, je „samech“ vokalizováno velkým „kameṣem“, neboť „dageš“ /v réš/ chybí.* V Gn 41, 8 se zabývá chápáním konjugace nifᶜal a původem slova חרטמים (kouzelníci): *„Jeho byl duch <u>znepokojen</u>.“ Nifᶜal chápeme jako: Jsem <u>vzrušen</u> a nejsem schopen slova (Ž 77, 5). A někteří říkají, že vše je z kategorie bití kladivem. A význam je, že jeho duch se podobal tělu bijícího. „Kouzelníky.“ Čtyřkonsonantní slovo a je možné, že je buď aramejské*

[64] Ibn Ezra čte *zeď*.
[65] Spis pojednávající o struktuře hebrejského jazyka, zvaný též *Mozné lašon ha-qodeš*, který vyšel v Benátkách roku 1546. (EJ, heslo ibn Ezra)
[66] Dunaš ben Tamim (10. stol.), severoafrický učenec.

nebo egyptské. A jsou to moudří generací. „Všechny jeho mudrce.“ Ve znameních a výkladu snů.

Pro ibn Ezrův komentář je charakteristický osobitý, obvykle stručný styl, usilující o jasnost a přehlednost, který ponechává ústní tradici v zásadě stranou. Svá tvrzení zakládá na důkladné znalosti gramatiky a význam slov dokládá blíže nespecifikovanými citacemi z Písma.

V komentáři k jóséfovskému cyklu se setkáváme s citacemi názorů různých autorit, především pak Mošeho ha-Kohena Gikatily, kterého si Avraham ibn Ezra velice vážil[67].

2. 2. 4 Ramban

(1194 – 1270)

Ramban je akronym značící rabenu Moše ben Nachman, autor je také znám jako Moše Gerondi/ Jerondi, jelikož se narodil v katalánské Geroně, dále jako Nachmanides, Nachmani či Bonasturg de Porta[68]. Proslul jako filosof, kabalista[69], biblický exeget, básník a lékař. Studoval u Judy ben Jaqara a Meira ben Jcchaqa z Trinquetaile. U Judy se naučil tradici severofrancouzských tosafistů a od Meira přejal metody provensálských ješiv. Udržoval kontakt a problematické otázky konzultoval s Meirem ben Todrem ha-Levim Abulafiou z Toleda, dále se přátelil s bratrancem Judou ben Avrahamem z Gerony, Šmuelem ben Jicchaqem Sardim, kterému stejně jako Jicchaqu ben Avrahamovi z Narbonne poslal řadu

[67] Jedním z komentářů k ibn Ezrově komentáři je *Qarne or* z pera Jehudy Leiba Krinskyho (19.-20. st.), který srovnal ibn Ezrovy výklady s tvrzeními mišnaické literatury.
[68] Baer I, str. 152, uvádí, že jako Bonastrug de Porta je Ramban nazýván v nežidovských dokumentech pojednávacích o kontroverzi s Pablem Christianim r. 1263.
[69] Peruš Ramban, vol. I., str. xvi: Kabalistické učení si Ramban osvojil od rabi Ezry a rabi Azriela, kteří pocházeli z Gerony.

svých responsí. Responsa Šloma ben Avrahama Adreta[70] (část 1, 120, 167) uvádějí, že se Nachmanides živil jako lékař.

Ačkoliv nikde není zmínky o Rambanově ješivě v Geroně, není nejmenších pochyb o tom, že existovala. Mezi jeho žáky patřili takoví halachisté, jako např. Šlomo ben Avraham Adret, Aharon ben Josef ha-Levi, David Bonafed a Jona ben Josef (Nachmanidův bratranec). Je pravděpodobné, že po smrti bratrance Jony ben Avrahama Gerondiho r. 1264, se Ramban stal vrchním katalánským rabínem, jímž byl až do svého odchodu do Země Izrael. Španělští rabíni dalších generací na něj pohlížejí jako na svého velkého učitele a nazývají ho *ha-rav ha-neeman* (věrný rabi).

Ramban se zapojoval do různých kontroverzí, ať už šlo o spor o Maimonida, který se počal r. 1232 v Montpellier a při němž usilovně hledal kompromis mezi znepřátelenými tábory[71], anebo o veřejnou disputaci[72] vyprovokovanou dominikány s židovským odpadlíkem Pablem Christianim v čele, k níž ho donutil král Jakub I. (1213 – 1276). V této disputaci, která se konala v červnu r. 1263 za královy přítomnosti, Ramban uspěl a dokonce od krále dostal tři sta dinárů jakožto ocenění způsobu, jakým argumentoval. Na žádost geronského biskupa shrnul Ramban své názory v díle *Sefer ha-viquach*[73].

Stále iniciativní dominikáni v dubnu 1265 předvolali Rambana k soudu kvůli domnělému pohrdání křesťanstvím, tehdy zasáhl král v jeho prospěch. Dominikáni se proto rozhodli hledat oporu u papeže Klimenta IV., který aragonskému králi poslal dopis se žádostí, aby Rambana pokutoval za sepsání výše zmíněného díla. Ramban, tehdy již více než

[70] Baer I, str. 281 uvádí, že rabi Šlomo ben Avraham Adret (cca 1230 – 1310) byl přítomen barcelonské disputaci r. 1263, sám měl příležitost vyjádřit se ústně i písemně k disputacím, které vyvolal dominikán Raymond Martini a další.

[71] Peruš Ramban, vol. I., str. xvi: *Ramban kritizoval prudkost vlastního Rambamova kriticismu, při čemž poukazoval na to, že Mišne Tóra neprokazuje mírnost při výkladu halachy. K More nevuchim Ramban řekl, že dílo nebylo zamýšleno pro potřeby veřejnosti, ale pouze pro ty, kteří se ocitli na scestí kvůli filosofii.*

[72] Miller, str. 23, uvádí, že hlavním bodem křesťanských argumentací bylo, že Talmud obsahuje rouhání proti Ježíšovi a že židovské texty dokazují, že Mesiáš již přišel. Král Jakub I. po dobu trvání disputace zaručil Rambanovi svobodu projevu., srov. Baer I, str. 152.

[73] Miller, str. 126: *Při barcelonské disputaci r. 1263 Nachmanides a Pablo Christiani hovořili katalánsky; po jejím skončení, Nachmanides sepsal popis událostí v hebrejštině, zatímco Christiani napsal svou vlastní verzi latinsky.* O českém překladu disputace viz poznámka 44.

sedmdesátiletý, byl vypovězen z Aragonu. Nějakou dobu pobýval v Kastilii a v Provence, kde zde začal psát svůj komentář k Tóře[74]. Odtud se vydal do Svaté Země. V létě 1267 přijel do Akka a 9. elulu téhož roku dorazil do Jeruzaléma. V dopise svému synovi[75] popisuje poničené město sedm let po nájezdu tatarských hord.

Po příjezdu do města zorganizoval zbytky židovské komunity a nechal zřídit synagogu v opuštěném domě. Zdá se, že založil též ješivu. Zprávy o jeho aktivitách se brzy roznesly a do Jeruzaléma začali proudit Židé. R. 1268 se Ramban přestěhoval do Akka, kde se po Jechielovi ben Josefovi z Paříže stal duchovním vůdcem židovské obce.

Kde má Nachmanides hrob, je značně nejisté. Někteří věří, že byl pohřben na úpatí hory Karmel, jiní v blízkosti jeskyně Machpélá v Hebronu, v Jeruzalémě, další říkají, že v Haifě vedle hrobu Jechiela ben Josefa z Paříže, a vyskytuje se i názor, že je pohřben v Akku.

Z jeho tvorby se zachovalo na padesát děl a další spisy mu byly připsány. Většina se zabývá Talmudem a halachou. Psal také knihy a dopisy spojené s jeho veřejnou činností, jako již zmiňovanou např. *Sefer ha-viquach*. Zvláštní spis, *Sefer ha-geula*, věnoval povaze víry ve spásu, sepsal jej kolem roku 1263. Proslul též jako pajtan a dochovala se čtyři jeho kázání. Všechna díla nesou pečeť jeho osobnosti, syntézy španělské kultury a německé zbožnosti, talmudského vzdělání a kabaly, jakož i znalosti profánních věd a křesťanských teologických spisů. [76]

Rambanův komentář k Tóře vyšel tiskem v Římě před r. 1480. Větší část sepsal ještě ve Španělsku, ale mnohé ještě přidal po příchodu do Země Izrael.[77] Typická pro něj je snaha kabalistů útočit proti racionalismu. Proto se často ocitá v opozici vůči názorům Avrahama ibn

[74] Peruš Ramban, vol. I., str. xvii
[75] Baer I, str. 120, pozn. 15 str. 402 uvádí, že Rambanův syn byl ve službách dvora, a nejpravděpodobněji jde o muže jménem Jucef Gironda.
[76] EJ, heslo Nahmanides, Joseph Kaplan, srov. Baer I, str. 102
[77] EJ, heslo Nahmanides, Tovia Preschel

Ezry a Mošeho ben Maimona, v jejichž dílech racionalisté (filosofové) hledali oporu.[78] Tato opozice, zejména vůči Avrahamu ibn Ezrovi, jak bude doloženo níže, se odráží i v jeho komentáři k cyklu vyprávění o Jóséfovi.

2. 2. 5. Rambanův komentář k jóséfovskému cyklu

Tovia Preschel vystihuje Rambanův komentář, když říká, že je to více než pouhý komentář. Odráží se v něm jeho názory na Boha, Tóru, Izrael a svět. Biblická vyprávění nejsou jen pouhé zaznamenání minulosti, ale jsou nositelem budoucnosti.[79] Např. počet šesti dnů stvoření obsahuje proroctví týkající se nejdůležitějších událostí následných šesti tisíců let, zatímco šabat dává tušit sedmé tisíciletí, jež bude Dnem Hospodina, a historie Patriarchů předpovídá historii židovského lidu jako celku.[80]

Rambanův komentář k vyprávění o Jóséfovi zahrnuje necelých 34% veršů vyprávění. Ke kapitole 50 se jako jediný z komentátorů nevyjadřuje vůbec. Jako první z pojednávaných komentátorů uvádí přesné odkazy citací pramenů.

Pro Rambanův komentář je typická značná obšírnost výkladů, kterou tvoří nejen citace pramenů (Talmud, midraš, targum Onqelos), ale jejich analýza a vyjádření vlastního názoru a zasazení do širšího kontextu biblického podání. Ramban se zaobírá především interpretacemi Rašiho[81] a ibn Ezry[82], zodpovídá možné otázky, často vysvětlení obou autorit odmítá a navrhuje vlastní interpretaci a další možnost výkladu. Jeho názory předcházejí obraty jako:

[78] Baer, I., str. 245
[79] EJ, heslo Nahmanides, Tovia Preschel
[80] Baer I, str. 249
[81] Svůj vztah k Rašimu vyjadřuje v úvodu ke komentáři k Tóře těmito slovy: *Komentáře rabi Šloma jsou ozdobnou korunou a nádherným věncem (Iz 28, 5), korunovaný skvělou pověstí /znalce/ Písma, Mišny a Gemary. Jemu náleží právo prvorozeného (Dt 21, 17). K jeho slovům se vyjádřím a jejich lásce se oddám (Př 5, 19), s nimi získáme vhled, výklad i bádání. V jeho prostých výkladech i v jeho midrašistických vysvětleních a každé skvělé agadě, které jsou uvedeny v jeho komentáři*. (Peruš Ramban, vol. I, str. XXIV, Miqraot gdolot, str. 9)
[82] O něm v úvodu ke svému komentáři Ramban říká: *A s rabi Avrahamem ben Ezrou se nám dostane zjevných kárání a skryté lásky (Př 27, 5).* (Peruš Ramban, vol. I., str. XXIV, Miqraot gdolot, str. 9)

dle mého názoru (לדעתי), *pokládám za správné* (והנכון בעיני), *nesouhlasím* (אינני נכון בעיני), *domnívám se* (הנראה בעיני).[83]

Jako příklad výše popisovaných charakteristik může sloužit Rambanův komentář k Gn 37, 2.3, všimněme si přitom právě jeho polemiky s Rašim a ibn Ezrou: *(2) „Toto je Ja[ca]qóvův rodopis.“ „A tito /vzešli/ z Ja[ca]qóvova rodopisu, toto je jejich osidlování /země/ a osudy předtím, než se přišli usadit. První důvod /jejich putování/: „sedmnáctiletý Jóséf***“** *atd. Kvůli němu se přihodilo, že sestoupili do Egypta poté, co se usadili. Prostý význam verše budiž slovem vyřčeným dle jeho povahy,“ jak praví Raši. Ale „rodopisy“ neznamenají, že bude /pojednáno/ o usazování. Rabi Avraham[84] řekl: „Toto jsou děje, jež se mu přihodily, a události, které se mu staly. Jako je význam: Co den zrodí (Př 27, 1).“ Žádný člověk nedává zrod svým dějům, toliko /náleží/ k výjimečným dnům, které dají zrod jemu. Možná by mohlo být řečeno: Toto jsou rodopisy/děje Ja[ca]qóvových dní. Pokládám za správné, že u „Toto je Ja[ca]qóvův rodopis, Jóséf“ a jeho bratři, kteří budou vzpomenuti, se Písmo vyjadřuje elipticky, pokud jde o jejich jména, která již byla zmíněna výše. /Písmo/ však říká: „Toto je Ja[ca]qóvův rodopis, Jóséf“ a jeho bratři, jimž se toto přihodilo. A je také možné, že takto slovem „toto“ činí narážku na všechny, o nichž je zmínka v této knize: „Tvoji otcové sestoupili do Egypta v počtu sedmdesáti duší“ (Dt 10, 22), neboť takto jsou uvedeni v „Toto je rodopis Ezauův“ (Gn 36, 1) synové a vnuci, králové a pohlaváři, každý, kdo mezi nimi byl v tórických dobách. A stejně tak budou vyjmenováni v Ja[ca]qóvových rodopisech jeho synové a vnuci a veškeré jeho potomstvo. Toliko budou připomenuty detaily o jejich příbězích.*

„A byl chlapec se syny Bilhy.“ Neboť se choval jako mladí lidé, líčil si oči a upravoval si vlasy /Raši/. „Se syny Bilhy.“ Jako by bylo řečeno: Byl často se syny Bilhy, neboť jimi bratři opovrhovali a jemu byli blízcí /Raši/.

[83] Obraty se vyskytují i v méně osobní formě, tzn. bez předmětu *v mých očích* (tj. בעיני).
[84] Ibn Ezra

„Zlé řeči.“ Vše zlé, co viděl na svých bratrech, synech Lé'y, vyprávěl svému otci, podle Raši. Je-li tomu tak, proč ho nezachránili synové ženin? Měl je rád a byli mu blízcí, proto vyprávěl otci o bratrech v jejich ponižování. Jako by bylo řečeno, že se budou bát svých bratrů, a hle byli čtyři a R^{e}'úvén byl s nimi a Jóséf byl sám, byli proti nim dost silní, i když by s nimi měli jít do války. Navíc spatříme napsáno, že se všichni dohodli na jeho prodeji. Avšak podle mínění našich učenců v Ber. raba (84, 7), zlá řeč se vztahovala na ně na všechny.

Pokládám za správné, že je to psáno znovu na objasnění toho, co je vzpomenuto, a pro poučení: Jóséf, byl to chlapec, bylo mu sedmnáct a byl pastýřem stád se svými bratry, se syny Bilhy a se syny Zilpy, žen svého otce, a podobá se tomu v tomto pořádku (dále 40, 5): „Jedné noci se oběma zdál sen, který měl svůj vlastní výklad pro číšníka a pekaře egyptského krále, kteří byli vězněni ve vězení.“ Opět je vyloženo slovo „oběma“, které je vzpomenuto a poučení je: Oběma se zdál sen, číšníku a pekaři egyptského krále, kteří byli vězněni ve vězení, z nichž každý měl svůj výklad, takže množné číslo. Čili bude „a on“ /והוא/ následovat po „s ním“, takže výrok o něm /bude/: „A byl chlapec /a byl/ se syny Bilhy a syny Zilpy, žen svého otce.“ To znamená, že byl chlapec a byl stále se syny Bilhy a se syny Zilpy, žen svého otce, neodděloval se od nich kvůli svému mládí, neboť jim otec přikázal, aby na něj dávali pozor a sloužili mu, nikoliv tak synům manželek, a on o nich přinášel zlou řeč svému otci, proto jej tito čtyři bratři nenáviděli.

Poté je řečeno, že ho otec miloval, i viděli ostatní bratři, že jej jejich otec miluje nejvíce ze všech a žárlili na něj a nenáviděli ho. Byl tedy nenáviděn všemi. Synové manželek na něj žárlili: Proč ho má radši, vždyť i oni jsou syny manželky jako on? A synové ženin, kteří nežárlili na to, že je převyšuje, jej nenáviděli kvůli tomu, že na ně donášel jejich otci.

Nesouhlasím s tím, že „zlé řeči“ znamenají, že každý výraz „řeči“ je záporný, jak míní Raši. (Nu 14, 36) Je možné, že by to mohla být i dobrá řeč. „Donést řeči“, znamená, jak

viděl, tak vypověděl, ale „vykládat řeči“ je o hlupáku říkajícím lži[85]*. Metodou prostého výkladu, nečiní obtíž, aby se četlo: „Chlapec, kterému bylo sedmnáct let.“ Poněvadž byl ze všech nejmladší, lze tak číst: Jelikož nebyl tak silný jako jeho bratři, musel být se syny Bilhy a Zilpy pro své mládí. Také o R*^{e}*ḥav*^{c}*ámovi synu Š*^{e}*lóma je psáno (2Pa 13, 7): „Rechabeám byl mladý a zbabělý a nedokázal jim čelit. Bylo mu jednačtyřicet, když začal kralovat“ (2Pa 12, 13). Stejně tak: „Je s mládencem Abšalómem vše v pořádku“ (2S 18, 32). I o Binjáminovi v době, kdy sestoupil do Egypta a byl již starší, čteme mnohokrát „chlapec“. Onqelos přeložil: „Byl chlapec, a byl často se syny Bilhy a Zilpy.“ Tedy od doby svého jinošství byl s nimi, oni jej vychovávali jako otec a posluhovali mu. I toto pojetí je správné. Vyložil jsem to takto, protože Písmo líčí, že právě o nich bude donášet a od synů manželek /že vzejde/ žárlivost.*

Význam: „Žen svého otce.“ Neboť „jeho ženy“ byly dány /jeho/ ženám. Písmo je nazývá „služkami“ pouze ve vztahu k Ráḥél a Lé'e, které byly jejich paní. Tak jako: Dopředu postavil otrokyně a jejich děti (Gn 32, 2), to znamená, že kvůli tomu, že to byly služky Ráḥél a Lé'y postavil je před ně. A také: Ležel s ženinou svého otce Bilhou (Gn 35, 22), kdyby to byla paní, neučil by tak. Je možné, že za života Ráḥél a Lé'y je nazýval služky a ženiny a nyní /když tyto/ zemřely, vzal si je za ženy.

(3) „Neboť mu byl synem stáří.“ Neboť se mu narodil ve stáří. Onqelos přeložil: „Jelikož mu byl moudrým synem,“ neboť mu předal vše, co se naučil od Šéma a ^{c}Évœra. Jiná interpretace: Neboť se mu /Jóséf/ podobal, podle Rašiho. A tak hovořil i rabi Avraham, že syn stáří /znamená/, že se mu narodil ve stáří, v 91 letech. Stejně byl nazýván i jeho bratr Binjámin „hoch jeho stáří“ (Gn 44, 20). Nesouhlasím s tím, neboť Písmo řeklo, že miloval Jóséfa ze všech svých synů /nejvíce/, jelikož byl synem stáří. I ostatní synové se mu narodili ve stáří. Vždyť Jiśśáchár a Z^{e}*vúlún byli starší než Jóséf maximálně o rok o dva. Domnívám se, že jde o*

[85] Zde v Jóséfově příběhu stojí podstatné jméno דבה ve spojení se slovesem להביא, zatímco v Nu 14, 36 a v Př 10, 18 se váže s להוציא.

zvyk starců vzít si jednoho z nejmladších synů, aby s ním byl a posluhoval mu. Opíral se neustále o jeho ruku, neoddělovalo se od něj. Nazval jej synem svého stáří, neboť mu posluhoval ve stáří, vždyť vzal Ja^{ca}qóv Jóséfa, aby mu toto řekl, a tak s ním byl stále. Proto nepůjde s pasoucím se stádem na vzdálené místo. A Onqelos, který řekl „moudrý syn", chce říci, že byl v očích svého otce moudrý a rozumný syn, což má týž význam jako „stáří". „Hoch stáří" přeložil jako „syn staroby", protože Písmo zde neříká: „Neboť byl synem stáří," ale „byl mu," neboť tak mu to připadalo. A tak to míní, když říkají (Ber. raba 84, 8): „Předal vše, co se naučil od Šéma a ^{c}Éværa." To znamená, že mu předal moudrost a tajemství Tóry. Shledal jej mezi nimi inteligentním a /učinil jej/ strážcem tajemství, jelikož byl /Ja^{ca}qóv/ již starý a věkovitý.

Kromě Rašiho a ibn Ezry podrobuje kritice například i názory Davida Kimchiho (Radak) a Meira ben Barucha z Rothemburgu (Maharam). V komentáři k Gn 38, 5 píše: „*A pojmenovala ho Šélá. A bylo to v K^{e}zívu, kde ho porodila." Raši napsal: „Říkám, že tam přestala rodit, proto se /to místo/ nazývá K^{e}zív, neboť je řečeno: Stal ses mi tím, kdo jako by lhal (achzáv) (Jer 15, 18)." Je-li tomu tak, o čem nás to poučí? Nevím, proč se to místo tak nazývá, a v té události není nic nového, neboť jí stačí, že porodila tři syny. A v době, kdy porodila, se neví, zda přestane /rodit/ nebo ještě porodí, až ve chvíli její smrti bude ta věc známa. Někteří říkají (Radak a Maharam z Rothenburgu), že bylo jejich zvykem, že otec pojmenovával prvorozeného a druhorozeného pojmenovala matka, proto /je/ o prvním /psáno/: I pojmenoval ho, a o druhorozeném: A pojmenovala ho. I o třetím je /psáno/: A pojmenovala ho, neboť byl J^{e}húdá v K^{e}zívu, když ho rodila, ale nebyl tam, aby ho pojmenoval. V tom není ani chuť, ani vůně. Názor rabi Avrahama je, že Písmo vypráví, kde se narodili. A mluví o jeho narození jako o jejich narození, neboť všichni se narodili na jednom místě. Podle mého názoru je Šélá výrazem především pro lháře, tak jako: Abys mě nešálil (2Kr 4, 28). Targum (Jonatan) o tom řekl: „Aby nebylo tvé slovo ve skutečnosti lživé." A snad se pojí*

k výrazu „jeho neúmyslná chyba“, neboť si lhal v myšlenkách (Onqelos). V Písmu se praví, že jej nazvala Šélá podle místa, neboť byl v K[e]zívu, když ho rodila. Jako je: „Dívce, která (Gn 24, 14)“. Toto je o nich řečeno v Ber. raba (84, 4): Pasqat[86].

Filologická vysvětlení tvoří jen malou část Rambanova komentáře. Setkáváme se s nimi např. Gn 41,2*: „Na louce.“* באחו*. Bažina, jako (Jb 8, 11): „Cožpak roste rákos, kde není bažina,“ podle Rašiho. Není to správný názor, protože na „áḥú“ jsou vzrostlé byliny, jako: „Cožpak roste rákos, kde není bažina? Může bez vody vzrůst sítí? Ještě raší, posekat je nelze“ (Jb 8, 1. 12). Vždyť to není bažina! Možná chce říci, že se rostliny, které se ujmou v bažinách, budou nazývat podle bažiny. Správný názor je, že „*אחו*“ je výraz zahrnující trávu a byliny rostoucí na břehu řek a bažin a „bet“ v „*באחו*“je jako „bet“ v: „Jezte můj chléb (*בלחמי*) pijte víno (*ביין*), které jsem smísila“ (Př 9, 5). Neboť na břehu Nilu byly pastviny, jak je řečeno (v následujícím verši): „Ke kravám na břehu Nilu.“ Možná jde o výraz odvozený z „*אחוה*“ (bratrství), jelikož zde společně rostou mnohé druhy vzrostlých bylin.*

Jiný příklad filologických úvah můžeme najít např. v Gn 46, 29. Tento komentář navíc ukazuje hloubku Rambanova pochopení pro lidské emoce. Komentář se zabývá setkáním Jóséfa s otcem. Vysvětluje, kdo při setkání plakal a proč: *„Objevil se před ním.“ „Jóséf se ukázal otci. A plakal na jeho šíji.* עוד *- výraz mnohého pláče. Ale Ja[ca]qóv nepadl Jóséfovi kolem krku a nepolíbil jej. Naši učitelé říkají, že recitoval Š[e]ma[c],“ podle Rašiho. Nerozuměl jsem významu „objevil se“, protože je zřejmé, že se viděli, když mu padl kolem krku.* עוד *neboť to, jak Jóséf padl kolem otcova krku, není způsob prokazující úctu, to by se mu musel poklonit nebo políbit ruku, jak je psáno (dále 48, 12): „Pak je Jóséf vzal z jeho kolenou a poklonil se až k zemi.“ V této chvíli by bylo vhodnější se poklonit. A tak je to s každým výrazem „*עוד*“, umocňuje v Písmu základní sdělení, není to „mnoho“. Na nikoho nevkládá nic víc (Jb 34, 23), totiž že vkládá podle jeho hříchu a ne víc. Pokládám za správné, že Jišrá'élovy oči již byly*

[86] Peruš ha-Ramban al ha-Tora, str. 324, pozn. 45 uvádí, že Pasqat je aramejské označení K[e]zívu objevující se v midraši a znamená *přestala*. Viz komentář Rašiho, který spojuje místo s ukončením období reprodukce J[e]húdovy ženy.

ztěžklé stářím, a když Jóséf přijel ve voze pro zástupce a měl zahalenou tvář po způsobu egyptských králů, nepoznal ho ani otec, ani bratři, proto Písmo připomíná, že když se ukázal otci, který na něj pohleděl a poznal ho, padl mu otec kolem krku a plakal, tak jako jej oplakával stále až do dne, kdy jej /znovu/ spatřil. Poté řekl: „Tentokrát už mohu zemřít poté, co jsem viděl tvou tvář.“ Z toho plyne, čí slza se objevila, zda starého otce naleznuvšího svého syna živého po /letech/ beznaděje a zármutku, anebo prvorozeného syna, který vládl. Neobávej se kvůli tomu, že je řečeno: Jiśrá'él řekl, neboť promlouvá, je opět připomenuto jeho jméno, tak jako (výše 41, 48 – 50): Shromažďovali všechno jídlo sedmi let atd. Jóséfovi se narodili dva synové. Tak je tomu na mnohých místech v Tóře a Písmu.

V Rambanově komentáři se sporadicky setkáme i gramatickým výkladem, Gn 49 10: *[...] A velcí gramatikové (Radak a rabi Jona ibn Džanach) říkají o „יקהת“, že je od kořene /יקה/ a vykládají jeho význam jako „přijetí příkazu“. Tedy „shromáždění národů“ /znamená/, že mu budou poslušni a učiní vše, co jim přikáže, „pohrdá poslušností matky“ /vykládají jako/ „přijme její příkaz“. Pokládám za správný názor, že je to obdobné jako o nezralých hroznech a trnutí /תקהינא/ zubů (Jer 31, 29), a zde je kořen /קהה/, kde „jod“ je jako prefix. A celá věc je oslabena a rozetnuta, když se řekne, že nebude odňato hegemonovo žezlo od Jʿhúdy, než přijde jeho syn, jemuž připadne oslabení národů a jejich zlomení, neboť všechny oslabí mečem. Tak jako: Ztupí-li se sekera (Kaz 10, 10), neboť se otupí a není možné sekat, jako nůž, který stojí v jazyce moudrých (Bejca 28b). Nebo že je trochu zlomen a stane se tak závadný. A také jsem v midraši Chazit (Pí 1, 12n) našel: „Svatý, budiž požehnán, jim zjevil dobrou vůni z koření rajské zahrady, i umdlévala /קוהה/ jejich duše pro pokrm. Řekli mu: ‚Náš učiteli Mojžíši, dej nám něco k jídlu.‘ Řekl jim: ‚Takto mi řekl Svatý, budiž požehnán: Nebude z něho jíst žádný cizinec (Ex 12, 43). Tak vydělili ze svého středu cizince. I byla jejich duše zemdlena pro pokrm atd.“ Ta záležitost se má tak, že byla jejich duše slabá a roztříštěna v jejich těle z množství touhy pojíst z pesachové /oběti/, neboť se k ní přidala dobrá vůně. Tak jako:*

„Nechť není oslabeno jejich právo, podlomeno a zemdleno jejich rukama.“ Kdo zlehčí námitky a dá přednost přitěžujícím okolnostem před polehčujícími pro množství utrpení. A to je ta záležitost. Čili je to slovo /vyjadřující/, že se rozděluje a láme, jako je: Vyvrácený rav Acha (Qidušin 13). A takto řekli (Mechilta 21, 18): Ačkoliv dal's trnout jeho zubům, zlomil je či je oslabíš něčím svým, neboť nezralé ovoce oslabuje, i když neničí. Leč oslabení a zlomení je věc totožná. A trnutí zahrne i jejich zuby.

Rambanův komentář[87] je zaměřen na výklad Písma v širších souvislostech, přičemž vychází z prostého významu textu, na jehož základě pak rozvíjí další myšlenky. Hojně využívá midrašů, Talmudu, targumů a odkazů na jiné pasáže v Písmu, z mystických děl cituje knihu Bahir (např. Gn 49, 24), uváděje jejich přesné citace. Jedná se o velmi obsáhlý komentář předpokládající znalost komentářů Raši ho a Avrahama ibn Ezry, s jejichž názory často polemizuje, a zároveň i dílo Radaka a Rambama.[88]

2.3.1 Španělsko 15. století

Španělsko 15. století bylo zmítáno mnoha vnitřními boji mezi různými šlechtickými frakcemi v důsledku ztráty vážnosti monarchie. Zhoršilo se i společenské postavení nižších vrstev a docházelo k řadě bouří na různých místech Pyrenejského poloostrova. V porovnání se 14. stoletím[89] se stalo nepříznivějším také postavení Židů, kteří byli považováni za původce tehdejších hospodářských potíží, v důsledku čehož došlo k řadě pogromů.

[87] Suprakomentář k Rambanově komentáři sepsal např. rabi Jicchaq z Akka *Meirat ejnajim* (13. stol.), rabi Šem Tov ibn Gaon *Keter Šem Tov* (14. stol.), rabi Jicchaq Abohab (Mahari) (15. stol., Španělsko), rabi Avraham Leiblein (19. st.) *Kesef mezuqaq* či současní komentátoři: rabi Jehuda Meir Dvir pod názvem *Bet ha-jajin*, nebo rabi Menachem Zvi Eisenstadt *Zichron Jicchaq*.

[88] V kap. 46 se zabývá názory Moše ben Maimova (Rambam), prezentovanými v *More nevuchim* (Průvodce zbloudilých). Jedná o pojetí Boží řeči k Ja[ca]qóvovi při sestupu do Egypta, tématiku tělesnosti, kterou Rambam popírá pokládá za nepřípustnou. Dále pojednává problematiku snů a proroctví a šechiny. (Peruš ha-Ramban al ha.Tora, vol II., str. 486 – 498)

[89] Chazan, str. 113 – 120 hovoří o r. 1391, kdy došlo k velkým pogromům, které vypukly v Seville a rozšířily po celém poloostrově (Artera, str. 188). Tento rok znamenal konec řady židovských komunit. Přes tuto ránu se některé židovské enklávy v průběhu 15. stol. vzpamatovaly. Vůdci komunit se scházeli, analyzovali příčiny katastrofy, omezili výstřední vystupování, které mohlo u křesťanů vyvolávat závist, pozměnili vnitřní daňový systém, reformovali školní systém. Nalezli podporu u vládců Aragonu a Kastilie. Židovská pospolitost prokázala

R. 1412 byly ve Valladolidu na žádost kazatele Vincence Ferrera vydány zákony o segregaci Židů a Maurů. Typické jsou pro tuto dobu nucené konverze, přičemž se následně vytvářelo společenské napětí mezi „novými“ a „starými“ křesťany. V důsledku problémů s „novými“ křesťany byla r. 1478 byla v Kastilii zřízena samostatná instituce španělské inkvizice[90], která se rozšířila do ostatních království. Naprostou většinu stíhaných heretiků inkvizice obvinila z judaizace, tedy z návratu k dřívějším kořenům, praktikám a víře. Obviňováni byli lidé obyčejní stejně jako zámožní. Vzhledem ke zvláštnímu statutu inkvizičních soudů nemohla v jejich prospěch zasáhnout světská ani církevní moc.

Vyvrcholením komplikovaného postavení Židů se stalo jejich vypovězení z království r. 1492. Židé vyhnaní z Kastilie a Aragonu měli jen omezený výběr útočišť. Protože v Anglii a ve Francii se tehdy usadit nesměli, směřovaly jejich kroky do Portugalska, kde nalezli útočiště jen na velmi krátkou dobu, do Itálie, kde byla situace také komplikovaná, do Maroka a do Turecka, kde byly podmínky nejpříznivější.[91] Jedním z těch, jehož se vypovězení ze Španělska a Portugalska dotklo a jehož cesta vedla do Itálie, byl portugalský rodák, filosof, biblický exeget a státník Jicchaq Avravanel.

---

v 15. století ve Španělsku životaschopnost i přes řadu vážných obtíží. Kořeny změny situace sahají k r. 1469, kdy se Isabela Kastilská provdala za Ferdinanda Agaronského. V r. 1474 se započala jejich vláda v Kastilii a v r. 1479 v Aragonu. Oba schopní a energičtí panovníci toužili vymítit zbytky muslimské moci a křesťanské hereze.

[90] Baer, II., str. 291, uvádí, že rabi Jicchaq Avravanel (*Maajane ha-ješua*) napsal v reakci na inkviziční procesy, že pod vlivem konjunkce planet Jupiter a Saturn v r. 1464 přijde řada strašných pohrom *jaké dosud na Židy či jiné lidi nedopadly,od té doby co Bůh člověka postavil na Zemi, a jaké dosud žádné oko nespatřilo; ani v představách tak strašlivá zla nelze domyslet ani popsat.*

[91] Artera, str. 187n, doplněno z Chazan, str.116 – 120

2.3.2 Jicchaq Avravanel

(1437 – 1508)

Mezi Španělskem a renesanční Itálií stojí další komentátor, jímž je lisabonský rodák Jicchaq Avravanel (též přepisován jako Abravanel, Abrabanel či Abarbanel). Proslul zejména jako biblický exeget[92], filosof mající blízko k humanismu a státník.

Jicchaq Avravanel pocházel ze staré sevillské rodiny, která po masakru r. 1391 emigrovala do Portugalska. Spolu se svým otcem obchodoval a angažoval se i ve vládním financování Alfonsa V. Portugalského. Po jeho smrti r. 1481 se nástupce Juan II. rozhodl, že se zachová po vzoru kastilských panovníků a připraví šlechtu o moc. Šlechta se vzbouřila, vedena královým švagrem vévodou z Bragançy a jeho bratrem hrabětem z Fara, který se přátelil s Jicchaqem Avravanelem[93]. Vévoda z Bragançy byl odsouzen a popraven. R . 1483 hrabě z Fara, stejně jako Jicchaq Avravanel a jeho zeť Josef Avravanel, uprchl do Kastilie.

Kastilští panovníci, kteří se na konspiraci podíleli, uprchlíky vlídně přijali, zatímco v Portugalsku byli oba Avravanelové r. 1485 v nepřítomnosti odsouzeni k smrti. Josef Avravanel se stal osobním královniným obchodníkem a žil v Plasencii až do vypovězení Židů ze Španělska. Jicchaq Avravanel, který také působil ve službě dvoru, pobýval - dle archivních materiálů - r. 1488 v Alcalá de Henares a r. 1491 v Guadalajaře.

Po podepsání vypovídacího dekretu 31. 3. 1492 v Granadě, katoličtí monarchové ještě dali možnost všem vynikajícím Židům, kteří působili v jejich službách (jako byli: r. Meir

[92] EJ, heslo Abrabanel, Zvi Avneri: Biblickým studiím se začal Avravanel věnovat po příchodu do Španělska. Mezi jeho první díla patřily komentáře ke knihám: Jozue, Soudců, Knihy Samuelovy, Knihy Královské. Po příchodu do Itálie dokončil komentář ke Knihám Královským, napsal komentář k Izajášovi, dokončil komentář k Deuteronomiu, který začal psát v Lisabonu, v Benátkách dokončil komentář k Jeremiášovi, Malým prorokům, Exodu a knize Genesis (tiskem poslední dva zmíněné komentáře vyšly r. 1505), následovaly komentáře k Leviticu a Numeri. K jeho dalším dílům patří: komentář k pesachové hagadě *Zevach pesach*, k traktátu Avot *Nachalat avot*, díla pojednávající o spáse *Maajane ha-ješua*, *Ješuot mešicho* a *Mašmia ješua* a další. Avraham Grossman (EJ, heslo Abrabanel) dodává, že některé z jeho komentářů byly přeloženy do latiny a měly vliv na biblická studia humanistických kruhů.

[93] EJ, heslo Abarbanel, Zvi Avneri uvádí, že tento přátelský vztah dokládá kondolence, kterou Jicchaq Avravanel poslal hraběti z Fara, když mu zemřel otec.

Melamed, don Avraham Seneor[94], Jicchaaq a Josef Avravanelovi) možnost konvertovat a tak zachovat jejich službu dvoru. Edikt byl vyhlášen mezi 29. 4. a 1. 5. 1492 a odchod ze Španělska se započal v květnu. Josef a Jicchaq Avravanelovi opustili Španělsko počátkem června z přístavu Valencie.

Cesta Jicchaqa Avravanela směřovala do Itálie. V Neapoli byl přijat králem Ferrantem I. a byl jmenován na podobnou pozici, jakou zastával už v Kastilii. R. 1494 zemřel Ferrante I. a při francouzském drancování Neapole shořela Avravanelovi knihovna. S královskou rodinou potom odešel do Messiny, kde setrval do smrti následníka Ferranta I. Alfonsa II. (1495). Následně se odebral na Korfu. Po odchodu Francouzů ze země se vrátil do Monopoli.

Avravanel zemřel v Benátkách a pohřben byl v Padově. Poté, co byl r. 1509 zničen místní židovský hřbitov, je nadále místo jeho hrobu neznámé.[95]

2.3.3 Avravanelův komentář k jóséfovskému cyklu

Avravanelův komentář, pro nějž je specifické vlastní členění kapitol, představuje ucelené dílo s určitou strukturou a jasnou metodikou výkladu. Využívá citací z Talmudu, midraše, targumu, uvádí názory Rašiho, ibn Ezry, Rambana a řady dalších učitelů, blahé paměti, s nimiž polemizuje.

Citace neuvádí důsledně a biblické opomíjí specifikovat zcela. Gramatice a filologii se Avravanel téměř nevěnuje, s čímž souvisí i pramalý zájem vysvětlovat obtížné výrazy či slovní spojení. Z hlediska literární kritiky je zajímaný výklad kap. 41, v němž se věnuje literárnímu záměru a chiastické struktuře kapitol 37 a 39 proti 41 a 42 (viz *3. 5. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 41*).

[94] Baer, II. str. 436, uvádí, že ti konvertovali 15. 6. 1492. Don Avraham Seneor přijal jméno Fernando Núñez Coronel a jeho zeť r. Meir Melamed se dále nazýval Fernando Pérez Coronel.
[95] EJ, heslo Abrabanel, Zvi Avneri,; Baer, II., str. 318n; 433n; str. 437

V Avravanelově komentáři se pravidelně střídají pasáže, v nichž pokládá otázky[96] k různým popisovaným jevům a pojmenovává zdánlivé rozpory v textu, volající po zodpovězení, s oddíly, které přinášejí odpovědi na jednotlivé dotazy.

Umístění otázek a výkladů v textu komentáře nedrží dělení kapitol podle biblického textu, ale podle Avravanelova vlastního tématického členění, které je specifickým znakem jeho komentáře. Kapitolu 37 člení na čtyři tématické celky: verše 1 - 3 (úvodní verše cyklu), 3 – 12 (láska otce až odchod bratrů), 12 – 34 (Jóséfova cesta za bratry k otcovu roztržení oděvu), 34 – 36 (Ja[ca]qóvův smutek). Následuje výklad kapitoly 38, kterou vnitřně nečlení na jednotlivé úseky. Kapitoly 39 a 40, i když formálně rozlišuje, pojednává jako jeden celek. Mezi výklad kapitoly 40 a 41 klade pojednání nastiňující problematiku a otázky, týkající se paraši *Wa-j[e]ḥí mi-qqéṣ*. Kapitolu 41 člení na oddíly 1 -15 (faraónův sen až povolání Jóséfa), 15 -33 (Jóséfův výklad a rada), 33 – 39 (faraónova řeč k Jóséfovi), 41 – 54 (faraónova řeč až začátek hladomoru). Ke kapitolám 41, 54 – 43, 15 pokládá Avravanel v rámci výkladu kapitoly 41 nové otázky a následně pojednává oddíl 41, 54 – 42, 7 (hladomor až setkání s bratry). Výklad kapitoly 42 začíná 7. veršem a rozlišuje tyto oddíly: 7 – 15 (Jóséfova řeč s bratry), 15 – 25 (Jóséfova podmínka při příští návštěvě až k rozkazu naplnit pytle bratrů), verš 25 – kap. 43, 15 (příchod domů až k vydání se na druhou cestu). Kapitolu 43 pojednává od verše 15 až k začátku paraši *Wa-jiggaš*, tzn. 44, 18 (od vydání se na druhu cestu k J[e]húdově řeči). Výklad kap. 44 začíná veršem 18 až k verši 1 následující kapitoly. Kapitolu 45 dělí Avravanel na tři oddíly s přesahem do kapitoly 46: 1 – 9 (Jóséfovo odhalení až výzva k rychlému návratu k otci), 9 – 25 (vzkaz pro otce až k příchodu k otci), verš 25 – kap. 46, 28 (příchod k otci až vyslání J[e]húdy). Výklad kapitoly 46 začíná veršem 28 a přesahuje k 47, 28, tedy k začátku paraši *Wa-j[e]hí* (usazení rodiny v Egyptě až oznámení délky Ja[ca]qóvova života).

[96] Avravanel pokládá v rámci cyklu celkem 129 otázek. Jeho výklad se soustředí na tématické celky, které si na počátku výkladu vytyčuje a které na sebe plynule navazují, tím prakticky pojednává celé vyprávění, a proto zde neuvádím procentuelní rozsah výkladu vztažený na množství pojednávaných veršů versus celkový počet veršů jóséfovského cyklu.

Výklad kapitoly 47 začíná veršem 28 a přesahuje ke kapitole 48, 8 (k oznámení, že Ja^{ca}qóv uviděl Jóséfovy syny). Kapitola 48 zahrnuje výklad od 8. verše do konce této kapitoly. Výklad kapitoly 49 obsahuje i výklad kapitoly 50. Avravanel rozlišuje tyto oddíly ohraničené verši 1- 8 (od vyzvání k shromáždění po požehnání J^{e}húdy), 8 – 13 (J^{e}húdovo požehnání), 13 – 29 (ostatní požehnání), verš 29 do konce paraši *Wa-j^{e}ḥí*, tj. 50, 26.

Komentář rozvádí řadu motivů, které biblický text jen naznačuje, čímž příběh dotváří. Má polemicko-filosofický[97] charakter. K jeho zajímavostem patří poznatky z Avravanelovy doby (kap. 41, 42 viz níže), které tvoří paralelu k biblickému podání.

Pro ilustraci Avravanelovy práce shrňme pojetí kap. 37 (mnohé Avravanelovy myšlenky jsou pojednány v následujícím oddíle *3. Problematika překladu a interpretace biblického textu*, a proto zde nejsou zmiňovány).

V kapitole 37 pokládá 18 otázek, které se týkají země, v níž přebýval Ja^{ca}qóvův otec jako host, dále se ptá po smyslu 2. verše *Toto je Ja^{ca}qóvův rodopis* a odmítá, jako pak ještě mnohokrát, chápání Raši ho, ibn Ezry i Rambana, dále se ptá, proč Písmo sděluje Josefův věk, co znamená být pastýř s bratry, co Jósép vlastně otci říkal, když je o něm řečeno, že donášel *zlé řeči*, proč Ja^{ca}qóv miloval nejvíce Jóséfa, jaký mělo význam, že dostal Jósép vzácný oděv, proč ho bratři nenáviděli, proč je tato nenávist zmiňována v souvislosti s otcovou láskou a se sny, a nikoliv se *zlými řečmi*, které Jósép donášel, proč Jósép vyprávěl své sny, když věděl o nenávisti bratrů, proč vyprávěl druhý sen a proč jsou bratři zmiňováni dvakrát, dále pokládá otázku ohledně vyslání Jóséfa za bratry, když oba – jak otec, tak syn – věděli o nenávisti bratrů, rozebírá úradek bratrů a R^{e}'úvénův záměr, útěchu otce a zdrcující smutek pro jednoho z dvanácti synů. Závěrečná otázka se týká hříchu bratrů a záchrany.

V odpovědích na tyto otázky Avravanel říká, že Ja^{ca}qóv se usadil v zemi bez záměru množit majetek a že se jeho život podobal životu jeho otce Jiṣḥáqa. Ja^{ca}qóv se zcela oddal

[97] EJ, heslo Abrabanel, Avraham Grossman uvádí, že Avravanelův komentář má i homiletický charakter. Za typický příklad komentáře ovlivněného synagogálním kázáním je pokládán úvod ke knize Jozue.

Bohu a usadil se Ḥævrónu, na místě nevhodném k pastvě, a proto bratři odešli do Še chæmu. Jóséfa miloval nejvíce, neboť se mu nejvíce podobal moudrostí a věděním. Přes veškerou moudrost a schopnost být učitelem (tj. pastýřem) svých bratrů, se nad nimi Jóséf nepovyšoval a sloužil jak synům Lé'y, tak synům ženin, které pokládal za otcovy manželky.

Na bratry nedonášel, jen otci oznamoval, co slyšel, že se o bratrech říká ve městě.

Vzácný oděv, který vzbudil nenávist, popisuje Avravanel jako šat, který odlišuje moudrého a dokonalého Jóséfa od ostatních méně inteligentních a dokonalých bratrů. Láska otce pak v tomto úhlu překonala obvyklý otcovský cit, protože se zakládala na Jóséfově moudrosti, dokonalosti a ctnosti. A jak praví moudří: *Oděv moudrých má být čistý a dobrý*. Vzácný oděv z hedvábí je proto projevem této Jóséfovy podstaty, nikoliv otcovského upřednostňování.

Nenávist bratrů se zakládala především na strachu o rodové dědictví, neboť Jóséf byl prvorozeným milované ženy a získal od otce vědění, jehož symbolem byl onen vzácný oděv, a nenávist to byla tak silná, že mu nebyli schopni odpovědět ani na pozdrav. Jóséf k nim nenávist necítil a z lásky jim zcela bezelstně vyprávěl o snech. U bratrů to však vyvolalo opačnou reakci, než Jóséf předpokládal, jejich averze se zvětšovala a domnívali se, že si Jóséf sny vymýšlí.

Odchod bratrů do Še chæmu způsobil otcovu starost, jelikož se jednalo o znepřátelené město, proto vyslal Jóséfa. Vhození do cisterny, které následovalo poté, co Jóséf za bratry dorazil, představuje zkoušku, která měla prokázat, zda si Jóséf sny vymýšlel či nikoliv. Jóséf v cisterně nezahynul a bratři ho prodali (v tomto bodě se kloní Avravanel k názoru ibn Ezry a popírá názor Rambana). Velmi barvitě Avravanel popisuje Re'úvénův návrat k cisterně a zděšení, říká: *A když se Re'úvén vrátil z místa, kam prve odešel, a nenašel Jóséfa v cisterně, převelice se roztřásl, neboť si myslel, že jej buď sežrala divá zvěř, krokodýli a pštrosi, nebo je podezíral, že ho sami vytáhli a zavraždili, a proto: „Roztrhl své šaty... Ten chlapec tam není.*

Do čeho jsem se to dostal...“ (v.29n). A výklad, jak ho vnímám já, je: Je-li tento chlapec prost viny, neměli jste ho zabíjet. Kam já to jen přišel[98]*. Což znamená: Dnes či zítra, budu-li sedět ve vaší společnosti, napadne vás zabít mne. Proč jsem přišel posedět s vrahy? Bezpochyby mu řekli pravdu, že jej prodali Jišm*[ec]*élitům, aby ho odvedli dolů do Egypta, ale tím se mysl R*[e]*’úvéna, který ho zamýšlel vrátit otci, neupokojila.*

Ja[ca]qóv vnímá smrt syna jako zvláštní trest a vzhledem k tomu, že neměl ostatky, které by mohl pohřbít, pokládá za jeho hrob Šeol.

Následuje astrologicko-společenský rozbor, proč je synů Ja[ca]qóva dvanáct, a na závěr se Avravanel vyjadřuje k míře viny bratrů. Dochází k názoru, že celá záležitost, tak jak se udála, byla možností, jak se věci dál budou ubírat, nikoliv však nutností.[99]

V kapitole 38 dodržuje Avravanel stejný postup jako v kapitole 37. Klade 10 otázek, na něž následují odpovědi. Mezi nejzajímavější myšlenky patří domněnka, že jméno J[e]húdovy ženy znělo Bat Šúa[c], a nešlo tedy o dceru obchodníka jménem Šúa[c].[100] Mezi mnohým Avravanel říká, že důvodem smrti dvou J[e]húdových synů byla mladost a nevyzrálost, jelikož byli mladší 12 let. Proto bylo vhodné poslat Támár domů, aby Šélá překonal tuto nízkou věkovou hranici. K rychlému odsouzení Támár podotýká, že se vázalo k jejímu původu, neboť byla z rodu kohenů (viz Lv 21, 9). J[e]húdova slova o větší spravedlnosti Támár má v Avravanelově komentáři dvojí vysvětlení. První se váže k bázni, s jakou Támar přistoupila ke svému činu a naplnění levirátu, které se stalo z J[e]húdovy strany mimoděk. Druhé vysvětlení spočívá v nápravě pověsti Támár, která byla pokládána za špatnou. Její těhotenství bylo důkazem, že špatní byli synové, nikoliv ona.[101]

V kap. 39 pokládá Avravanel 10 otázek, které se týkají i kap. 40 a zde dochází k prvnímu porušení tradičního dělení biblického textu. V tomto tématickém celku se zabývá

[98] *Do čeho jsem se to dostal*.
[99] Avravanel, str. 359 - 370
[100] Takový výklad neodpovídá prostému výkladu textu, v němž stojí: *[2]A tam J[e]húdá spatřil dceru obchodníka, který se jmenoval Šúa[c]*.
[101] Avravanel, str. 370 - 374

třemi milostmi, které dostal Jóséf od Hospodina a jimi jsou: dar vykládat sny, dar zdaru a možnost pracovat v domě, a tudíž nebýt poslán dřít na pole.[102]

Ke kap. 41 pokládá 14 otázek, jimž předesílá sdělení, že kapitola má tři tématické celky: faraónův sen a výklad, Jóséfův vzestup, roky úrody a hladu – příchod bratrů.

Velkou pozornost věnuje Avravanel snům a jejich interpretátorům, cituje mnohé příklady z Bible, Talmudu a midraše. Avravanel hovoří o třech typech snů, o prostých snech bez významu, o prorockých snech a snech, které sesílá Bůh jako svůj dozor (Avímælæchův sen, Lávánův sen, Gid^{c}ónův sen). Umění výkladu přirovnává k lékařství, kdy na základě určitých symptomů lze rozeznat nemoc, zde specifický symbol určuje výklad snů. Sen se však naplní, až když se jeho výklad dotkne srdce. Avravanel se vrací ke snům číšníka a pekaře (kap. 40) a upozorňuje, že vykladači typu Jóséf a Daní'él byli interpretátory z Boží vůle. Dále pokračuje rozborem faraónových snů (kap. 41).

Následně se Avravanel zabývá ustanovením Jóséfa egyptským vicekrálem. Zajímavou pasáží je komentář týkající se změny Jóséfova jména a ženitby, v němž se bezesporu odráží Avravanelova zkušenost z vysoké politiky, píše: *Jelikož bylo pro Egypťany těžké přijmout, že jim bude vládnout Hebrej, přistoupil faraón ke změně jeho jména a nazval jej Ṣáfnat Pa^{c}néaḥ, což v egyptštině znamená „Vykladač skrytých věcí". Ale to ještě nestačilo, proto mu dal za ženu Ásnat, dceru Pótí Færa^{c}a, který byl kníže a vysoce postavený v Egyptě, aby měl ze strany manželky příbuzné, kteří mu pomohou, neboť toto jistě byla moc /podporující/ jeho postavení.*

Výklad o letech hladomoru předchází 15 otázek, které mají přesah k výkladu ke kapitole 42. Výklad této kapitoly končí u 1. verše kap. 42.[103]

Interpretace kapitoly 42 se věnuje setkání Jóséfa s bratry. Avravanel hovoří o Jóséfově moudrosti a střežení se zla, o symbolickém trestání bratrů. V souvislosti s rozkazem

[102] Avravanel, str. 374 – 379
[103] Avravanel, str. 380 - 400

k uvěznění bratrů (Gn 42, 17), zmiňuje paralelu se soudobou španělskou praxí, kdy podezřelí jsou na tři dny uvěznění a během této lhůty se hledají svědci.[104]

Výklad kapitoly 43 předchází 8 otázek. V rámci interpretace se věnuje především Jóséfovu zkoumání, zda bratři dostatečně litují svého činu vůči němu a zda jsou ochotni obětovat Binjámina. V této zkoušce bratři obstáli.[105]

Kapitola 44 začíná položením 18 otázek. Otázky se týkají cílů a obsahu J[e]húdovy řeči k Jóséfovi a dále přesahují do kapitoly 45 k tématu Jóséfova odhalení vlastní identity a jeho velkému soucitu.[106]

Výklad kapitoly 45 přesahuje až do kap. 46, 28. Jde tedy o dvě témata, jimiž jsou Jóséfova řeč k bratrům a sestup do Egypta.

Avravanel vykládá o Jóséfově mocném dojetí, které se ho zmocnilo již potřetí. Poprvé ho dojalo sebeobvinění bratrů, podruhé se ho zmocnilo milosrdenství a nechal předložit chléb a: *Vskutku nyní, potřetí, když se ho zmocnilo větší milosrdenství nad nimi než v prvních dvou případech, se potřeboval od nich odvrátit. Čili skrýt se v pokoji a tam plakat, ovládnout se a vrátit se k nim, ale protože se nemohl Jóséf již ovládnout a zadržet pláč, než odtamtud odejde, aby vstoupil do pokoje, kde by plakal, a jelikož u něj stáli jeho služebníci a služebníci faraóna, kteří jej obklopovali, bylo třeba volat: „Ať všichni ode mne odejdou.“ Takže odešli všichni, a nikdo u něj nestál, když se dal poznat bratrům. Pak propukl v pláč.* Celá Jóséfova řeč, která následuje, vede k přesvědčení bratrů, že oni byli pouhým nástrojem v Božích rukou a že Jóséf vůči nim nechová zášť, a bratry tímto uklidní.

Ve zbylé části kapitoly hovoří o sestupu rodiny do Egypta, o Ja[ca]qóvých rozpacích sestoupit, neboť jeho otci byl sestup do Egypta zakázán a on se bál ztráty Boží ochrany, je však ujištěn, že sestoupit smí a že jeho potomstvo bude rozhojněno.[107]

[104] Avravanel, str. 400 - 406
[105] Avravanel, str. 406 - 410
[106] Avravanel, str. 410 - 413
[107] Avravanel, str. 413 - 420

Výklad kapitoly 46 uvádí 8 otázek a rozbor dosahuje až ke kap. 47, 28. Většina otázek se týká rozhovoru rodiny s faraónem. Avravanel hovoří o tom, že Jóséf si přál, aby zemi Góšæn rodina získala přímo od faraóna, nabádá proto bratry, aby se označili jako *lidé stáda/pastýři stád* a nikoliv pouhým slovem *pastevci*. Smysl spočívá v ponechání tradičního rodového umění chovu. Faraón nereaguje, a proto pokračují v řeči, kde si o zemi Góšæn výslovně řeknou. Faraón tak pochopí, že přišli kvůli pastvě a ne zisku, který jim přináší Jóséfovo postavení. A jelikož jejich slovům příliš nevěří, obrací se na Jóséfa a z úcty k němu mu dává povolení usadit je v Góšænu. Avravanelův výklad končí interpretací rozhovoru faraóna s Ja^{ca}qóvem.[108]

Kapitola označená jako 47 začíná 16 otázkami a zahrnuje v sobě 47, 28 – 48, 7. Jedná se závěr Ja^{ca}qóvova života, jeho nařízení o pohřbu, které dává Jóséfovi jakožto svému synovi a vládci, který se zavazuje, že udělá vše, co bude v jeho silách, a požehnání Jóséfových synů, kteří se dostávají v dědictví na úroveň svých strýců.[109]

Výklad kapitoly 48 začíná veršem 8 a končí veršem 22. Nejprve se Avravanel zabývá požehnáním Jóséfových synů (viz *3. 12. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 48*) a uzavírá rozborem verše 22: *Tobě jsem dal navíc jeden díl oproti tvým bratrům, který jsem vzal mečem a lukem* ^{Æ}*mórijci*. Avravanel píše: *Vskutku řekl „svým mečem a lukem“, jakoby však řekl za sto q^{e}šíṭ, neboť Ja^{ca}qóv byl muž dokonalý a přímý a nebral oštěp a šípy do ruky. A když přišel za Š^{e}chæmem, koupil od něj kus pole z jeho majetku za sto q^{e}šíṭ, které byly jeho mečem a lukem, neboť hle nečinil jako Šim^{c}ón a Léwí, kteří svým mečem a lukem získali zemi, ale Ja^{ca}qóv nezkoušel jít takto a jeho mečem a lukem byl skot a brav, o nějž se staral a choval jej a takovým mečem a lukem, kterým bylo sto q^{e}šíṭ, získal onen díl*.[110]

Výklad kapitoly 49 v sobě obsahuje i kapitolu 50. Na jejím počátku pokládá 12 otázek, které se týkají koncepce požehnání a pořadí synů jakožto vysvětlení, proč se královským

[108] Avravanel, str. 420 - 423
[109] Avravanel, str. 424 - 427
[110] Avravanel, str. 427 - 429

kmenem stal J[e]húdá a nikoliv jiný z bratrů (k tomu viz *3. 13. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 4*9). Vysvětluje také různá chápání veršů (viz *3.13. 1 Kapitola 49*).

V pasážích, týkajících se již kap. 50, pojednává Avravanel egyptský doprovod pohřebního průvodu jako vojenský, který měl zajistit pohřeb do jeskyně Machpélá v momentě, kdy by [c]Éśáwovci nechtěli uznat nárok rodiny na pohřebiště. K[e]na[c]anci reagují na průvod strachem, neboť se domnívají, že jde o egyptskou invazi. Rozhovor bratrů s Jóséfem chápe Avravanel jako zprostředkovaný ještě dříve, než bratři sestoupili zpět do Egypta. Pro případ, že by Jóséf změnil o nich názor, nevraceli by se. Jóséf se ve své funkci udržel 80 let a nežádal bratry o pohřeb v Zemi předků, protože věděl, že by jej faraón nepovolil.

Avravanelův polemicko-filosofický komentář je velmi obsáhlý, se zřejmou metodikou výkladu, strukturou a věnuje se podrobně mnoha motivům, záměrům a významům, jak je patrné z výše popsaného obsahu jednotlivých kapitol.

Počet otázek, kterými autor komentáře říká, čemu se ve svém výkladu bude věnovat, není pevně dán, a jejich umístění sleduje nikoliv biblické dělení kapitol, ale Avravanelem vytyčené širší tématické celky, na jejichž počátku je pokládá.

2.4.1 Renesanční Itálie

Popsat dějiny Židů v Itálii je velmi složité vzhledem k roztříštěnosti země, která nedosáhla jednoty ani ve středověku. Nejstarší osídlení se týkají Říma a jihu země, která až do 11. století byla pod muslimskou a byzantskou nadvládou a kde židovský život vzkvétal až do r. 1492, kdy jej ukončilo vypovězení Židů ze Španělska, neboť oblast spadala pod aragonskou vládu[111]. Severní Itálie byla Židy osídlena až později, což se odráží i ve spektru činností, které zastávali.

[111] Vypovězení se nevyhnulo ani Židům žijícím více na severu země. Johnson, str. 223, uvádí několik italských měst, z nichž byli Židé na konci 15. století vyhnáni: 1485 z Perugie, 1486 z Vincenzy, 1488 z Parmy, 1489

První Židé přišli do Říma patrně r. 161 př.n.l., tedy v době, kdy Juda Makabejský uzavřel politickou dohodu s římským senátem. Později, během Pompeiovy invaze do Země Izrael v l. 63 – 61 př. n.l., sem byli zavlečeni židovští zajatci, kteří, zdá se, byli záhy z otroctví propuštěni. Soudobé prameny uvádějí, že v r. 3 př.n.l. žilo v Římě 8000 Židů, v r. 19 n.l. 4000 mužů schopných vojenské služby. V 1 st. n.l. byla židovská obec v Římě tedy již dobře etablovaná a Židé se nacházeli téměř ve všech společenských třídách a zabývali se téměř všemi profesemi tehdejší doby. Situace se změnila v 5. století, kdy se centralizovaná správa západních oblastí říše římské začala rozpadat a na Itálii začali dorážet Byzantinci, muslimové, Normané, Germáni, Francouzi a Aragonci. I když ztratil Řím svou moc coby hlavní město mocného impéria, zůstal centrem římského katolicismu a řada Židů sloužila papežskému stolci[112] a věnovala se jak tradičním oborům, tak celé škále profesí. Jako jedna z mála obcí v Itálii zažila římská židovská obec v celku klidnou a stabilní existenci po celé období středověku.

V severní Itálii vznikají významnější centra v průběhu 13. století. Židé se tehdy stěhovali z jihu na sever a podstatným faktorem byla i nepříznivá situace v Anglii (vypovězení 1290), ve Francii (vypovězení 1306) a rostoucí násilnosti v Německu. Hlavní doménou, v níž Židé působili, bylo půjčování peněz, což v důsledku vedlo k celospolečenskému odporu vůči Židům, podporovanému především františkány[113], kteří volali po vypovězení Židů a usilovali o založení konkurenčních charitativních půjčoven peněz.

---

z Milána a Luccy, 1494 z celého Toskánska. V r. 1500 byli Židé v Itálii, Provence a v Německu vyloučeni z obchodu a průmyslu a stěhovali se dále na východ (Rakousko, Čechy, Morava, Slezsko, Polsko, Litva).

[112]Dva středověké hebrejské cestopisy, str. 10, podle svědectví Benjamina z Tudely žilo ve 12 st. v Římě 200 Židů, neplatili daně a někteří byli úředníky papeže Alexandra.

[113] Johnson, str. 210, píše o řadě pogromů, na jejichž počátku stála františkánská kázání. Tragický byl např. r. 1475, kdy Bernardino de Fletre v Trentu nařkl Židy ze zavraždění dvouletého chlapce. To vyvolalo nepokoje, všichni Židé v obci byli zatčeni, mnoho z nich mučeno a popraveno, ostatní byli vyhnáni. Františkánský postoj k Židům vystihují slova Bernardina ze Sieny: *Pokud jde o abstraktní a obecnou lásku, smíme je milovat. Žádná konkrétní láska vůči nim se však nepřipouští.*

Nástup renesančního soucítění působil jako kontraprodukt intenzivní církevní agitace proti Židům. V této době, v 15. století[114], došlo k rozmachu řady malých židovských obcí v severní Itálii a nemalou roli v tom sehrálo založení řady židovských tiskáren. Zájem o studium hebrejských textů nepocházel jen z řad samotných Židů, navazujících na bohatou literární tradici, ale i ze strany renesančních učenců, kteří měli zájem o Tanach. Nelze se však domnívat, že tito křesťanští hebraisté byli prožidovsky orientovaní: Picco della Mirandola (1463 – 1494), Johannes Reuchlin (1455 – 1522), Sebastian Münster či Philipp Melanchthon (1497 -1560) byli v zásadě odpůrci judaismu, zavrhujíce zejména Mišnu a Talmud.

Konec 15. a celé 16. století je ve znamení krize a změny v postoji vůči Židům, na nichž mají svůj podíl zejména dva faktory. Prvním z nich byl postoj španělské koruny, které vyvrcholilo vypovězením Židů ze Španělska r. 1492, které se týkalo i italských oblastí pod aragonskou správou. Tito Židé odcházeli do Severní Afriky, Řecka, Turecka, dále na východ a řada z nich hledala útočiště v Neapoli.

Podmínky v centrální a severní Itálii byly jiné. Římští papeži Julius II., Leo X., Klement VII. a Pavel III. byli Židům nakloněni stejně jako rody Medici (Florencie), Este (Ferrara) a Gonzaga (Mantova).

Druhým faktorem, který přispěl ke změně postoje vůči Židům, byla reakce katolické církve na rostoucí protestantismus. V první vlně papež Julius III. přikázal r. 1553 konfiskaci Talmudů a jejich pálení pod záminkou, že Talmud obsahuje rouhání proti křesťanství. Mnohem ostřejší útok přichází poté, co se r. 1555 stal papežem kardinál Caraffa (Pavel IV.), který proslul coby velký inkvizitor a pronásledovatel Židů, kacířů a odpadlíků. Další papeži pokračovali v omezování aktivit Židů a ve vypovídání Židů z měst papežského státu, vyjma Říma[115] a Ancony.[116]

[114] EJ, heslo Italy, uvádí, že kolem poloviny 15. století existovalo v Itálii přes 300 lokalit s židovským obyvatelstvem.
[115] Procacci, str. 152: V Římě v 16. století žilo 115 000 obyvatel. Židé byli za Pavla IV. vyobcováni do ghetta a sčítáni zvlášť. Jejich kolonie čítala 1 750 osob.

2.4.2 Ovadja ben Jaaqov Sforno

(cca 1470 – cca 1550)

Jedním z nejvýraznějších komentátorů období italské renesance byl cesenský rodák, lékař židovského původu rabi Ovadja Sforno. Nějaký čas byl závislý na svém bratru Chananelovi, který ho finančně podporoval a který po Ovadjově smrti vydal jeho komentář k Tóře. Ovadja studoval filosofii, matematiku, filologii a medicínu v Římě, kde na doporučení kardinála Grimaniho od r. 1498 – 1500 učil hebrejštinu křesťanského humanistu Johanna Reuchlina. Setkal se též s Davidem Reuvenim, když r. 1524 přišel do Říma. Sforno působil v řadě měst, a nakonec se usadil v Bologni, kde aktivně působil při obnově hebrejské tiskárny, v řízení obce a založil bet-midraš, který vedl až do své smrti. Jeho jméno mělo takový zvuk, že mu italští rabíni posílali své otázky týkající se halachy a jeho rozhodnutí jsou citována v responsích Meira Katzenelborga, který o něm píše s velkou úctou a uznáním.

Ovadjův komentář k Pentateuchu, Písni písní a Knize kazatel vyšel v Benátkách r. 1567. Při exegezi se drží převážně doslovných výkladů, někdy podává vysvětlení, které odpovídá tehdejšímu vědeckému chápání, vyhýbá se mystickým a kabalistickým interpretacím. Filologii věnuje jen malou pozornost. Nepodává historická vysvětlení a jen zřídkakdy přistupuje k identifikaci míst. Těží se svých medicínských znalostí a vysvětluje opodstatnění toho či onoho přikázání. Používá také alegorický, to v případě Sforna znamená filosofický, způsob interpretace. Velmi často cituje rabínská stanoviska, jimiž podporuje vlastní tvrzení, avšak jen málokdy využívá historických agadot.

Sforno usiloval o přikázání lásky k člověku obecně, ne jen k bližnímu-Židu. Jeho komentáře často narážejí na humanistické ideje a odráží se v nich myšlenky obsažené i v jiných jeho dílech (např. *Or amim*, filosofické dílo, v němž odmítá Aristotelovy myšlenky, které jsou v rozporu s judaismem, Bologna 1537, je také autorem komentáře k *Avot,*

[116] Chazan. str. 121 – 133; Miller; str. 13n, Johnson, str. 238. 240; EJ, heslo Italy, Attilio Milano

publikovaném v *Roman Machzor*, Bologna 1540 – 1541), přeložil osm Euklidových knih, hebrejskou gramatiku, vydal pár responsí a menších prací na různá témata.[117]

2.4.3 Sfornův komentář k jóséfovskému cyklu

Motivaci k sepsání komentáře rabi Ovadja vyjadřuje v úvodu ke komentáři k Tóře těmito slovy: *Někdy je řeč Prvních učenců bez objasnění, a někdy odpověď bez dostatečného zbavení pochyby*.[118] Sforno komentoval zhruba 52 % veršů cyklu vyprávění o Jóséfovi. Biblické citace neupřesňuje, jsou uvozeny obraty *tak jako* (וכן), *jak je řečeno* (כאמרו), *jako* (כמו) a podob., talmudické citace, jimiž podporuje svá tvrzení, jsou uvozeny slovním obratem *jak řekli naši učitelé, blahé paměti* (כאמרם רז״ל či ז״ל) a jen někdy blíže specifikovány. Středověké autority necituje.

Interpretace r. Ovadji Sforna jsou v převážné většině typu *pšat*, filologii a gramatice se téměř nevěnuje. Gramatickou poznámku nacházíme např. v komentáři k Gn 45, 23: *„Svému otci poslal toto". Jako: „Dar pro Binjámina“ (Gn 43, 34) A s tímto poslal deset oslů a deset oslic, neboť v plurálu bude "waw" na konci jako: Jiśśáchar, Zevúlún a Binjámin*. Sforno se nepouští do širších filosofických úvah, ani nevstupuje do otevřené polemiky. Svou formou je zcela výjimečný komentář ke kap. 49, který je alegoricky laděný (viz *3. 13. 2. Dodatek k interpretaci kapitoly 49*) a obsáhlejší než předchozí interpretace.

Zajímavá je např. Sfornova interpretace Gn 38, 26, v níž Sforno popisuje Jehúdovy myšlenkové pochody poté, co zjistil, že to je on, s kým jeho snacha otěhotněla: *„Je spravedlivější než já.“ Přestože přišla ke mě lstivě, já se vůči ní neprohřešil, neboť jsem jí poslal kůzle. Je každopádně spravedlivá ve své lsti, která byla míněna dobře, a nyní je na Bohu, budiž požehnán, zda učiní sémě nejen pro pouhé potěšení. Vždyť se vrátila ke svému vdovství. A ještě z toho plyne, že jsem byl spravedlivý ve víře, totiž, že v tom byl záměr pro*

[117] EJ, Sforno, Obadiah ben Jacob, Avraham Grossman, Ariel Toaff
[118] Miqraot gdolot, str. 10

mou čest, a získat mou záruku, že byl cíl špatný a neblahý, jak říkají blazí paměti: Velké přestoupení je ku zkáze, z přikázání, které nebylo ku zkáze (např. Nazir 23 b).

Originálním způsobem, v němž se odráží Sfornova profese lékaře se zaujetím na účinky zátěže na lidské tělo, vykládá 6. verš kap. 39, který hovoří o Jóséfově kráse. Sforno v tom nespatřuje odkaz na zděděný půvab, ale na jistou formu zázraku: *„Jóséf měl pěknou postavu." Poté, co jej pověřil tímto úřadem, by zde mělo naopak být že onemocněl, neboť byl těžce pracující otrok, jak je řečeno: Jeho záda břemene jsem zbavil atd. (Ž 81, 7).* Patrná je Sfornova profese také v 43, 27: *„Jak se mají." Jste zdraví na těle, neboť skutečné zdraví je v klidu protikladů, to jest, že se nevzbouří jeden z extrémů proti druhému*.

Sfornův komentář usiluje o pochopení prostého významu textu, nevytváří dojem ucelené koncepce (vyjma kap. 49), neklade dotazy a nerozkrývá zdánlivé rozpory v textu. Vedle výše a níže zmiňovaných komentářů působí nejjednodušším dojmem, což je dáno nekomplikovanou a obvykle nekombinovanou metodou výkladu.

2.5.1 Maroko do poloviny 18. století

Maročtí Židé vytvořili největší židovskou komunitu v arabském světě, která ve 40. letech 20. století čítala zhruba 70 000 osob, v současnosti pokračuje odliv židovského obyvatelstva kvůli nižšímu společenskému postavení a omezeným příležitostem.[119]

Příchod prvních Židů do Maroka je opředen řadou legend, které tvrdí, že se zde usadili již před zničením prvního Chrámu (6. st. př.n.l.).[120] Písemné doklady o existenci

[119] Njoku, str. 35n

[120] Jacques-Meunié, str. 60n; 178 uvádí, že tito starověcí přišedší z Judska se usadili na jihu Maroka, kde se jejich kolonie rozrostly a daly vznik královstvím, z nichž nejznámější je království Ifrane (žijící především z měděných dolů) a království ve východní části povodí řeky Dra, nazývané také jako kúšitské, podle původních negroidních obyvatel, označovaných jako potomci Kúše syna Chámova. Převahu nad Kúšity získali Židé pravděpodobně v 5. st.n.l. a jejich nadvláda trvala do 11./12. st., kdy byli zmasakrováni muslimy, snad Almohady.
Jsou známy dva manuskripty vztahující se k protohistorii Židů v Maroku a pojímající jejich děje do 11. a 12. st.. První je Rukopis Chott el-Maghzen, nalezený cca r. 1910 rabi Jacobem Moïsem Toledanem z Tiberiady a je psán židovsko-arabským dialektem. Druhý manuskript je známý jako Rukopis z Tiilite. Byl nalezen kolem r. 1900

židovského osídlení v Maroku však pocházejí až ze 2. st.n.l. a jedná se o náhrobní nápisy z Volubilis a Salé. Židé zde měli dlouho prostor pro své misionářské aktivity, o čemž svědčí i zpráva arabského historika ibn Khaldúna (14. st.), který vyjmenoval několik marockých berberských kmenů, které ještě před arabským dobýváním, konvertovaly k judaismu.

Situace Židů v Maroku byla po celé období středověku vcelku příznivá. Dokazuje to i fakt, že sem se uchylovali vyhnanci z Evropy (poprvé již v 6. – 7. století za vizigótských persekucí ze Španělska). Významnými centry židovské vzdělanosti byla města: Salé, Fás, Marrákeš, Seuta, Sidžilmassa, Aghmat a Meknes.

Poklidný život Židů poprvé přetnula vláda Almohadů v polovině 12. st., kteří netolerovali jinověrce a nutili je ke konverzi pod hrozbou smrti (upálen byl např. fáský dajan Juda ha-Kohen ibn Šušan, který konverzi odmítl, či r. 1232 byla zmasakrována marrákešská židovská obec). Židé se v této době stěhovali dále na východ či do Španělska (Aragon, Katalánsko, Majorca). Situace se změnila až r. 1269, kdy se vlády chopili Merínovci, kteří se chovali vůči Židům přátelsky.

Patnácté století je poznamenáno špatnou politickou a ekonomickou situací. Na jeho sklonku bylo Maroko jednou ze zemí, která přijímala vystěhovalce ze Španělska (1492) a z Portugalska (1496). Cestou do Fásu, kam směřovaly jejich kroky, byli Židé napadáni rabujícími tlupami. Zhruba 20 000 z nich zemřelo vyčerpáním, hladem a nemocí.

Šestnácté a sedmnácté století se nese ve znamení portugalské okupace části marockého pobřeží. Komunikaci mezi portugalskými králi a marockými vládci často zprostředkovávali židovští exulanti, kteří přiměli řadu *marranos* (španělští židé konvertovaní ke křesťanství), aby imigrovali do Maroka, kde se směli vrátit k víře otců. Židé se v této době zabývali obchodem, bankovnictvím, působili jako úředníci, poradci a vyslanci marockých vládců. Např. r. 1608 přijel do Holandska Samuel Pallache a o dva roky podepsal první pakt o

---

rabi Avrahamem Cohenem. Je datován k r. 1180 a je psán hebrejským písmem arabsky hovořícím autorem (tamtéž str. 177).

spojenectví mezi Marokem a křesťanskou zemí. Sultánu Zidahovi (1603 – 1628) a jeho nástupcům (1628 – 1659) sloužila řada Židů, což zajišťovalo ochranu širokým vrstvám židovského obyvatelstva.

Finanční pomoc Židů sehrála r. 1666 významnou roli při vzestupu moci dynastie Alawitů, kteří vládnou v Maroku do současnosti.[121]

Zajímavá je, vzhledem k Chajimu ben Mošemu Atarovi, postava sultána Mulaje Ismá^{c}íla[122] (1672 – 1727), mekneského kalify, který se po smrti svého nevlastního bratra[123] stal, díky významné finanční podpoře svého židovského přítele Josefa Majmerana, sultánem[124]. Josef Majmeran byl poté jmenován číšníkem. Kvůli sultánově dluhu byl však zavražděn a jeho úřad přešel na syna Avrahama Majmerana. Kromě rodiny Majmeranů požívaly sultánovy přízně ještě rodiny Toledanů a ben Atarů. Členové těchto rodin byli v průběhu vlády Mulaje Ismá^{c}íla jmenováni do funkce *šajch al-Jahúd*, tedy kníže nad Židy v celém království. Moše ben Atar podepsal sultánovým jménem smlouvu s Anglií, Josef a Chajim Toledano se stali vyslanci v Holandsku a Londýně. Židovské komunity se za vlády Mulaje Ismá^{c}íla mohly rozvíjet v každém ohledu. Situace Židů se zhoršila až ke konci jeho vlády, kdy o moc začali usilovat sultánovi synové.

Po smrti Mulaje Ismá^{c}íla (1727) nastává období třiceti let anarchie, kdy o trůn bojuje sedm sultánových synů. Mluví se o dvanácti obdobích vlády, jelikož někteří ze synů se vlády

[121] Njoku, str. 15

[122] Lugan, str. 187 – 193, popisuje vládu Mulaje Ismá^{c}íla jako plnou bojů se synovcem Achmedem ben Mahrezem, synem předešlého sultána Mulaje ar-Rašída, který se protáhl na 40 let, s berberskými kmeny, bojů proti křesťanské vojenské přítomnosti v Maroku (např. r. 1684 přinutil k odchodu Angličany z Tangeru, kteří zde byli 22 let /Julien, str. 26/) a proti Turkům v Alžíru. Za jeho vlády kvetl obchod s Evropou a vyvstal problém s korzárstvím (Salé). Mulaj Ismá^{c}íl udržoval diplomatické styky s francouzským králem Ludvíkem XIV., s nímž uzavřel r. 1682 přátelskou smlouvu týkající se saléského pirátství, ale tato dohoda neobsahovala žádnou zmínku o spojenectví a neměla reálný dopad na řešení problému, takže od r. 1686 do r. 1688 byl ve Francii obchod s Marokem zakázán. V r. 1700 se radikálně změnily vztahy s Francií, které již Mulaj Ismá^{c}íl nemohl nabízet spojenectví proti Španělsku, jelikož v tomto roce se stal španělským králem Filip V., vnuk Ludvíka XIV. Diplomatické styky tak byly přerušeny na čtyři desetiletí.

[123] Julien, str. 25, Mulaj ar-Rašíd (1664 – 1673) je pokládán za vládce s povahou vůdce s velkými plány. Zemřel nešťastnou náhodou ve věku 42 let.

[124] Njoku, str. 15. 16, uvádí, že tento sultán je zmiňován v souvislosti s obdobím prosperity, proslul jako stavitel paláců, mešit, teras, zahrad, fontán a obchodů. Podle legendy měl stovky konkubín a skoro 1000 synů. Proslul také svou krutostí a prchlivostí. Zabíjel otroky, jakmile měl pocit, že jejich chování neodpovídá standardu.

chopili vícekrát (např. Mulaj Abdallah čtyřikrát). Období anarchie je spojeno s mnohým drancováním, které židovské obce vyčerpaly a finančně vysály, což následně ovlivnilo jejich společenské postavení. Z oblasti středního Atlasu Židé zmizeli zcela. Jejich odchod z vesnic změnil vzhled židovských čtvrtí v Meknesu a ve Fásu, které se proměnily ve slumy. Dříve mocné židovské rodiny pomalu přicházely o svůj majetek i postavení. Nedávno významná centra rabínské vzdělanosti jako Rabat, Safé a Marrákeš nahradila města Meknes a Fás a ke dvoru získali přístup nově příchozí rodiny Atalů a Kardosů. K persekucím na židovském obyvatelstvu, srovnatelným s érou vlády Almohadů, došlo koncem 18. st. za vlády Mulaje al-Jazída (1790 – 1792), kdy bylo zmasakrováno mnoho obyvatel Maroka včetně židovských komunit (Tétouan, Fás, Meknes, Taza, Larache, Arzila a další).[125]

2.5.2 Chajim ben Moše Atar

(1696 – 1743)

Rabi Chajim ben Atar proslul jako učenec a kabalista. Narodil se v marockém městě Salé, v rodině pocházející z muslimského Španělska. Nejprve studoval u svého dědečka Chajima Atara, jehož byl jmenovcem, jak uvádí ve svém díle *Chefec Adonaj*. Podle tradice se živil jako vyšívač oděvů, do kterých vetkával zlaté a stříbrné nitě. Po smrti svého prastrýce Šem Tova se usadil v Meknesu a věnoval se obchodu spolu s Šem Tovovým synem, s jehož dcerou se oženil. Zde dále studoval a učil.

R. 1738 postihl Maroko hladomor. Chajim ben Atar odešel se svými žáky do Tétouanu, v němž sídlili evropští konsulové a kde našli obživu. Celkové zhoršení hospodářské a politické situace v Maroku a jeho víra, že nadchází mesiášská doba, jej přivedly k rozhodnutí odjet do Země Izrael.[126]

[125] EJ, heslo Marocco, David Corcos; Lugan, str. 187, 193

[126] Barina v úvodu k ben Atarově *Or ha-Chajim* popisuje řadu legend, které se dokládají zhoršení politické situace v Maroku a zázračnost rabiho. Pro ilustraci vybírám několik z nich: Chajim ben Atar měl podle legendy

Kroky Chajima ben Atara vedly do italského Livorna, kde r. 1739 založil školu pro diasporní žáky, aby tak pomohli společně uspíšit příchod Mesiáše. Ve svém livornském domě kázal širokému posluchačstvu, jejž nabádal k pokání. Posílal i výzvy do italských židovských komunit a vybízel je, aby se přestěhovaly do Země Izrael. Dokonce proto podnikl cestu, při níž navštívil Benátky, Ferraru, Modenu, Reggio a Mantovu. R. 1741 ben Atar s třicetičlennou skupinou opustil Livorno a vydal se po moři přes egyptskou Alexandrii do Země Izrael, do Akka. Avraham Jišmael Sangvinetti tuto cestu od Livorna až po příchod do Akka popsal v dopise svému otci, který žil v Modeně. Vylíčil, že původně měli dojet do Jafy, a odtud jít do Jeruzaléma, ale kapitán lodi je dovezl do Akka, což se ukázalo jako dobré, neboť v Jafě a Jeruzalémě řádila epidemie. Další zpráva o této cestě se zachovala v díle Mošeho Franka.

Skupina tedy dorazila do Akka na konci léta. Kvůli výše zmíněným epidemiím v Jafě a Jeruzalémě se ben Atar rozhodl založit ješivu v Akku, která zde existovala bezmála rok. Pak se přestěhoval do Pekiin, protože Akko nemá historickou vazbu na Zemi Izrael. Při návštěvě Tverije jej Chajim Abulafia přemlouval, aby svou školu založil zde, ale jakmile pominula epidemie, přesídlil se svými žáky do Jeruzaléma, kde založil bet-midraš *Kneset Jisrael*,

---

za týden vyzdobit svatební šaty sultánovy dcery. Když pro ně přišli sultánovi zmocněnci přinesli místo peněz rozsudek smrti. Chajim ben Atar měl být roztrhán lvy. Vyhladovělí lvi se však rabiho ani nedotkli, nato sultán Chajima obdaroval a požádal o prominutí (str. 1n). Jiná legenda se váže k době, kdy již žil v Meknesu. Jednou šel ben Atar s karavanou z Meknesu do Fásu a ta cestou odpočívala u lesa, z něhož vyšel obří lev. Všichni se báli, jen rabi se mu postavil, lev se k němu přiblížil a pak se vrátil do lesa (str. 2). O jeho autoritě coby rabína svědčí následující příběh: V době, kdy žil v Meknesu vedli učenci diskusi o tom, který z druhů kobylek je dovoleno jíst. Chajim ben Atar celou záležitost prozkoumal a řekl, že určitý druh kobylek je možní jíst pouze v době krize. V zemi nastal hladomor tak silný, že někteří lidé od něj zemřeli. Tehdy několik moudrých povolilo jíst daný druh kobylek, které vykazovaly znaky kašrutu. A tak se po několik následujících let lidé živili kobylkami. Poté, co hladomor přešel, vyhlásili rabíni zákaz požívání kobylek. Pouze jeden člověk je jedl dál. Jedné noci se mu zdál sen, jak jí výkaly a havěť. Ráno spěchal do domu rabiho a vyprávěl mu sen. Rabi Chajim ben Atar mu vysvětlil, že kobylky je zakázáno jíst stejně jako výkaly a havěť. A tento jeho výklad byl podpořen z Nebe: v následujících desetiletích se daný druh kobylek v zemi neukázal, a tak všichni viděli rabiho velikost (str. 3). Jiná legenda vypráví: Jednoho pátečního večera dorazil r. Chajim ben Atar k lesu nedaleko města a usedl na kámen, aby si odpočinul. Jak tam seděl, sepsal 12 výkladů k verši *Jestliže se budete řídit mými příkazy* (Lv 26, 3). Když dorazil do města, vešel do synagogy. Jeden z vážených občanů toho města ho pozval domů ke stolu. Během večeře vyzval hostitel hosta, aby s ním šel k místnímu rabínovi, velkému znalci Tóry. Hostitel a host usedli u stolu rabína, který vykládal 14 prvních výkladů k *Jestliže se budete řídit mými příkazy* podle rabi Chajima ben Atara. Když Chajim ben Atar, který byl mezi stolovníky, o sobě promluvil, vynechal titul *rabi*, což se nikomu z přítomných nelíbilo. Situace se opakovala během šabatu ještě dvakrát. Společnost se rozhněvala a rabi Chajima ben Atara vyhnala. Strhla se bouře a hrozila zkáza světa. Místní rabín se ve snu otázal, proč to a dozvěděl se, že je to kvůli Chajimovi, který stojí na dvoře. Rabi Chajimu ben Atarovi hlas v bouři oznámil, že skončil jeho exil, že se smí vrátit k sobě domů a pokračovat ve studiu Tóry a Talmudu (str. 3n).

ješivu, která měla dva stupně – pro pokročilé žáky a pro mladé školáky. Zabývali se tu především zákony a jejich vztahem k talmudským pramenům. Zvláštní pozornost věnovali Maimonidovi a jeho usnesením na základě Talmudu. (Práce Davida Chasana, ben Atarova žáka, *Rišon le-Cion*, Konstantinopol 1750, je výsledkem těchto studií.) Ch. J. D. Azulaj uctivými slovy ve své práci popsal ben Atarovy zvyky, kázání, interpretace, které od něj slyšel. Chajim ben Atar zemřel zhruba rok poté, co se usadil v Jeruzalémě, dne 15. tamuzu 503 malého počtu, tj. 1743, a byl pohřben na Olivetské hoře v Jeruzalémě.

Chajim ben Atar je autorem *Chefec Adonaj* k Talmudu (Amsterodam 1742, v době vydání žil ještě v Salé), *Or ha-Chajim* (Benátky, 1742[127]), komentáře k Pentateuchu, který získal velkou oblibu především v Německu a v Polsku, hlavně mezi chasidy a to již chasidy první generace[128]. Z jeho responsí se mnoho nedochovalo. *Peri toar* a *Jore dea* (Amsterodam 1742) jsou halachické práce, v nichž neváhá uvádět své názory, byť jsou v rozporu s názory jeho předchůdců, tvrdě, že k nim došel na základě Božího vedení.[129]

2.5.3 Atarův komentář k jóséfovskému cyklu

Ben Atarův komentář k jóséfovskému cyklu představuje obsáhlý komentář ke zhruba 43 % veršů cyklu. Má pevnou strukturu: nejprve je nastíněn problém, po němž následuje odpověď. V tom je blízký Avravanelovu komentáři, který ovšem klade vícero otázek nejednou, na něž později odpovídá, zatímco ben Atar vyjadřuje otázky průběžně, tedy během výkladu jednotlivých veršů.

[127] Barina v úvodu k Or ha-Chajim uvádí rok 1741

[128] Chasidé mají mezi svými legendami jednu, která vypráví, že se Baal Šem Tov pokusil jít do Svaté Země, aby měl tu čest studovat u ben Atara (EJ). Vztah zakladatele chasidismu Baal Šem Tova k dílu Chajima ibn Atara vystihuje rabi Jicchaq Ajzik z Komarna, autor *Hechal ha-bracha.* Ve své knize *Netiv micvotecha* zachoval tuto tradici: *Učený Baal Šem Tov o něm řekl, že jeho duše (nešama) je z ducha (ruach) vznešeného Davida a že každou noc slyšel Učení od Svatého, budiž požehnán, a že množství jeho svatosti nelze popsat. A byl z těch, kteří sestoupili z merkavy a objevili duše (nešamot) a stupeň svatého ducha Pravdy. A svatý učitel (tj. Baal Šem Tov) byl duší (nefeš) Dávida, který je vznešený. Chtěl, aby se spojily v jedno duše (nefeš) a duch (ruach) a objevila se živoucí duše (nešama) Vznešenosti. A nastala pravá spása*. (Barina, str. 16)

[129] EJ, heslo Attar, Hayyim ben Moses; Ben Atar, Or ha-Chajim, Berina, David: Toldot ha-mechaber, str. 1 – 16

Komentář se opírá o tvrzení starších autorit, uvádí přesné citace z Talmudu, Bible, Midraše raba, midrašů Tanchuma, Tehilim, Jalqut, Zohar (v kap. 46, 7; 47, 28 a 49, 3), Lekach tov (48, 7) a Sefer ha-jašar (49, 3), cituje Raši ho, s nímž polemizuje a nesouhlasí (např. Gn 37, 2, kde odmítá Rašo tvrzení, že být se syny Bilhy a Zilpy znamená trávit s nimi čas, ale míní, že se s nimi družil a byl s nimi od útlého dětství, dále Raši ho uvádí v 48, 7), v kap. 37, 3 souhlasí s Rošem (rabi Ašer ben Jechiel, 14. st.), že Jóséf vyprávěl své sny, aby bratři přehodnotili svůj záporný postoj k němu, protože jednou ho budou potřebovat, ibn Ezru cituje v Gn 38, 1, v kap 44, 18 Maharama Alaškara (Tšuvot, odst. 93), v kap. 47, 29 Rambana a Luriu (při řešení otázky blížící se smrti a rozpoznání této skutečnosti), dále uvádí např. r. J. Rozanise (kap. 49, 3) a Rambama (v kap. 49, 32).

Filologií se zabývá ve velmi malé míře, např. v komentáři k Gn 37, 6 rozebírá použití נא při vyjádření prosby, či v 47, 29 vyvozuje z verše *Povolal svého syna Jóséfa* (לבנו ליוסף ויקרא), že takto se povolává král, protože jinak by stačilo, aby bylo řečeno: *Povolal syna Jóséfa* bez předložky ל- před jménem Jóséf. Gramatikou se nezaobírá.

Komentář je mysticky či alegoricky laděný a všímá si nejmenších detailů, jako je význam plurálu podstatného jména, užití dvou různých jmen pro jednu a tutéž osobu či význam příslovečného určení místa a času. V kapitole 37 hovoří o Jóséfových snech, pro něž je použit plurál. Říká, že nejde o dva různé sny, ale o sen jediný zaměřený na různé detaily sdělení. Pozastavuje se u Jóséfovy cesty za bratry a říká, že Ja^{ca}qóvovo vyslání s návratem se vztahovalo na Š^{e}chæm, Jóséf šel hledat bratry do Dótánu, kam už Ja^{ca}qóvova ochrana nedosáhla, tedy Jóséf šel někam, kam neměl, což byl Boží záměr. Jóséf se setkal s neznámým mužem, kterému bratři předali vzkaz pro Jóséfa. Muž to od nich slyšel, ale v Dótánu je neviděl. Jóséf ho považoval za člověka, který se živí příležitostnou prací. Tradice pokládá muže za anděla a v jeho sdělení spatřuje skrytý význam, který Jóséf nerozeznal. Bratři Jóséfa uviděli *z dálky*. Ben Atar vykládá, že *z dálky* znamená, že se na něj nedívali jako bratři na

bratra, ale jako na někoho, kdo je jim vzdálený. Dohodlo se jich deset, že ho zabijí. Pokud je to deset proti jednomu jsou osvobozeni od lidského soudu. Když ho házeli do cisterny, počítali s tím, že ho sežerou krysy a šelmy, proto řekli, divoká zvěř ho sežrala nikoliv zabila, takže nelhali. Dále ben Atar vykládá, že před Bohem nebyli vinni, ale před člověkem ano. Bratři činili pokání za Jóséfa. V kapitole 40, 7 se zabývá např. vyjádřením *dnes*. Ben Atar říká, že to znamená, že ztrápenost faraónových dvořanů nepocházela z jejich uvěznění, ale že jde o novou emoci. V kap. 47, 28 rozebírá skrytý význam, hovoří-li Písmo o Ja^{ca}qóvovi tímto jménem nebo je-li nazván Jiśrá'él (viz *3. 11. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 47*). Nejvýrazněji se projevuje ben Atarův sklon k mysticismu v kap. 49 (viz *3. 13. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 49).*

Ben Atar má velké psychologické pochopení pro jednající postavy. V komentáři ke kapitole 39 rozebírá hněv Jóséfova pána. Hovoří o tom, že Pótífarova žena po svém neúspěchu přimět Jóséfa k souloži, zavolala služebnictvo, protože věděla, že pán ví o Jóséfově spravedlnosti, a chtěla, aby to oni donesli Jóséfovu pánu. Ben Atar píše: *Řekli mu, že takto pravilo služebnictvo dosvědčující tu věc. Díky tomu poznala, že se nerozhněval na Jóséfa, ale na to, jaké vynaložila úsilí, aby mu to bylo oznámeno, je řečeno: "Když jeho pán uslyšel slova atd. řkouc"*. Ben Atar se domnívá, že Pótífara rozhněvalo, že o tom mluví tolik lidí. Své ženě nevěřil, a proto Jóséfa neodstranil, neodsoudil, jak by se stalo s otrokem, který by pohlédl na ženu svého pána. V komentáři k 41, 56 podotýká, když hovoří o nastalém hladomoru, že: *Hlad vstupuje do srdce člověka, když vidí, že je nedostatek.* Jiný příklad dobrého vhledu do situace představuje Jóséfova řeč s bratry, když je obviňuje ze špionáže (viz *3.6.2 Dodatek k interpretaci kapitoly 42*). Pozoruhodné je vysvětlení, proč Jóséf dříve neposlal otci zprávu o tom, že žije. Ben Atar vykládá, že dokud byl otrok a uvězněný, neměl možnost, a v momentě, kdy možnost měl, neudělal to kvůli bratrům, které by za to možná postihl od otce trest smrti nebo přinejmenším by měli před otcem ostudu, což judaismus

odsuzuje, viz Baba mecia (59): *Člověk nemá způsobovat druhu veřejně hanbu.* Jóséf se pro otcovo utrpení trápil. Ben Atar pokračuje výkladem z Tanchumy, který zmiňuje, že ho chtěli kastrovat v době, kdy už byl velkým, ale přišel Gavrí'él a rozprášil je. *Kdyby už dříve Ja^{ca}qóvovi oznámil, že žije, byli by se /bratři/ vyzbrojili, přišli by a sprovodili ho ze světa, a ani když před něj přišli v letech hladu, jim nechtěl hned vyjevit svou identitu, ani jejich otci, protože byl stále v ohrožení, jak je vzpomenuto. Až se jich dočkal, dal jim najíst a napít, vyzkoušel je a ukázal jim, že je jeho srdce cele s nimi.*[130] Podle ben Atara právě vlastní ohrožení života, kdyby se dal poznat brzy, vedlo Jóséfa k pozdržení odhalení a jeho jednání tudíž bylo správné.

Ben Atarův komentář je přehledný a srozumitelný. Vykazuje hloubku sdělení, pochopení pro lidské konání a smysl pro vysvětlení motivace biblického sdělení. Komentář využívá metod *draš*, častěji *remez* a *sod*. Metodu *pšat* ve smyslu Raši komentáře ben Atar nepoužívá. Tento komentář patří mezi nejpozoruhodnější zde pojednávané komentáře.

[130] Ben Atar, str. 170

Tomu, kdo chce zavádět nové významy v Tóře, je dovoleno zavádět nové významy a vykládat vše, co chce, vše, čemu dokáže dát nový význam skrze svého ducha, pod podmínkou, že nebude zavádět nové zákony.

Rabi Nachman z Braclavi[1]

3. Problematika překladu a interpretace biblického textu

Pozoruhodnou součást práce s biblickým textem představuje sledování odchylek v chápání prostého (doslovného) významu textu nejen v rámci rabínské tradice, ale i ve srovnání s českými překlady Bible, které z hebrejského originálu vycházejí. Všimněme si přitom, že tato odlišná pojetí slov a veršů vznikají zpravidla na místech, nad jejichž pochopením se při čtení, potažmo při překladu, pozastavujeme a o jejichž smyslu přemýšlíme.

Hranice mezi problematikou překladu a interpretací textu je velmi tenká, neboť prvé závisí na druhém a naopak. Vzhledem k tomu, že výklad textu jóséfovského cyklu byl pojednáván v diplomové práci[2], je text omezen na dodatky tam, kde to bylo shledáno za nutné či obohacující.

Porovnejme nyní porozumění obtížných pasáží v pěti českých překladech biblického textu s chápáním Rašiho, Rašbama, ibn Ezry, Rambana, Sforna[3], Avravenela[4] a ben Atara[5]. Podotkněme přitom, že rabíni se ne vždy vyjadřují ke všemu, co pokládáme za méně srozumitelné, či nesrozumitelné. Pojednávané části veršů nebo jednotlivá slova jsou v rámečku podtržena.

[1] Převzato a přeloženo z: Ouaknin, 1992; str. 80 – 81; Sichot HaRaN, paragraf 267
[2] Zajíčková J.: Cyklus vyprávění o Jóséfovi, Diplomová práce, ÚBVA FFUK 2002
[3] Komentáře Rašiho, Rašbama, ibn Ezry a Sforna jsou čerpány z Mikraot gdolot, Jeruzalém 1985. Při jejich citaci neuvádím stranu, jelikož orientace v textu Mikraot gdolot je snadná a řídí se podle pojednávaného verše.
[4] Avravanel, Jicchaq: Peruš al Tóra, Jeruzalém 1984, dále jen Avravanel
[5] Atar, Chajim: Or ha-Chajim, Jeruzalém 1991, dále jen ben Atar

Při této srovnávací práci a hledání optimálního překladu, neboť nelze předložit ideální překlad odpovídající rabínskému názoru vzhledem k jeho rozmanitosti, mějme na paměti znevýhodněné postavení českých překladů, své pojetí vyjadřujících několika málo slovy, která odpovídají co nejpřesněji významu hebrejského originálu. Rabíni těží z výhody komentáře, v němž neomezeně rozvíjejí své myšlenky a upřesňují tak význam verše i v širších souvislostech a odkazují na další tradice zaznamenaných v midraších a Talmudu. Můžeme se však domnívat, že kdyby byli židovští učenci nuceni biblický text převést do jiného jazyka, včlenili by do svého překladu právě to pojetí, které by jim připadalo nejvýstižnější, tak jak je to patrné z targumu.

3. 1.1 Kapitola 37

Kapitola 37, počátek jóséfovského cyklu, nás uvádí do problematiky mezilidských vztahů v Ja^{ca}qóvově rodině. První slova, skýtající obtíž, se nacházejí ve 2. verši. Jedná se o pochopení výrazu „být chlapec s“.

[2] Toto je Ja^{ca}qóvův rodopis: sedmnáctiletý Jóséf pásal stádo se svými bratry a byl chlapec se syny Bilhy a syny Zilpy, žen svého otce. Jóséf o nich otci donášel otci zlé řeči.

Bible kralická[6] (dále jen BK) verš chápe takto: *Sedmnáctiletý Jóséf pásal stáda se svými bratry, se syny Bilhy a Zilpy, tehdy byl ještě mládeneček*. Stejně se tomu rozumí i Dr. Gustav Sicher[7] (dále jen Sicher). Starý Zákon[8] (dále jen SZ) a Bible, Ekumenický překlad[9] (dále jen BEP) verš interpretují takto: *Byl to mládenec,* který býval *se syny žen svého otce, Bilhy a Zilpy*.

[6] Biblí svatá aneb všecka svatá písma Starého i Nového Zákona, podle posledního vydání kralického z roku 1613, Londýn 1967
[7] Chamiše chumše Tora, Zichron Moše, Pět knih Mojžíšových, Praha 1932, 2. vydání New York 1985
[8] Starý Zákon, Překlad s výkladem, I – Genesis, Praha 1968
[9] Bible, Písmo svaté Starého a Nového Zákona, Ekumenický překlad, Praha 1985

BK a Sicher vymezují, že Jóséf pásal stáda svého otce se syny Bilhy a Zilpy, a konstatují, že v sedmnácti letech byl ještě mládenečkem, naproti tomu SZ a BEP říkají, že tento mladík trávil čas především ve společnosti synů otcových ženin, což neznamená, že pásal pouze s nimi.

Podívejme se nyní na rabínské pojetí. Raši uvádí, že slova *byl chlapec* znamenají, že se choval jako mladí lidé (líče si oči a upravuje si vlasy) a slova *se syny Bilhy a Zilpy* nám oznamují, že byl často v jejich společnosti. Rašbam se domnívá, že tato část verše odkazuje na Jóséfovo dospívání, přejaté chování, které měl od synů Bilhy a Zilpy, s nimiž se radoval. Ibn Ezra vykládá verš ve smyslu, že přestože byl Jóséf mladý, synové ženin si ho vážili a on jim pomáhal. Proti tomuto tvrzení stojí názor Rambanův, který poukazuje na to, že se Jóséfa žádný z bratrů v inkriminované době nezastal[10], a verš chápe v zásadě jako BK a Sicher. Sforno se domnívá, že *byl chlapec* znamená, že byl mladý a že s jeho mládím, přes veškerou inteligenci a um, souvisí nezkušenost stran mezilidských vztahů, pročež Jóséf chyboval, pokud šlo *zlé řeči o bratrech*[11]. Avravanel se spokojil v tomto ohledu s konstatováním, že *byl chlapec* je odkaz na Jóséfův věk a na službu, kterou konal u synů Lé'y jakož i u synů ženin.[12] Ben Atar nehodnotí Jóséfův věk ani nerozebírá jeho moudrost či službu. Jeho vyklad zní takto: *„Byl chlapec" znamená od té doby, co byl chlapec, dlel a družil se syny Bilhy.*[13]

Za výrazy *byl chlapec se syny Bilhy a Zilpy* se tedy neskrývá jen hodnocení Jóséfova reálného věku (ibn Ezra, Sforno, Avravanel, české překlady), ale také jeho dětské chování (Raši) či radovánky v dospívání a chování přejaté od synů otcových ženin (Rašbam) nebo to, že Jóséf synům ženin pomáhal (ibn Ezra, Avravanel), anebo že již od svého jinošství býval se syny Bilhy a Zilpy (ben Atar).

[10] Ben Atar nevidí v nezastání se Jóséfa averzi synů ženin proti jeho osobě, na str. 139 píše: *Je také možné, že vzhlíželi k synům paní a podpořili jejich úradek o prodeji, ačkoliv s ním /s Jóséfem/ byli zadobře*.
[11] Sforno říká, že Jóséf své bratry učil pastevectví (*pásal stádo se svými bratry*) a svému otci *donášel* zprávy o neúspěších svých bratrů v oblasti chovu dobytka.
[12] Avravanel, str. 363
[13] Ben Atar, str. 138

[3] Jišrá'él miloval Jóséfa nejvíce ze svých synů, neboť mu byl synem stáří. A tak mu udělal vzácný oděv.

Specifikovat oděv, který Ja[ca]qóv Jóséfovi věnoval, činí nemalou potíž. České překlady (BK, Sicher, BEP) mluví o pestrých barvách suknice. Naproti tomu SZ uvádí *brokátová suknice*, čímž se blíží k Raši ho pojetí. Ten usuzuje na vzácný materiál, z něhož byl oděv udělán, a to na hedvábí (anglický překlad Raši ho komentáře[14] uvádí jemné plátno). Ibn Ezra pojímá tento oděv jako utkaný z barevných nití. Naráží také na slovo *pas* v Da 5, 5. Ben Atar nehovoří o materiálu či vzhledu oděvu, pouze uvádí, že jde o nádhernou košili[15]. Taktéž Sforno konstatuje, že jde o výjimečné roucho, a dále říká, že podle něj bratři mohli poznat, že je Jóséf jejich učitelem, což je mělo vést k respektu. Avravanel spojuje pojetí Raši ho a Sforna. Hovoří o šatu, který odlišuje moudrého a dokonalého Jóséfa od ostatních méně inteligentních a dokonalých bratrů, neboť: *Naši učitelé, blahé paměti, upozorňují, že oděv moudrých má být čistý a dobrý,*[16] a jako materiál uvádí hedvábí. Dodejme, že Sander, Trenel ve svém slovníku předkládají význam *vícebarevný oděv* a také *dlouhý oděv sahající na paty s rukávy dlouhými až ke konečkům prstů*. Tento druhý význam se opírá o význam *pas* v aramejštině, kde slovo znamená *konec, krajnost, prsty*. Even-Šošan u hesla *pas*, uvádí význam *pruh, pás*. Vyjadřuje se i ke *k[e]tónæt passim*, kterou popisuje jako tuniku (dlouhou košili) vyrobenou z barevných pruhů látky[17]. Ponechávám zde výraz *vzácný*, neboť jistá odpověď neexistuje a na nezpochybnitelnou výlučnost tohoto oděvu poukazuje také 2S 13, 18.

[14] The Judaica Press, 1999
[15] Ben Atar, str. 144
[16] Avravanel, str. 364
[17] Toto velmi časté pojetí je podpořeno nálezem fresek *v egyptských hrobkách v Bani Hassan, /které/ dokazují, že v období Patriarchů náčelníci semitských kmenů skutečně nosili pestré oděvy, které byly ostatně oblékány ještě v domě krále Dáwida, jak nás informuje 2S 13, 18. Chápeme tedy, že otcovo gesto mohlo vzbudit žárlivost a pak i nenávist bratrů. Podle staré tradice se jedná o oděv mladé nevěsty, který Ja[ca]qóv poskytl Ráḥél a jenž byl později pokládán za oděv pro syny zemřelé.* (Munk, str. 382).

[25] Usedli, aby pojedli chléb. Vzhlédli a uviděli - hle, karavana Jišm[ec]élitů přichází od Gil[c]ádu. Jejich velbloudi nesou <u>různá koření, pryskyřičnou směs a ladanum</u>, sestupují do Egypta.

Podívejme se na tři slova, která se nám zopakují ještě v kap. 43, 11 spolu s dalšími. Pro přehlednost, která ukáže nejednoznačnost při překladu, je seřaďme do tabulky:

	<u>různá koření</u>	<u>pryskyřičná směs</u>	<u>ladanum</u>
BK	vonné věci	kadilo	mirra
Sicher	tragant[18]	mastik	ladanum[19]
SZ	ladanum	balzám	mastix[20]
BEP	ladanum	mastix	masti
Raši	směsi koření Onqelos: vosk	balzám	oddenek podražce[21] (podle tr. Nida 8a)
Ibn Ezra	Moše ha-Kohen: něco příjemného	Gaon: směs 78 esencí Jiní: ovoce Josef ben Gurion: olej ze stomu Rabi Jišmael, Ibn Ezra: živice	Gaon: ovoce

Even-Šošan ve svém slovníku u slova *n[e]chót* (koření) uvádí arabský ekvivalent *naka'ah*, říká, že jde o jeden z druhů koření. Cituje též mínění některých badatelů, že se jedná o látku vylučovanou rostlinou astragalus tragacantus[22] či o směs prášků z různých vonných rostlin.

[18] Tragant - nažloutlá klovatina z některých asijských druhů kozince, užívaná v potravinářství, ve farmacii, v kosmetice a v textilnictví k apretaci (Akademický slovník cizích slov, 1998).
[19] Ladanum - vonná pryskyřice z cistu používaná jako lepidlo (Diderot).
[20] Mastix - pryskyřice z řečíku lentišku používaná k přípravě laků a lepidel (Diderot).
[21] Podražec (aristolochia) – léčivá rostlina, jejíž květy se používaly (a dosud používají) k léčbě dny, horečky, neuralgie a revmatismu (Lavenderová, Franklinová, str. 282).
[22] Druh kozince, viz výše pozn. 18

Na základě podobnosti arabského a hebrejského výrazu a názoru, že plurál hebrejského slova je psán defektivně, se domnívám, že jde o blíže neurčitelné druhy vonného koření.

Druhý jmenovaný artikl je *ṣᵉrí* (pryskyřičná směs). Even-Šošan se odvolává na korespondenci z Al-Amarny, kde je uvedeno podobné sovo *zu-ur-wa*, a na arabské *ṣarú*. Jde patrně o mízu stromu, který nelze přesněji určit, používanou k rituálním účelům, v lékařství atd. Může jít také o směs šťáv z různých pryskyřičnatých stromů (Jeruzalémský talmud, tr. Joma 41, 4). Vzhledem k tomu, že nelze říci nic přesnějšího, je zde použito obecné označení *pryskyřičná směs* ve smyslu určitý typ směsi.

Třetí slovo, nejméně uchopitelné, *lóṭ* (ladanum), je příbuzné s akkadským výrazem *ladanu* a arabským *lajt*, přičemž jde o blíže neurčenou vonnou pryskyřici, jak uvádí Even-Šošan. Zmiňuje též mínění některých badatelů, že se jedná o leknín (řecky *lotus*), který pro Egypťany představoval posvátnou květinu[23] a který tvořil součást květinových girland, které jsou známy z egyptských hrobů[24]. Sander, Trenel ve svém francouzsko-hebrejském biblickém slovníku uvádějí i další možnosti: myrha, plody břestovce nebo kaštanu (Maimonidovo pojetí). V rozhodování nepomůže ani shoda se jménem Avráhámova synovce Lóṭa, které podle profesora Hellera[25] znamená *Závoj*.

Rašiho pojetí se od mého výrazně odlišuje toliko u slova *lóṭ* , které chápe jako kořen (oddenek) rostliny jménem אשטרולוזיא״ה. Odvolává se přitom na traktát Nida, kde se takto přepsané jméno neobjevuje. Raši má patrně na mysli zde uvedené *lᵉṭóm*, u nějž Jastrowův slovník udává ladanum či pryskyřice používaná jako parfém, a dodává, že toto slovo chápe Maimonides a další jako kaštan nebo lískový ořech. Přepis jména jako *aristolochie* uvádí

[23] Leknín, čili lotos (v egyptštině *nenufer*, tj. nádherný), byla rostlina bohů Rea a Nefertuma a symbol Horního Egypta. Od nejstarších dob rostl u Nilu ve dvou odrůdách, modré, které si Egypťané cenili pro vůni a sytost barvy nejvíce, a bílé, v pozdní době k nim přibyla ještě růžová (žlutobílá) nejspíš dovezená z Indie přes Persii. Lotos nesloužil, podle Hérodotova svědectví, jen k estetickým účelům, Egypťané z vnitřní části sušeného květu připravovali chléb, rovněž kořen je jedlý, chutná nasládle a je velký jako jablko (Zamarovský, 2003, str. 159n).
[24] Germerová, str. 84
[25] Heller, 2003, heslo H 1456

anglický překlad Raši[26], jedná se pak o podražec, který je znám pro své léčebné účinky.

Na základě příbuznosti s akkadským *ladanu* a talmudským *l^{e}ṭóm* se přikláním k názoru, že jde o ladanum, vonnou pryskyřici z cistu používanou jako lepidlo. Poslední z komentátorů, který se k problematice vyjadřuje, Avraham ibn Ezra, cituje mínění jiných autorit, jak uvádím i v tabulce, a rozhodné stanovisko zaujímá toliko k druhému artefaktu, který považuje za živici.[27]

[30] Vrátil se k bratrům. Řekl: „Ten chlapec tam není. Do čeho jsem se to dostal...“

Velice nesnadné k překladu je R^{e}’úvénovo bědování nad ztrátou bratra poté, co zjistí, že Jóséf v cisterně není. Hebrejský originál zní: *Wa-^{a}ní áná ^{a}ní-vá*. Snad nebude příliš odvážné vyslovit názor, že asonance těchto slov připomíná nářek, slova vyslovovaná v duševní tísni či pláči. Všechny interpretace (tedy i překlady) se shodují v zoufalosti tohoto vyjádření. BK a Sicher čtou: *A já kam se mám podíti?* SZ a BEP překládají: *Co si jen, co si jen počnu?* Raši verš převádí do slov: *Jak uniknu před otcovým trápením?* Rašbam čte: *Proč jsem přišel k cisterně?*“ Ibn Ezra by verš interpretoval jako: *Odvolán jsem byl*. Avravanel celou situaci rozvádí do slov: *Tak to vnímám já: ‚Je-li tento chlapec prost viny, neměli jste ho zabíjet. Kam já to jen přišel‘*[28]*. Což znamená: ‚Dnes či zítra, budu-li sedět ve vaší společnosti, napadne vás zabít mne. Proč jsem přišel posedět s vrahy?‘ Bezpochyby mu řekli pravdu, že jej prodali Jišm^{ec}élitům, aby ho odvedli dolů do Egypta, ale tím se mysl R^{e}’úvéna, který ho zamýšlel vrátit otci, neupokojila.*[29] Avravanelovo vysvětlení v sobě tedy obsáhne takřka

[26] The Judaica Press, 1999
[27] Egypťané používali živici jakou součást olejů používaných při mumifikační procesu, i když není jasné od kterého období. Není bez zajímavosti, že tato směs fosilních uhlovodíků se vyskytuje na několika místech u Mrtvého moře. (Germerová, str. 73)
[28] V mém překladu: *Do čeho jsem se to dostal*.
[29] Avravanel, str. 367

doslovný překlad: *A já kam, já přišel*. Ben Atar hovoří o tom, že R^{e}'úvénův úmysl byl nahlas nevyslovený, ve slovech *do čeho jsem se to dostal* se skrývá nesouhlas s prodejem a zároveň postesk. Teprve zabitím kozla, je jakoby R^{e}'úvénův protest smířen[30], čímž ben Atar dotahuje Avravanelovu myšlenku neupokojené mysli.

Domnívám se, že R^{e}'úvén ukazuje, jak bezmocný se cítí v situaci, do níž se dostal a na níž nenese přímý podíl.

[36] A M^{e}dánci ho prodali do Egypta Pótífarovi, faraónovu dvořanu, vrchnímu žalářníku.

Poslední odchylku v chápání kapitoly 37 představuje povolání Jóséfova egyptského majitele, které zní *śar ha-ṭabáḥim*. BK překládá Pótífarovo zaměstnání jako *hejtman žoldnéřů*, Sicher jako *velitel palácové stráže*, SZ a BEP jako *velitel tělesné stráže*. Raši naproti tomu uvádí překlad slova *ṭabáḥim* jako *řezníci*. Z toho vyvozuji, že doslovný překlad slov *kníže řezníků*, znamená *vrchní řezník* (obdobně jako *vrchní pekař* a *vrchní číšník*, viz Gn 40, 2). Rašbam se k Pótífarovu zaměstnání vyjadřuje až v komentáři ke kapitole 39, 1. Říká: *On vsazoval odsouzence na smrt a vězně do svého vězení.* Lze se tedy domnívat, že Raši vnuk by nepřeložil *vrchní řezník*, ale *vrchní žalářník*. Jeho domněnku podporuje i kontext, v němž se výraz *śar ha-ṭabáḥim* ocitá v kap. 40, 3. 4 (viz níže). Proto se přikláním k jeho chápání. Ibn Ezra, Ramban a Avravanel se kloní k názoru targumu, tedy k významu *vrchní kat*. Ramban navíc uvádí významy *řezník, kuchař*.

Můžeme tedy shrnout, že v překladech do češtiny by se mohlo objevit nejméně sedm možných povolání Jóséfova pána: 1) hejtman žoldnéřů, 2) velitel palácové stráže, 3) velitel tělesné stráže, 4) vrchní řezník, 5) vrchní žalářník, 6) vrchní kat, 7) vrchní kuchař[31].

[30] Ben Atar, str. 145
[31] Toto pojetí je i přesto, že sleduje standardní význam slova, vzhledem ke kontextu nejméně pravděpodobné.

3.1.2 Dodatek k interpretaci kapitoly 37

Rodinné vztahy

Na problematiku rodinných vztahů, které vyústily k touze bratrů zbavit se Jóséfa jednou provždy, narážíme již ve druhém a třetím verši: *[2]Toto je Ja[ca]qóvův rodopis: sedmnáctiletý Jóséf pásal stádo*[32] *se svými bratry a byl chlapec se syny Bilhy a syny Zilpy, žen svého otce. Jóséf o nich otci donášel otci zlé řeči. [3]Jiśrá'él miloval Jóséfa nejvíce ze svých synů, neboť mu byl synem stáří. A tak mu udělal vzácný oděv*.

Ja[ca]qóv dával najevo svou náklonnost k Jóséfovi, protože jej miloval ze všech synů nejvíce (v. 3) a protože mu byl synem stáří. Co znamená být *synem stáří*? České překlady indikují, že se Jóséf svému otci narodil v pozdním věku. Rabínská tradice toto chápání uznává (ibn Ezra[33]), ale nespokojuje se s ním. Raši a Avravanel[34] se opírají o starší výklad citujíce Targum Onqelos: *Byl mu moudrým synem*, a podle Ber. raba 84, 8 Raši dodává: *Předal mu vše, co se naučil od Šéma a [c]Évœra. Jiná interpretace: Neboť se mu /Jóséf/ podobal.* Rašbam říká: *Byl nejmladší z jedenácti synů, neboť Binjámin se nenarodil až dlouho poté. Už drahný čas předtím, než se Binjámin narodil, byl synem jeho stáří a začal jej milovat.* Ramban vnáší do situace další pojetí. Říká, že *syn stáří* je chlapec, kterého si starý otec vybere, aby mu posluhoval. Interpretuje také Onqelovo pojetí.

Být *synem stáří* tedy může odkazovat na otcův vysoký věk[35] a může být idiomem pro: 1) duševní Jóséfovu vyspělost a schopnost učit se, 2) fyzickou podobu mezi otcem a synem, 3) skutečnost, že byl Jóséf dlouho nejmladším synem v rodině, 4) syna posluhujícího starému otci.

[32] Hebr. צאן – ovce, kozy, skot, dobytek, stádo
[33] Ramban namítá, že Ja[ca]qóv zplodil všechny syny ve stáří.
[34] Na Jóséfovu moudrost podle Avravanela poukazuje také výraz *pásal*, toto participium aktivní lze přeložit i jako *pastýř*, zde jako přední pastýř, Jóséf tedy podle Avravanela působil jako průvodce, vzdělavatel svých bratrů, přesto se nad nimi nepovyšoval (str. 363).
[35] Ibn Ezra udává 91 let.

Přes veškerou náklonnost však Ja[ca]qóv nedokázal svého syna uchránit, ba naopak jej nebezpečí ještě vystavil (v. 13n). Tím se liší od Avráháma, který situaci řešil radikálně, ale vztahy v rodině udržel (viz Gn 25).

Bratři Jóséfa nesnášeli pro jeho výjimečné postavení v rodině, pro otcovu lásku; mohla v tom hrát roli i skutečnost, že měli různé matky, které otec nemiloval stejně. Na druhou stranu Jóséfovo „provokování“[36] se může zdát přílišné: Na bratry donášel a vykládal sny, které stavěly starší bratry do podřízeného postavení. Rabínský komentář rozvádí, kdo koho nenáviděl a proč. První důvod nalézáme ve druhém verši. Jóséf o bratrech přinášel *zlé řeči*. Jicchaq Avravanel se zamýšlí nad otázkou, zda řeči, které otci donášel byly pravdivé či nikoliv. Vychází z úvah o slově *dibá*, které má spíše negativní zabarvení. Odmítá, že by šlo jen o pravdivé věci (nebyly by zvány *dibá*) nebo jen o lži (nebylo by použito sloveso *přinést*, ale *vynést*). Zdá se tedy, že podle Avranelova pojetí šlo o zprávy smíšené ve své pravdivosti.

Na které bratry Jóséf donášel a čeho se ony řeči týkaly? To jsou otázky, na něž se soustředí ostatní komentátoři.

Podle Rašiho Jóséf donášel na syny Lé'y kvůli jedení končetin živých zvířat, pohrdání bratry a podezření ze smilstva. Proto byl třikrát pokořen: 1) když jej bratři prodali, podřízli rituálně kozla, nejedli tedy nic z živého zvířete, 2) prodali jej do otroctví, 3) pozvedla k němu oči pánova manželka. Podle Rašbama také donášel na syny Lé'y, ale „jen“ to, že pohrdají syny ženin, které měl sám rád a s nimiž trávil čas. Podle ibn Ezry mluvil před otcem o synech ženin, to oni jedli končetiny živých zvířat. Podle Rambana donášel na syny ženin, ale neuvádí, co o nich říkal. Rambanovo pojetí nejlépe odpovídá prostému významu textu a logice věci. Právě tím, že informoval otce o synech ženin si je proti sobě poštval, zatímco syny Lé'y dráždilo jeho výsadní postavení v rodině. Pro to, že synové ženin k Jóséfovi nelnuli, svědčí i skutečnost, že se ho v inkriminované době nezastali. Jak uvádí Ramban,

[36] Ben Atar, str. 139, vykládá, že vše, co Jóséf dělal a říkal, bylo pravdivé a upřímné, že své bratry miloval a snažil se jim svými slovy a výkladem svých snů ukázat, že ho mají mít také rádi, že jej budou jednou potřebovat.

nelze brát ohled na početní převahu Lé'iných synů. Čtyři byli synové ženin, R^{e}'úven se násilí na Jóséfovi zříká, Jóséf byl sám, s Binjáminem se nepočítá. Tedy necháme-li stát Jóséfa a Binjámina stranou a R^{e}'úvena postavíme na stranu synů ženin, bylo by pět bratrů proti pěti. Text však vyznívá ve smyslu, že se všichni bratři chtěli Jóséfa zbavit, jediný R^{e}'úven se ho zastal a odvrátil od Jóséfa smrt. Sforno se domnívá, že jelikož Jóséf bratry učil pastevectví, donášel otci informace o neúspěších stran chovu.

Jóséf byl prodán. Kým, je z biblického textu nejasné. Nevíme, zda Jóséfa prodali skutečně bratři nebo někdo jiný. Z posloupnosti textu totiž vyplývá, že bratři uviděli Jišm^{ec}élity a rozhodli se jim ho prodat (v. 27), prošli Midjánci, vytáhli ho z cisterny a prodali Jišm^{ec}élitům (v. 28), ti ho dopravili do Egypta, ale Pótífarovi ho prodali M^{e}dánci (v.36). Jenže Pótífar jej koupil od Jišm^{ec}élitů, kteří ho tam dovedli (39, 1). Raši cituje Ber. raba 84, 20, že tímto Písmo oznamuje několikerý Jóséfův prodej. Říká, že bratři prodali Jóséfa Jišm^{ec}élitům, Jišm^{ec}élité Midjáncům, Midjánci do Egypta. M^{e}dánce Raši nezmiňuje. Rašbam postupuje podle biblického textu a říká, že bratři chtěli Jóséfa prodat Jišm^{ec}élitům, které viděli, mezitím ho z cisterny vytáhli Midjánci a ti ho prodali Jišm^{ec}élitům. M^{e}dánci a Jišm^{ec}élité jsou podle Rašbama synonyma pro jeden lid[37]. Vzápětí se naskytne otázka, proč Jóséf bratrům později říká (45, 4), že ho prodali oni? Rašbam odpovídá, že skutečnost, že ho hodili do cisterny, jeho prodeji napomohla, což je dostatečný důvod, aby je hnal k odpovědnosti. Ibn Ezra řeší toliko problém etnický a říká, že Jišm^{ec}élité jsou Midjánci. Tento názor přejímá i Avravanel. S tím nesouhlasí Ramban a předkládá teorii, podle níž jde o jišm^{ec}élitskou karavanu pronajatou midjánskými obchodníky. Jóséfa prodali bratři Midjáncům a ti ho svěřili Jišm^{ec}élitům, kteří měli prodat jejich zboží v Egyptě. Ben Atar prodej vnímá tak, že bratři nejprve uviděli Jišm^{ec}élity, ale tato karavana nebyla obchodní, zabývali se jen prodejem určitého typu zboží,

[37] Pokud by šlo o záměnu Midjánu a M^{e}dánu byla by věc logičtější, neboť toto jsou jména synů Avráháma a Q^{e}túry (Gn 25, 2), Jišm^{ec}él byl syn Hágár a Avráháma (Gn 16, 15), proto v tomto bodě s Rašbamem nesouhlasím. Domnívám se, že M^{e}dánci a Midjánci byli běžně zaměňováni a že v tomto bodě je lhostejné, kdo konkrétně Jóséfa prodal, zda M^{e}dánci, Midjánci či Jišm^{ec}élité, ale důležité je, že ho prodali mezi sebou a v Egyptě.

proto přichází midjánští obchodníci, kteří berou každé zboží, na němž se dá vydělat. Ti ho pak prodali Jišm[ec]élitům., kteří chodili se zbožím na dražby. Každý nich na prodeji vydělal.

Sledujíc posloupnost textu, kloním se k názoru Rašbamově vyjma tvrzení, že M[e]dánci, Midjánci a Jišm[ec]élité jsou tentýž lid, viz Rašbamův komentář Gn 37, 36.

Ztráta milovaného syna Ja[ca]qóva zdrtí. V textu stojí: *[35]Všichni synové a dcery ho utěšovali, ale nechtěl se utěšit, řekl: „Kéž sestoupím ke svému ubohému synu do Š[e]'ólu!" I oplakával ho jeho otec*. Na tomto místě nás může zarazit výraz *dcery*, neboť z Písma víme, že měl Ja[ca]qóv jedinou dceru a tou byla Dína. O koho se tedy jedná? Raši cituje Ber. raba 84, 11, kde jsou uvedeny názory rabi Jehudy, že jde o sestry-dvojčata, a rabi Nechemiji, že jsou to K[e]na[c]anky[38], a uvádí, že jsou to snachy. Ibn Ezra se domnívá, že jde o dceru a vnučku, zatímco Ramban rozšiřuje na dceru, vnučku a snachy. Avravanel s odvoláním na týž pramen jako Raši uvádí, že jde o dceru a snachy, které se nazývají dcery. Ben Atar uvádí, že pod výrazem *dcery* se skrývá jedenáct dcer (patrně ony sestry-dvojčata, Binjámin ještě nebyl podle tohoto pojetí na světě) a velké množství vnoučat.

Ani v identitě *otce* není názor jednotný. Rabínská tradice, opírající se o midraš pojednávající o schopnosti Praotců vidět věci očím skryté, sdílí názor, který Raši podává takto: *Jiṣḥáq plakal kvůli svému trápení s Ja[ca]qóvem, ale netruchlil, protože věděl, že /Jóséf/ žije*. Podobné vysvětlení uvádí i Rašbam s tím rozdílem, že podle něj plakal jak Ja[ca]qóv, tak Jiṣḥáq, který ovšem věděl, že Jóséf žije. Také ibn Ezra uvádí, že plakal Jiṣḥáq. Narozdíl od Rašbama se však domnívá, že dar proroctví se vzdálil nejen od Ja[ca]qóva, ale i od Jiṣḥáqa. I

[38] Ramban v komentáři k 38, 2 interpretuje názory raby Jehudy a Nechemiji: *Řekli: rabi Jehuda říká: „Sestra-dvojče se narodila s každým náčelníkem kmene, který se s ní oženil." Rabi Nechemija říká: „Byly to K[e]na[c]anky." Je možné, že rabi Nechemija nebyl přísný stran jejich vztahů, že mínil říci, že se ženili s ženami ze země K[e]na[c]an, avšak tyto byly z národů a usedlíků přišedších ze všech zemí čili Amónky, Moábky a z dalších národů, že chtěl být jen jiného názoru než rabi Jehuda, totiž že se neženili se svými sestrami, neboť sestra od /téže/ matky je synům Noahovým zakázána (Sanhedrin 58). Podle rabi Jehudy si museli synové Lé'y vzít sestry-dvojčata šesti jiných /bratrů/ a ti se oženili s jejich /sestrami/, čili rabi Nechemija vůbec neučí o sestrách-dvojčatech, ani /o tom, že by Ja[ca]qóv/ měl jinou dceru kromě Díny, jak vyplývá i z Písma. Podle s[e]váry (tj. logická věc, vyvozená z Písma či tradičně přejímaná) není správný /názor/, že by se všichni oženili s K[e]na[c]ankami, že by mezi dědici země bylo k[e]na[ca]nské sémě, prokletý služebník, stejně jako sémě Avráhámovo. Písmo jej přikázalo vyhubit a nezbudou přeživší.*

Sforno uvádí, že plakal Jiṣḥáq, ale jako důvod uvádí, že litoval, že se od jeho truchlícího syna vzdálila šechina. Avravanel k verši říká: *Písmo připomíná, že kvůli útěše měl mnohé utěšovatele, ale pokud jde o nářek, oplakával jej jeho otec sám, neboť bratři a jejich ženy mu v nářku nepomohli a to je /význam/ : I oplakával ho jeho otec.*[39]

Jako jediný z našich komentátorů je Avravanel blízký českým překladům, podle nichž jednoznačně plakal Ja^{ca}qóv kvůli Jóséfovi.

3. 2.1 Kapitola 38

Umístění kapitoly 38, vyprávějící příběh J^{e}húdy a jeho snachy Támár, do jóséfovského cyklu má v židovské tradici své opodstatnění (viz *3.2.1 Dodatek k interpretaci kapitoly 38* a *3.3.1 Dodatek k interpretaci kapitoly 39*). Proto ji zde nevynechávám, ačkoliv s Jóséfovým příběhem nijak nesouvisí.

[2] A tam J^{e}húdá spatřil dceru obchodníka, který se jmenoval Šúa^{c}, vzal si ji a vešel k ní.

Zdánlivě nevinné spojení slov *íš k^{e}na^{ca}ní* nese v rabínské tradici vesměs jiný význam než v českých překladech, které se shodují na *k^{e}na^{ca}nském muži*. Rabínská tradice se odvolává na Targum Onqelos, který překládá *obchodník* (Raši). Rašbam a ibn Ezra pro toto tvrzení uvádějí citace z Iz 23, 8; Oz 12, 8 a Za 14, 21, kde slovo *k^{e}na^{ca}ní* nese význam *kramář*. Také Ramban se kloní k názoru, že jde o obchodníka, cizince, který přišel do země. Konečně jeho komentář vyznívá ve smyslu, že manželky všech synů pocházely z národů žijících na území K^{e}na^{c}anu, a proto není důvod zmiňovat tuto skutečnost zvlášť u J^{e}húdy. Avravanel na tomto místě váhá, říká: *A výklad je z pokolení K^{e}na^{ca}nců, proto byli její synové zlí a hříšní. Anebo*

[39] Avravanel, str. 368

znamená „k^{e}na^{ca}ní“ obchodník, jak uvádí targum[40]. Ben Atar se vrací k pojetí *obchodník* a jako důvod uvádí, že pokud by šlo o K^{e}na^{c}anku, bylo by napsáno, že J^{e}húdá spatřil k^{e}na^{ca}nskou ženu, jejíž otec je jmenoval Šúa^{c}.[41]

Toto místo, stejně jako v předchozí kapitole v. 35, jakoby způsobovalo v rámci rabínské tradice rozpaky a částečně se zde odráží snaha eliminovat sňatky Patriarchů se ženami jiných národů (dalším příkladem je tradiční vyprávění o Ásnat coby dceři Díny a Š^{e}chæma).

[5] A ještě dalšího syna porodila a pojmenovala ho Šélá. A bylo to v K^{e}zívu, kde ho porodila.

BK druhou část verše překládá takto: *A byl Juda v Chezib, když ona jej porodila.* (Obdobně verš převádí i Sicher.) Toto pojetí je blízké Rašbamovu a Sfornovu chápání verše. Rašbam se však domnívá, že v K^{e}zívu byl jak J^{e}húdá, tak jeho žena, která tam porodila, což z překladu BK a Sichera nevyplývá. Ba naopak. BK a Sicher budí dojem, že v době, kdy J^{e}húdova žena rodila na nejmenovaném místě, byl její muž v K^{e}zívu (tak verš chápe Avravanel). BEP, SZ, Raši a Ramban vnímají verš ve smyslu uvedeném shora v rámečku, tedy že se porod J^{e}húdova třetího syna odehrál v K^{e}zívu a kde se nacházel J^{e}húdá, je mimo rámec zájmu. Ramban a Sforno mimo jiné poukazují na významovou blízkost jména města K^{e}zív a syna Šély, v obou případech jde o *šálení*. Sforno k tomu ještě dodává, že J^{e}húdá, který byl ve městě, svou ženu v době porodu nenavštívil. A podotýká, že toto zklamání vedlo k tomu, že žena pojmenovala dítě vcelku nevhodně. Protiargument nabízí Avravanel, když uvádí, že jméno Šélá je odvozeno od slova *šálóm* (mír, pokoj).

[40] Avravanel, str. 372, se domnívá, že Bat Šú^{c}a neznamená dcera Šú^{c}y, ale je to jméno J^{e}húdovy ženy, které jinak Písmo neuvádí.
[41] ben Atar, str. 146

[14] Tak svlékla šat svého vdovství, zakryla se závojem, zahalila se a posadila na rozcestí, které je po cestě do Timnáty, protože viděla, že Šélá vyrostl a že mu ji nedali za ženu.

Hebrejský text uvádí *b^{e}-fætaḥ ^{c}énajim*. BK čte *rozcestí*, BEP překládá *vstup do ^{c}Énajimu*. Obdobně se k problému staví i SZ[42] a Sicher. Raši a Sforno se shoduje s BK a navrhuje *rozcestí*. Raši doplňuje, že tam seděla s otevřenýma očima (*b^{i}-f^{e}tíḥat ^{c}énajim*), uvádí také, že podle tradice se jedná o Avráhámovu bránu, kterou oči všech hledaly, aby ji spatřily. Rašbam je ve svém pojetí jednoznačnější. I on uvádí rozcestí, na němž je však postavena brána, jíž všichni, kdož jdou do Timnáty, procházejí. Výslovně uvádí, že chápat *^{c}énajim* jako toponymum je mylné. Všimněme si navíc, že jako jméno města se slovo *^{c}Énajim* v Tanachu jinde nevyskytuje. Tento argument by však neobstál před ibn Ezrou, který *^{c}Énajim* jako toponymum chápe. V souvislosti s tím zmiňuje tradici, podle níž jde o místo, kde vytékají dva prameny tvoříce jakoby bránu. Avravanel hovoří obecně ve smyslu, že jde o místo, v blízkosti města.

[18] Řekl: „Jakou zástavu ti mám dát?“ Řekla: „Své pečetidlo, šňůru a svou hůl, kterou máš v ruce. I dal jí to. Vešel k ní a ona s ním otěhotněla.

BK jmenuje v Támářině požadavku krom hole, na níž se všechny interpretace shodují, toto: pečetní prsten a halži[43]. Sicher říká: pečetní prsten a šňůru. SZ uvádí: pečetidlo a šňůrku a BEP přidává spojku *s*, která v textu není: pečetidlo se šňůrkou. Raši verš interpretuje těmito slovy: *Prsten, jímž pečetíš, a svůj oděv, jímž se zakrýváš*. Rašbam se svým dědem není zcela ve shodě. I on slovo *ḥotámchá* interpretuje jako prsten, avšak nejasný výraz *p^{e}tílæchá*

[42] SZ v poznámce *k* na str. 224 uvádí druhý význam *na rozcestí*, vycházející ze syrské Pešitty.
[43] Halže – 1. náhrdelník, popř. návěsek na náhrdelníku 2. ozdobné předměty s magicky ochrannými funkcemi (amulety, náhrdelníky aj.) zmiňované v biblických textech (Akademický slovník cizích slov, 1998). Diderot k heslu dodává, že jde o *náhrdelníky s pečetním prstenem aj*.

překládá jako opasek. Ramban zase uvádí, že jde o krátký šál, který se přehazuje přes hlavu. Sforno do problematiky vstupuje s nepřesnou citací Nu 19, 15, kde slovo znamená *poklice* a dále uvádí, že jde o šál, jehož podobu blíže nespecifikuje. Avravanel se shodne s Rašim a Rašbamem na pečetním prstenu, avšak šňůru považuje *za pásku, kterou měl v ruce, aby si očistil ústa, na jejíž koncích jsou šňůrky.*[44]

Můžeme shrnout, že chápání slova *ḥotámchá* jako pečetidlo, pečetní prsten[45] (případně jen prsten) je v podstatě shodné, zatímco pojetí *pᵉtílæchá* se liší: halže (příp. jen šňůrka), plášť, opasek, malý šál, šál a páska se šňůrkami na koncích používaná k otírání úst. Vzhledem ke kontextu, v němž se slovo nalézá v Tanachu jinde (např. Ex 28, 37; Nu 15, 38; Sd 16, 9), se zdají české překlady přesné a je možné hovořit o pečetidle, které bylo zavěšováno na šňůrku. Nicméně vhledem k tomu, že text je nejasný a nelze říci s jistotou, o jakou šňůru se jedná a k čemu ji Jᵉhúdá měl, můžeme uvažovat i o pravdivosti Rašbamova názoru a říci, že jde o šňůru, jíž se Jᵉhúdá pásal. K tomu Sforno, považující symboliku zástavy za oznaky království, říká cituje: *Opásej si bedra jako muž* (Job 38, 3; 40, 7).

[26] I poznal *je* Jᵉhúdá a řekl: „Je spravedlivější než já, poněvadž jsem ji nedal Šélovi, svému synu.“ A už ji více nepoznal.

Tento verš je v české tradici chápán, jak je uvedeno i zde: *A už více ji nepoznal*. I rabínská tradice se k tomuto výkladu přiklání s tím, že Raši uvádí i druhou možnost interpretace a ta zní: *A už nepřestal*. Opírá se přitom o targum k Nu 11, 25, kde čteme, že Eldad s Medadem nepřestali. Máme zde tedy dva odlišné přístupy. Jeden z nich (ten, který převažuje) říká, že Jᵉhúdá Támár více „nepoznával“, a druhý v jádru uvádí, že se stala jeho

[44] Avravanel, str. 373
[45] J. Klíma, str. 38, uvádí, že pečetní prsteny vešly v užívání až v novobabylonské době, proto v překladu stojí *pečetidlo*.

druhou ženou. Oba názory pak spojují Ramban a Avravanel, kteří říkají, že podle pravidel levirátního sňatku se Támár stala J[e]húdovou manželkou, ale poté, co zajistil svým synům sémě, jí více „nepoznával“.

3.2.2 Dodatek k interpretaci kapitoly 38

Význam kapitoly 38 v rámci vyprávění o Jóséfovi

Kapitola 38, vypravující o J[e]húdovi a Támár, přerušuje jóséfovský cyklus a přímo s ním nesouvisí. Ptáme se tedy po smyslu, proč je tato kapitola zařazena právě na toto místo? Odpověď přináší Raši a Avravanel. Raši píše: *Abychom se dozvěděli, že bratři snižovali /J[e]húdovu/ hrdost, protože viděli utrpení svého otce. Řekli mu: „To tys řekl, abychom jej prodali. Kdybys nám řekl, abychom ho odvedli domů, poslechli bychom tě.“*[46] Avravanel podává jiné, obsáhlejší vysvětlení, příběh o J[e]húdovi přerušuje vyprávění ze tří důvodů: *Zaprvé, aby vypověděl, že dva počátky mělo království Jiśrá'éle a království Judsko, neboť Jóséf byl počátkem Jiśrá'éle se svými dvěma syny Æfrajimem a M[e]našœm, které mu porodila Egypťanka, a proto bylo jejich království bez poctivosti a přímosti. A J[e]húdá byl na počátku králů Judského království, kteří byli a budou v čase mesiášského krále ze dvou jeho synů, které mu porodila Támár, neboť ona byla zvolena, aby z ní vzešli svatí králové pro její dokonalost, a jestliže byla dcera Šémova, jak o ní praví blazí paměti, pak bylo království od Hospodina svaté odjakživa a navěky. Zadruhé, aby byla dána na vědomí spravedlnost J[e]húdy, který se oddělil od svých bratrů kvůli tomu, že viděl jejich krutost vůči Jóséfovi s úmyslem zabít ho, že vynaložil veškeré úsilí, aby ho zachránil z jejich rukou tím, že docílil jeho prodeje do Egypta. A také, že nemohl snést zlo, které způsobil svému otci a jeho zármutek a úzkost. A když se od nich oddělil, hle neopustil otce, aby mu více nesloužil, neboť byl J[e]húdá stále synem, který pracoval pro svého otce, poněvadž v době hladomoru šel se svými bratry*

[46] Raši, komentář ke Gn 38, 1

nakupovat obilí do Egypta pro dům starce, jak ukazují příběhy, na něž dojde v paraše Wa-j[e]hí mi-kéṣ, protože i když se distancoval od bratrů, vracel se stále do domu svého otce, aby vykonával vše, co potřeboval, a sloužil mu celým srdcem. Třetí důvod je, že Tóra ukazuje na příběhu J[e]húdy, jehož zná a o němž vědí všichni lidé, že bděl Hospodin, budiž požehnán, nad syny Ja[ca]qóvovými a jeho potomstvem, dokud nezemřel jeden z vnuků, což je přirozené, že umírají mnohé z dětí v kojeneckém věku a v dětství a mladí lidé v dospívání a mladém věku. Také zde, ale Bůh postavil kolem nich Hospodinova anděla a chránil je tím způsobem, že z nich nezemřel nikdo. A pokud jde o ty dva J[e]húdovy syny, kteří zemřeli, tak ti nezemřeli kvůli prohřešku vůči Jóséfovi, ale protože [c]Ér a Ónán byli špatní sami o sobě a hřešili proti Bohu. A v rámci bdění Hospodina, budiž požehnán, nad J[e]húdou místo dvou synů, kteří zemřeli, mu dal dva syny, dvojčata, oba spravedlivé. Proto je smrt [c]Éra a Ónána připomínána na mnoha místech, aby toto doložila. A velmi záhy po Jóséfově prodeji odešel J[e]húdá od svých bratrů.“[47]

O významném postavení J[e]húdy mezi syny Jiśrá'éle svědčí i to, že Písmo v rámci vyprávění nechává z Ja[ca]qóvovy rodiny promlouvat krom Jóséfa, Jiśrá'éla a R[e]'úvena právě J[e]húdu. Zatímco se R[e]'úven chová mužně (viz kap. 37, v. 21n) i pošetile[48] (viz kap 42, v. 37) a je jakýmsi svědomím bratrů (viz kap.42, v. 22), J[e]húda je tím, kdo jedná. I on odmítne bratrovraždu a podá návrh o prodeji, který se uskuteční. O jeho silném postavení svědčí i kap. 43, v.8n, kde si bere na zodpovědnost Binjámina a Jiśrá'él jeho záruku přijímá. J[e]húdá je v poslední řadě také tím z bratří, kdo promlouvá k Jóséfovi a nabízí sebe výměnnou za Binjámina, ve chvíli, kdy tento čelí obvinění z krádeže (kap. 44). Žádný z bratrů nevystupuje ve vyprávění tak výrazně jako J[e]húdá. A toto jeho výsadní postavení podporuje i to, že je příběhu z J[e]húdova soukromí věnována celá kapitola. O ostatních bratech se nic v takovémto rozsahu nedozvídáme. Jde o pouhé zmínky, které stojí vně cyklu, a týkají se tří z nich:

[47] Avravanel, str. 371

[48] Ben Atar (str. 159) uvádí, že R[e]'úven měl čtyři syny, svou nabídkou *Mé dva syny usmrť* nikterak neriskuje vlastní existenci a ani porušení příkazu *plodit a množit se*, jehož naplnění je spatřováno v narození dvou dětí. J[e]húdova záruka (kap. 43, 9) má mnohem větší váhu, neboť on vydává v šanc sebe sama a to i pro svět budoucí.

Šim^{c}óna a Léwího, kteří zahájili mstu za sestru Dínu (34, 25nn), a R^{e}'úvena, jenž zneuctil otcovu ženinu Bilhu (35, 22).

3. 3.1 Kapitola 39

Kapitola 39 se svými ději vrací zpátky k Jóséfovi a spolu s dalšími kapitolami popisuje jeho osudy v Egyptě od úplného propadu na společenské dno až po jeho jmenování vicekrálem.

Chápání prostého významu textu kapitoly 39 se v českých překladech a rabínských komentářích neliší, až na jediné slovo v 6. verši a to zní „læḥæm“ (chléb, původně obecné označení pro základní potravinu).

[6] Vše, co měl, ponechal v Jóséfových rukou a nestaral se o nic, než o chléb, který jídal. Jóséf měl pěknou postavu a hezkou tvář.

České překlady (BK, SZ a BEP) se shodují v překladu *chléb* a ponechávají na čtenáři, zda si pod tímto slovem představí jen chléb nebo obecně *jídlo*, jehož užil ve svém překladu Sicher. Rabínská tradice je rozmanitější. Raši uvádí, že slovo *chléb* je v tomto kontextu eufemismus označující Pótífarovu ženu. Rašbam se shoduje se Sicherem a říká, že jde různé druhy pokrmů. Ibn Ezra (jehož názor sdílí Avravanel) míní, že jde opravdu o chléb. Odvolává se přitom na Gn 43, 32, kde se výslovně uvádí, že jíst s Hebreji chléb, je pro Egypťany ohavnost. Ramban krom výše zmíněných interpretací Rašiho a ibn Ezry jako další možnost uvádí, že verš praví, že se Pótífar nestaral o nic, než o chléb, který jedl Jóséf. I takto lze verš chápat.

3. 3. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 39

Támár, Pótífarova žena, Pótífar

Biblický text se vrací se svému původnímu tématu. Raši říká: */Písmo/ se vrací k prvnímu tématu, které bylo přerušeno jen proto, aby byl postaven vedle /jeho sestupu/ sestup J^ehúdův. Je ti řečeno, že byl /J^ehúdá bratry/ sesazen ze svého vysokého postu kvůli Jóséfovu prodeji*[49]. *A ještě /bylo přerušeno proto/, aby byl postaven čin Pótífarovy ženy vedle Támářina činu, jenž byl dílem Nebes. Je ti řečeno, že i čin /Pótífarovy ženy/ je dílem Nebes, neboť skrze astrologii, jíž předpovídala svou budoucnost, viděla /Jóséfovy/ syny, ale nevěděla, zda /je bude mít/ s ní nebo s její dcerou.*[50] Opravdu zde můžeme pozorovat jistou shodu tématu, který bychom mohli nazvat „konflikt mezi mužem a ženou“. V prvém případě však máme mnohem více informací o pohnutkách Támářina jednání a z hlediska židovské morálky jsou ospravedlnitelné. Zde stojí na počátku problému tvrzení, že *Jóséf měl pěknou postavu a hezkou tvář* (v. 6). O vyšších ideálech a cílech Pótífarovy ženy můžeme proto pochybovat.

Ptáme se, zda za faktem, že k němu *pozvedla oči žena jeho pána* (v. 7), stojí víc než pouhý půvab, který Jóséf zdědil po rodičích? Raši cituje starší tradici, podotýká: *Protože se viděl být vládcem, začal jíst, pít a kadeřit si vlasy (Ber. raba). Svatý, budiž požehnán, řekl: „Tvůj otec truchlí a ty si kadeříš vlasy. Poštvu proti tobě medvěda.“ Nato: Pozvedla oči žena jeho pána, atd.* Tato tradice jakoby říkala, že Jóséf potřeboval další lekci v umění pokory a soucitu, neboť zdá se, netrápil se odloučením od otce (proti tomuto tvrzení stojí výklad ben Atara[51], který hovoří nemožnosti a později nebezpečnosti předčasného odhalení Jóséfovy identity). Sforno nevidí v poznámce o Jóséfově půvabu projev jeho marnivosti, ale jistou pozoruhodnost. Očekával by zde, že bude napsáno, že Jóséf onemocněl, neboť to byl těžce pracující otrok. Ostatní komentátoři se k problému nevyjadřují.

[49] tr. Sota 10
[50] Rašiho komentář ke kap. 39, v. 1
[51] Ben Atar, str. 170

Tato kapitola je také stěžejní v líčení Jóséfových schopností. Již zde vystupuje jako schopný správce, jemuž jeho pán důvěřuje a svěřuje mu svůj veškerý majetek. Po obvinění, které proti němu vznesla Pótífarova žena, se ocitá ve vězení a i zde uplatňuje svůj správcovský um. Je možné, že jej jeho pán pouze přemístil ze svého domu do věznice, které velel. Je sice řečeno: *Velitel věznice svěřil Jóséfovi vězně, kteří byli v tomto vězení, a vše, co se tam mělo dělat, dělal* (v. 22), ale v následující kapitole již stojí: *Vrchní žalářník k nim přidělil Jóséfa a ten jim sloužil. Tak byli nějaký čas ve vazbě* (v.4). Není jasné, a rabínský komentář k tomu mlčí, zda *velitel věznice* je jiná osoba než *vrchní žalářník*, kterýmžto výrazem je označován v kap. 37, 36 a v kap. 39, 1 Pótífar. Svou domněnku, že je zde řeč stále o Pótífarovi opírám i totožnost přístupu ke správě ať již majetku či věznice.

Srovnejme slova o Pótífarovi:

[3] Jeho pán viděl, že je s ním Hospodin a *že* vše, co dělá, činí Hospodin zdárné.

[4] Jóséf se mu zalíbil, a tak mu sloužil. Ustanovil ho nad svým domem a vše, co měl, svěřil do jeho rukou.

[6] Vše, co měl, ponechal v Jóséfových rukou a nestaral se o nic, než o chléb, který jídal, atd.

a o veliteli věznice:

[22] Velitel věznice svěřil Jóséfovi vězně, kteří byli v tomto vězení, a vše, co se tam mělo dělat, dělal.

[23] Velitel věznice se vůbec o nic nestaral, protože s ním */s Jóséfem/* byl Hospodin a všemu, co dělal, dopřával Hospodin zdar.

Je zřejmé, že pánova důvěra a Jóséfovy schopnosti byly silnější než velmi závažné obvinění, jemuž čelil. Ibn Ezra k tomu podotýká: *Rozhněval se. Přesto ho nezabil, protože o*

té věci pochyboval (v. 19). Ramban se domnívá, že ho Pótífar nedal zabít z lásky, kterou k Jóséfovi choval, či že to byl zázrak od Hospodina, anebo že pochyboval o slovech své ženy, neboť znal Jóséfovu spravedlnost. Avravanel upozorňuje, že Písmo neříká, proti komu vzplanul Pótífar hněvem, uvádí také: *Bezpochyby Jóséfův pán, jelikož viděl, že je s ním Hospodin, nevěřil slovům své ženy, neboť kdyby jim věřil, dal by jej popravit. Na každý pád se tomu podivil, vsadil jej do vězení, neboť kdyby to neudělal, měla by jeho žena ostudu, když toto říkala*,[52] a dodává, že z důvodu nevěrohodnosti manželčiných slov, nechal Jóséfa věznit v královském vězení, kde byly pokoje. Ben Atar hovoří o důvodu Pótífarova hněvu, který nesměřoval k Jóséfovi, ale k jeho ženě. Říká, že jej velmi rozlítilo úsilí, které vynaložila na to, aby byl Jóséf odsouzen, neboť angažovala služebnictvo, které hovořilo před Pótífarem o Jóséfově prohřešku. Stejně jako ostatní komentátoři uvádí, že své ženě nevěřil, proto nebyl Jóséf popraven ani souzen, ale byl uvězněn kvůli této šířící se pomluvě[53]. Elie Munk shrnuje další midrašistické tradice, zdůvodňující, proč Jóséf nebyl popraven: *Rozhodl se ho uvěznit na naléhání své ženy, která se ještě nevzdala vidiny dne, kdy splní její přání. Řekla svému muži: „Uvrhni ho radši do vězení do doby, než ho budeš moci prodat a shromáždit tak sumu, kterou jsi vydal za jeho koupi“ (Tanch). Podle jiné tradice ho nedal zabít, protože podezíral svou ženu a věděl, že je Jóséf nevinný buď proto, že byl přesvědčen o důvěře, kterou k němu choval, nebo se o všem dověděl z úst své dcery Ásnat, která mu řekla celou pravdu, či byl Jóséf ospravedlněn v řádném procesu (Raba, kap. 87, Jakar a Targ. Jon.). Avšak musel ho odsoudit kvůli dobré reputaci své ženy a dětí.*[54]

[52] Avravanel, str. 376
[53] Ben Atar, str. 147
[54] Munk, str. 406

3. 4. 1 Kapitola 40

Kapitola 40 přináší zprávu o události, která se Jóséfovi přihodila ve vězení (setkání s vrchním číšníkem a vrchním pekařem) a jež později příznivě ovlivnila Joséfův život. Význam této kapitoly spočívá především v přípravě na kapitolu následující, v níž se Jóséf odpoutá od společenského dna.

Ve verších 3 a 4 (později ještě v kap. 41, 10) se opakuje výraz *śar ha-ṭabáḥim*, s nímž se poprvé setkáváme v kap. 37, 36 a dále v kap. 39, 1 v souvislosti s Pótífarem. Tentokrát zde Pótífarovo jméno není výslovně uvedeno, avšak z verše 7 vyplývá, že jde o Pótífara. Vzhledem ke kontextu, v němž se ocitá nyní: *Dal je do vazby* při *domu „śar ha-ṭabáḥim", do vězení,* totiž *na to místo, kde byl vězněn Jóséf*, se můžeme domnívat, že nejlogičtější by zde byl překlad Rašbamův jako *vrchní žalářník.*

První obtíž, s níž se setkáváme v kapitole 40, nalézáme v popisu stavu, v němž Jóséf našel oba provinilé dvořany poté, co se jim oběma zdály jedné noci sny, z nichž každý měl svůj vlastní výklad.

[6] Ráno k nim přišel Jóséf. Uviděl je. Byli sklíčení.

[7] Zeptal se faraónových dvořanů, kteří byli s ním ve vazbě při domu jeho pána. Řekl: „Proč dnes vypadáte tak ztrápeně?"

BK píše: [6] *Tedy přišel k nim Jozef ráno, a hleděl na ně; a aj, byli smutni.*[7] *I optal se těch úředníků Faraonových , kteříž s ním byli v vězení v domě pána jeho, řka: Proč jsou dnes tváři vaše smutnější?* Všimněme si, že Bible kralická překládá slovo *zó*^{ca}*fim* jako smutni a *rá*^{c}*im* jako komparativ téhož adjektiva. Sicher ve v. 6 uvádí překlad *rozrušení* a ve v. 7 říká: *Proč se tváříte dnes tak mrzutě?* SZ a BEP překládají *zó*^{ca}*fim* jako sklíčení a Jóséfovu otázku ve v. 7 převádí do češtiny takto: *Proč jste dnes tak zamlklí?*

Rabínská tradice se zabývá toliko prvním z výrazů. Raši slovo *zó^{ca}fim* vnímá jako *nervózní*, ibn Ezra a ben Atar jako *rozrušení* a Avravanel pekařovo naladění popisuje jako vnitřní strach z nejisté budoucnosti, která má záhy přijít (rychlý růst révy).

V Even Šošanově výkladovém slovníku stojí, že *pánim rá^{c}im*, tedy druhý z výrazů, znamená: 1) výraz úzkosti a deprese, vzhled rozhořčeného člověka, 2) pohublost a bledost ve tváři unaveného člověka. Z těchto důvodů zde podávám výše uvedený překlad a Jóséfovou otázku se snažím postihnout podobnost obou vyjádření, neboť Jósef bezpochyby usiloval o to, aby slovy postihl stav, jejž viděl.

[13] Za tři dny pozvedne faraón tvou hlavu a vrátí ti tvůj úřad a ty dáš pohár do jeho ruky podle předešlého práva, když jsi byl jeho číšníkem.
[19] Za tři dny pozvedne faraón tvou hlavu nad tebe a pověsí tě na strom a ptactvo bude z tebe jíst tvé maso.“
[20] Třetího dne měl faraón narozeniny a pořádal hostinu pro všechny své sloužící. Pozvedl hlavu vrchního číšníka a vrchního pekaře mezi svými sloužícími.

Slovní spojení *pozvednout hlavu* znamená vyzdvihnout (ve smyslu vyvolat) někoho z davu, což platí i o neblahém osudu pekaře, jehož hlava bude též povýšena (v. 19) ovšem v jiném smyslu, než je tomu u číšníka. BK interpretuje doslovné „pozvednutí hlavy nad pekaře“ volně jako: *Odejme Farao hlavu tvou*. Stejně tak volně přistupuje k v. 20 a říká: *I počítal hlavu vládaře nad šeňky, i hlavu vládaře nad pekaři, mezi služebníky svými*. BK tedy postupuje podle smyslu: 13. verš – faraón číšníka povýší zpět k jeho úřadu, 19. verš – faraón pekaře popraví, 20. verš – faraón vyjmenuje při hostině číšníka a pekaře mezi svými služebníky. Sicher přistupuje k problému méně volně než BK. Pro téže sloveso při převodu do češtiny používá tři synonymní slovesa. Ve verši 13 říká Jósef číšníkovi: *Farao povýší*

hlavu tvou, ve verši 19 pekařovi oznamuje: *Pak vyzdvihne farao hlavu tvou nad tebe*, a ve verši 20 stojí: *A pozdvihl hlavu nejvyššího šenka a hlavu nejvyššího pekaře mezi služebníky svými*. Sicher se možná snažil v použití těchto sloves postihnout blahé, neblahé a neutrální vyústění situace. SZ a BEP přistupuje k „vyzdvihování hlav" doslovně a spoléhá na vysvětlivky v biblickém textu: 13. verš – povýší hlavu číšníka a vrátí mu úřad, 19. verš – faraón povýší hlavu pekaře nad něj, tedy bude oběšen, 20. verš interpretují, že uprostřed svých služebníků povýšil hlavu nejvyššího číšníka a hlavu nejvyššího pekaře, a následující dva verš chápou jako vysvětlující: Číšníkovi byl vrácen úřad, pekař byl oběšen. (BK a Sicher v tomto případě budí dojem většího časového rozestupu mezi vyjmenováním číšníka a pekaře mezi služebníky a navrácením úřadu jednomu a popravou druhého, jelikož verš 20; 21 a 22 narozdíl od SZ a BEP syntakticky nespojují.)

Vraťme se na začátek a podívejme se, do jaké míry se trojím užitím slovního spojení *pozvednout hlavu* zabývá rabínská tradice. Raši „pozvednutí hlavy" ve 13. a 20. verši chápe jako početní výraz, tedy že v den svých narozenin, až bude faraón vyjmenovávat své služebníky, kteří mu budou sloužit při hostině, padne číšníkovo (Avravanel uvádí i pekařovo) jméno mezi ostatními. Rašbam krátce zmiňuje početní charakter „pozvedání hlavy" ve v. 13, a doplňuje interpretaci verše 19, říká: *Opravdu nad tebe. Nejde o započítání, ale o pověšení*. Tedy dvakrát (verš 13 a 20) jde při „pozvedávání hlavy" o vyjmenování a jednou o idiomatické či obrazné vyjádření smrti oběšením (v. 19). Týž názor sdílí i Avraham ibn Ezra a Avravanel.[55]

[55] Avravanel, str. 378n

3. 4. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 40

Jóséfův dotaz po důvodu ztrápenosti dvořanů

Zatímco kapitola 39 ukazuje Jóséfa jako schopného správce, tato kapitola se vrací k tématu naznačeném v úvodní kapitole cyklu, kde Jóséf popouzí svou rodinu vyprávěním snů, naznačujících jeho budoucí výsadní postavení. Zde však nevystupuje jako vypravěč, nýbrž jako interpret. Prokazuje tak vyšší schopnosti, umění náhledu na podstatu symbolicky vyjádřených věcí. Ramban a Sforno poukazují také na smělost Jóséfova jednání v momentě, kdy vysloví otázku po důvodu ztrápenosti obou dvořanů (verš 7). Sforno uvádí, že se Jóséf nacházel v postavení, v němž nebylo vhodné, aby pátral v jejich myšlenkách, navazuje tak na Rambana, který tuto myšlenku pojednává obšírněji, říká: *Bylo by vhodné, kdyby Písmo řeklo: „Zeptal se jich, řka.“ Avšak /vyjadřuje se/ dlouze, neboť chce pochvalně vypovědět, /že/ se Jóséf, který byl mladíček a otrok, zeptal obou vysokých dvořanů, a ti byli v domě jeho pána, který ho nenáviděl, a každý z nich mohl přikázat, aby ho pověsili, ale on se jich nebál a zeptal se jich a řekl jim svůj názor na výklad, neboť si byl jist svou moudrostí, neboť kdyby se byl vrchní pekař zachránil, nechal by /Jóséfa/ pověsit.* Schopnost říkat věci přímo a bez oklik je rozhodně jednou z nejvýraznějších vlastností této biblické postavy. Avravanel se nedomnívá, že by svou otázkou Jóséf prokazoval hrdinství a pátral po skrytých myšlenkách, ale chápe ji jako dotaz, zda je vše s jeho službou v pořádku. Je ujištěn že ano a následně se dozvídá o pravém důvodu jejich sklíčenosti[56]. Ben Atar uvádí tři možnosti, proč se Jóséf ptal na důvod jejich neklidu. První možnost je stejná jako v Avravanelově pojetí, druhá vychází z předpokladu, že vězni jsou si rovni a nebyl důvod se nezeptat a třetí možnost, kterou předkládá, je, že se Jóséf ptal jménem svého pána po důvodu jejich rozmrzelosti. Ben Atar

[56] Avravanel, str. 377

poukazuje na to, že se nejedná o stav, který by se odvíjel od jejich zatčení a uvěznění, protože je řečeno: *Proč dnes* atd., z toho vyvozuje, že šlo o jejich aktuální emoční stav.[57]

Za zmínku také stojí, že podle Avravanela se proti faraónovi prohřešil jakýsi pekař a číšník (v. 1), ovšem trest padl na jejich nadřízené, tedy na vrchního pekaře a číšníka (v. 2).[58]

3. 5 Kapitola 41

Kapitola 41 vypráví o tom, jak došlo k Jóséfovu povýšení z uvězněného otroka na egyptského místodržícího a k naplnění jeho předpovědi.

[1] Na konci druhého roku se stalo, *že* se faraónovi zdálo, *jak* stojí na břehu Nilu,

Jen krátce se pozastavme u hebrejského označení řeky Nilu[59] *ha-J^{e}'ór* (dosl. ten kanál) zmiňovanou v knize Genesis pouze v této kapitole. BK a Sicher o Nilu vůbec neuvažují. BK překládá: *Stál nad potokem*, a Sicher: *Stál nad řekou*. SZ a BEP uvádí již Nil. Raši také říká, že jde o Nil. Ramban se přiklání k názoru Onqelově a v tomto případě by přeložil buď *na břehu řeky* či *na břehu kanálu*, ačkoliv nic nenamítá proti tomu, že jde o Nil. Sforno poznámku o Nilu pokládá za bezvýznamný detail, který doprovází jinak důležitý sen. Ani Avravanel nepodává jednoznačné vysvětlení. Při překladu jeho komentáře je vhodné odlišit výraz *J^{e}'ór* a *Nil*, neboť oba použil. Je možné je vnímat buď jako synonyma nebo jako *kanál* a *Nil*: *Faraónovi se zdálo, jak se vidí stát u J^{e}'óru a to proto, že z J^{e}'óru je zavlažována celá egyptská země a z něj pochází hojnost nebo hlad podle toho, zda vystoupí /vody/ Nilu, aby zavlažil zemi, anebo když klesne hladina, proto viděl ve svém snu stoupat krávy z J^{e}'óru*.[60]

[57] Ben Atar, str. 148
[58] Avravanel, str. 377. Proti tomuto tvrzení lze namítnout, že ve v. 5 se mluví „jen" o číšníku a pekaři, zatímco ve v. 9 text opět užívá plný titul, přičemž je zřejmé, že ve verších 5 a 9 jde o tytéž osoby.
[59] Egypťané Nilu říkali *Iteru* (Řeka); slovo *Nil* pochází z řeckého *Neílos* (Proud). (Zamarovský, 2003, str. 110 heslo *Hopej*; Heller, 2003, heslo H 1083)
[60] Avravanel, str. 390

[2] Když tu z Nilu vystupuje sedm krav pěkného vzhledu a vykrmených. Pasou se na louce.

Hebrejské slovo *áḥú* (hebrejsky *louka*, míněno pobřežní louka) se v Tanachu vyskytuje pouze třikrát (Gn 41, 2.18, Job 8, 11). BK je zde překládá jako *mokřina*, Sicher *rákosí*, SZ a BEP jako *říční tráva*. Raši hovoří stejně jako BK o *mokřině* ve smyslu starofrancouzského slova *maresche* (močál, bažina). Rašbam se blíží více chápání BEP, když uvádí, že se jedná o travnaté místo. Ibn Ezra cituje mínění učenců, kteří tvrdí, že jde o údolí, v němž jsou rostliny, či o název rostliny. Ramban tak označuje jak byliny rostoucí u řek a bažin, tak i samotné místo, kde tyto byliny rostou pospolu. Avravanel míní, že jde o místo v blízkosti vody, kde se nacházejí vzrostlé rostliny.[61]

Vzhledem ke kontextu se kloním k Avravanelově názoru.

[14] Faraón poslal a dal zavolat Jóséfa. Hned ho propustili z kobky. Oholil se a vyměnil si šaty. Přišel k faraónovi.

BK hebrejský výraz *bór* (dosl. jáma) převádí jako *žalář*, tedy obdobně jako *bét ha-sóhar*[62] (Gn 39, 20-23; 40, 3. 5), o němž se v biblickém textu mluví v souvislosti s místem Jóséfova pobytu po falešném obvinění ze sexuálního obtěžování Pótífarovy ženy. Slovo *bór*, též známé z předchozího vyprávění (Gn 37, 20. 24. 28; 40, 15), překládá BK jako *čisterna* a v kap. 40, 15 jako *vězení*. BK tedy jedno a téže slovo převádí trojím způsobem: 1) čisterna, 2) vězení, 3) žalář. Sicher v kap. 37 překládá slovo *bór* jako jáma a v. 40, 15 a zde jako (žalářní) *kobka*. SZ na všech místech jóséfovského cyklu překládá slovo *bór* jako *jáma* a jako jediný

[61] Avravanel, str. 390

[62] Podle ibn Ezry je tento výraz egyptského původu. Kimchi se odvolává také na סהר z Pí 7,3 s významem označujícím něco kulatého, kruhovitého, a říká, že zde by to mohlo znamenat rotunda. Podle Rambana se výraz סהר podobá aramejskému סיהרא, měsíc, a hebrejskému צהר, okno a זהר, záře; takže pro něj סהר a זהר, vězení a světlo, splynulo v jedno a téže. (Munk, 1998; str. 407)

z překladů se striktně drží jediného výrazu stejně jako originál. BEP v kap. 37 překládá *bór* jako *cisterna* a v ostatních případech jako *jáma*.

Raši se k tomuto výrazu poprvé vyjadřuje zde a uvádí všechny výše zmíněné interpretace v soulad, když říká, že jde o vězení, které má tvar díry a že to platí o všech výrazech *bór*, uvedených v Písmu. Ať už jde o cisternu nebo o vězení, vždy vypadá jako jáma. Rašbam *bór* v kap. 37 chápe jako místo, kde nejsou lidé a více se k jeho významu nevyjadřuje.

[40] Ty budeš nad mým domem a tebe bude líbat všechen můj lid na ústa, pouze trůnem tě budu převyšovat.

BK a SZ je v případě nezvyklého vyjádření *tebe bude líbat všechen můj lid na ústa* v podstatě doslovná, když říká: *Líbati bude tvář tvou všecken lid můj*. Sicher opouští od doslovnosti: *Tvému nařízení se podrobí všechen můj lid*. Takto verš chápe i BEP a doslovný překlad uvádí v poznámce. Překlady: *Tvému nařízení se podrobí všechen můj lid* (Sicher); *všechen můj lid bude poslouchat tvé rozkazy* (BEP), případně: *Lid bude souzen* se opírají o znění Septuaginty a Vulgáty.[63]

Rabínská tradice nabízí jiné chápání. Raši by verš patrně přeložil v tomto smyslu: A tebou bude všechen můj lid spravován, nebo: Ty se budeš starat o všechny potřeby mého lidu. Raši ve svém pojetí tedy k ničemu nezavazuje faraónův lid, ale naopak mluví o Jóséfových povinnostech. Rašbam se domnívá, že faraón těmito slovy předává Jóséfovi vojenskou moc[64] a verš by interpretoval nejspíš takto: Pospíší všechen můj lid do zbroje a ty jej povedeš proti nepřátelům. Ibn Ezra souzní s Rašbamovým pojetím, ale konstatuje pouze, že se tímto stal Josef velitelem /vojenských/ sil. Avravanel chápe toto vyjádření dvojím způsobem:1) budeš

[63] SZ, pozn.b, str. 237
[64] Rašbam se zde využívá druhého ze dvou významů slovesa *nášaq*, které značí: 1) líbat, 2) vyzbrojit se.

řídit celý můj lid, neboť znáš vedení státu a království; takto se v Jóséfově osobě spojí tři řízení dohromady (tj. umění chovat se, spravovat dům a řídit dům, 2) tvým výrokem a tvými příkazy se bude řídit celé království (tj. pojetí známé z českých překladů /Sicher, BEP/).

[42] Faraón stáhl svůj prsten z ruky a dal jej na Jóséfovu ruku, oblékl mu šat z jemného plátna a na krk mu vložil zlatý řetěz.

Zatímco se české překlady shodují v tom, že faraón zavěsil Jóséfovi na krk zlatý řetěz /רבד/, rabínská tradice už tak jednoznačný obraz nepodává. Raši a Avravanel uvádějí obdobně jako české překlady *řetěz* ve smyslu *náhrdelník*, zatímco Rašbam se domnívá, že jde o něco, co lze přehodit přes člověka, tedy je blízký ibn Ezrově pojetí, které navozuje dojem *pláště*, odvolávaje se (stejně jako Raši a Rašbam) na Př 7, 16: *Prostřela jsem na své lehátko přehozy* /מרבדים/.

[43] Dal ho vozit ve voze pro svého zástupce. Volali před ním: „Králův otec = Na kolena!“ Tak byl ustanoven nad celou egyptskou zemí.

Výraz *avréch* (na kolena či králův otec) činí při překladu značné potíže. BK jej převádí slovy *klanějte se* a Sicher, SZ a BEP jako *na kolena*. V obou případech jde o projev pokoření se ze strany faraónových poddaných.

Rabínská tradice nabízí několik řešení. Raši uvádí tři: 1) podle targumu překládá: *Toto je ochránce krále!*, 2) ze Sifré Dt 1 uvádí mínění rabi Judy, že *avréch* je Jóséf, který byl otec (hebr. av) v moudrosti a útlého (hebr. réch) věku, 3) z téhož pramene jako ve 2. případě Raši cituje i námitku Ben Durmaskita, který tento výklad odmítá a říká, že *avréch* znamená *kolena*. Tedy: *Na kolena!* jako výraz koření se. Tento názor zastává také ibn Ezra, Sforno a

Avravanel. Rašbam uvádí jediné, v rabínské tradici již čtvrté, pojetí: *Králův otec!* a odvolává se přitom na Gn 45, 8, kde Jóséf říká, že jej Bůh učinil faraónovým otcem. Ibn Ezra v komentáři k 45, 8 podotýká, že se jedná o otce ve smyslu učitel. Zjednodušeně podává výklad komplikovaného výrazu Chajim ben Atar: *Znamená to, že bylo před ním voláno, aby bylo oznámeno a dáno na vědomí, že on je vládce egyptské země roven králi.*[65]

Domnívám se, že jde o *králova otce*, což znamená, že všichni mají padnout *na kolena*, tedy, že se jedná o syntézu dvou významů v jednom výrazu (podobně uvažuje Sforno ve svém komentáři ke kap. 49, verš 10 stran výrazu *Šílo*). Není také bez zajímavosti, že *avímælæch* (Gn 20, 2), tj. králův otec, je pokládán za titul pelištejských a původně asi již k[e]na[c]anských králů[66], srov. Rašbamův komentář ke Gn 41, 10.

[45] Faraón pojmenoval Jóséfa Sáfnat Pa[c]néah. Za ženu mu dal Ásnat[67], dceru Pótí Færa[c]a, ónského[68] kněze. Tak se Jóséf ujal správy nad egyptskou zemí.

Pozornost překladů i komentátorů občas přitahuje Jóséfovo egyptské jméno. SZ a BEP v závorce v rámci textu uvádí, že Ṣáfnat Pa[c]néaḥ znamená egyptsky *Zachránce světa*. Raši, Rašbam, ibn Ezra, Ramban i Avravanel pracují s tím, jak jméno přeložil Targum Onqelos, který říká, že Jóséfovo nové jméno znamená *vykladač skrytých věcí*. Heller[69] se odvolává na H. Ranka (Die aegypt. Personennamen II, 1952) a uvádí význam: *Bůh řekl: Bude žít!*

[65] Ben Atar, str. 154
[66] BEP, pozn. x, ke Gn 20, 2
[67] Navzdory rabínské tradici, která se snaží jméno Jóséfovy manželky vyložit jako *dcera násilí* (více viz Zajíčková, 2002, str. 50), se přikláním k názoru, že toto jméno je egyptské a znamená *Patřící (bohyni) Neit* (Heller, 2003, heslo H 279). Prabohyně Neit byla ochranná bohyně dolnoegyptského města Saue, bohyně války a umění, *Matka bohů* a patří k nejstarším nám známým egyptským bohyním. Měla také léčebnou moc a uměla zahánět zlé duchy, obtěžující člověka ve spánku. Podle Plútarcha na průčelí jejího chrámu v Saui, ležícího asi 30 km severně od Tanty, stálo: *Jsem všechno, co bylo, co je a co bude, a žádný smrtelník nebude s to odkrýt závoj, který mě zahaluje*. (Zamarovský, 2003, str. 189)
[68] V egyptštině se *Ón* nazývá *Iun* a byl zde uctíván prabůh a stvořitel světla Atum. *Iun* ležel v místech dnešního káhirského předměstí Tell Hassan (Zamarovský, 2003, str. 58n, heslo *Atum*). Do řečtiny byl název převeden jako *Héliopolis* (Město slunce). (Heller, 2003, heslo H 103)
[69] Heller, 2003, heslo H 2246

Zajímavá je i podobnost jmen Jóséfova pána (Pótífar) a tchána (Pótí Færa[c]). České překlady zachovávají odlišení obou jmen (Putifar a Putifer v BK a BEP; Potifar a Potifera v Sicherovi a SZ), čímž vyvolávají představu dvou osob s mírně odlišnými jmény. Raši a Ramban naopak tvrdí, že Pótífar a Pótí Færa[c] je týž člověk, zatímco Rašbam toto vysvětlení z hlediska prostého významu textu odmítá. Ani Avravanel neuvažuje o tom, že by Pótífar a Pótí Færa[c] byl týž člověk. Svůj zájem směřuje Avravanel na politický smysl faraónova počínání. Změna Jóséfova jména měla usnadnit jeho přijetí Egypťany a svatba s dcerou z urozené rodiny upevnit Jóséfovo postavení.[70]

[56] Hlad byl na vší tváři země. Jóséf otevřel sklady a prodával Egyptu. Zesílil hlad v egyptské zemi.

Ve vyjádření *byl hlad na vší tváři země* či *byl hlad na všech tvářích země* lze nalézt odlišnost v pojetí mezi českými překlady a rabínským komentářem. BK uvádí: *A byl hlad na tváři vší země*, což odpovídá volnějšímu překladu Sicherově a v zásadě i SZ a BEP, které uvádějí: *Hlad byl po celé zemi* (BEP). Raši se naproti tomu ptá, kdo jsou *tváře země*. Odpovídá citací z Midraše raba, že jsou to boháči. Raši by tedy verš patrně přeložil slovy: *I odrážel se hlad také na tvářích boháčů*. Ramban a ben Atar se pojetím blíží českým překladům, tedy že v zemi sílil hladomor. Avravanel verš vykládá tak, že nejprve byl hlad v okolních zemích, Egypťané prodávali obilí cizincům, pak jim ale obilí došlo a hlad dolehl i na ně, tehdy Jóséf otevřel sklady[71]. Ben Atar k tomu poeticky dodává: *Hlad vstoupí do srdce člověka, když vidí že je nedostatek. Když uviděli všechny sklady otevřené, ochladl žár hladu, který hořel v jejich srdcích.*[72]

[70] Avravanel, str. 396
[71] Avravanel, str. 399
[72] Ben Atar, str. 155

3.5.2 Dodatek k interpretaci kapitoly 41

Avravanelovy poznatky k cyklu vyprávění o Jóséfovi

Kapitola 41 je nejdelším vyprávěním v rámci jóséfovského cyklu a představuje vyvrcholení Jóséfova života, jeho vzestup, získání vysokého postavení a založení rodiny. Skládá se ze tří vyprávěcích celků: 1) faraónovy sny, 2) ustanovení Jóséfa, 3) naplnění výkladu snů.

Avravanel ve svém komentáři také poukazuje chiastickou strukturu kapitol 37 a 39 proti 41 a 42. Zatímco kapitoly 37 a 39 vedou Jóséfa dolů, až na společenské dno, v kapitole 41 se jeho osud výrazně obrací a rozhodující momenty Jóséfova života se opakují v novém světle. Připomeňme si tyto motivy: V kapitole 37, 6 se dozvídáme, že byl Jóséf nenáviděn kvůli snům, naproti tomu 41, 15 je jeho umění interpretovat sny oceněno přízní. Ve 37, 23 je svlečen ze vzácného oděvu, ve 41, 42 je oblečen do šatu z jemného plátna. 39, 20 je Jóséf uvězněn, 41, 14 propuštěn. 37, 27 vypráví, že byl Jóséf prodán, 41, 56 je to on, kdo prodává. V kapitole 39, 7 k němu pozvedla oči Pótífarova žena, v 41, 45 se žení s Ásnat, dcerou Pótí Færa^{c}a. 37, 14 šel za bratry, 42, 6 se vydávají bratři za ním.[73]

Avravanel dále zmiňuje několik zajímavých drobností, pokud jde o faraónovy sny. Říká, že sám faraón hovoří o svých snech v singuláru (41, 8), čímž text naznačuje, že tušil, že jde o jeden a týž sen, a proto slova kouzelníků a moudrých Egypta nemohla být správná, neboť oni brali sny jako dvě samostatná proroctví. Na druhé straně číšník, který hovoří o Jóséfovi jako možnosti dopátrat se významu snů, mluví o dávných prohřešcích v plurálu (41, 9), tím míní poklesek proti faraónovi a zapomenutí na Jóséfa.[74]

Jóséfův výklad faraónova snu postupoval podle prostého významu: když jsou vydatné deště, všechno roste, je dostatek potravy pro dobytek, obilí sype atd.[75] To, že je jeho výklad

[73]Avravanel, str. 392
[74]Avravanel, str. 391
[75]Avravanel, str. 390

správný, poznal faraón podle toho, že teprve Jóséfův výklad se dotkl jeho srdce.[76] Avravanel polemizuje s Rambanem o dosahu úrodných a hladových let. Ramban tvrdí, že hojnost bude jen v Egyptě, zatímco a hlad zasáhne i okolní státy, jelikož pěkné krávy stály a o hubených kravách není řečeno, že stály, a faraón nevěděl, kam šly. Avravanel s tímto tvrzením nesouhlasí, protože toto nelze aplikovat na klasy. Proto se domnívá, že skutečnost, že hlad bude všude, zatímco hojnost jen v Egyptě, pochází z Jóséfova nadání Svatým Duchem a nikoliv z faraónova snu.[77]

3. 6. 1 Kapitola 42

Kapitola 42 se svými ději vrací do země K^{e}na^{c}an k Jóséfově rodině a zahajuje tak nové téma jóséfovského cyklu: opětovné spojení Ja^{ca}qóvovy rodiny.

[1] Ja^{ca}qóv viděl, že v Egyptě mají obilí. Ja^{ca}aqóv řekl svým synům: „Proč se jen díváte?“

Jedinou odlišnost v pojetí prostého významu textu kap. 42 představuje konjugace hitpa^{c}el ve 2. os. pl. „titrá'ú“. České překlady odvozují tento tvar od kořene /ראה/ a pojímají ho ve smyslu recipročním: *Proč se díváte jeden na druhého?* (BEP). Tento názor zastává i Sforno. Raši uvádí dvě jiné možnosti výkladu. První pojímá hitpa^{c}el ve smyslu pasivním, jako: *Proč na sebe necháte pohlížet?* S tímto pojetím souhlasí i Rašbam a Ramban. Druhý výklad, který Raši uvádí a jejž slyšel od jiných, zní: *Proč máte být vyhublí od hladu?* Ibn Ezra navrhuje i další možnost výkladu: *Nehádejte se jeden s druhým*, odvolávaje se na 2Kr 14, 8: *Utkáme se*[78]. Přikláním se k názoru Avravanelově, jehož výklad zachovává zvratný význam

[76] Avravanel, str. 387
[77] Avravanel, str. 393
[78] נתראה

slovesa a zahrnuje v sobě Ja[ca]qóvovu výtku synům, kteří zůstávají ve svých domech, zatímco ostatní chodí nakupovat obilí do Egypta.

Velmi zajímavá jsou vysvětlení, která rabíni dodávají ke svému názoru o významu problematické části verše. Raši myšlenku dále rozvíjí takto: *Proč se ukazujete před syny Jišm[ec]élovými a [c]Éśáwovými, jako byste byli sytí? V tu dobu ještě měli sklizeň (Taanit 10). (Zdá se mi, že to lze vysvětlit podle jednoduchého významu: Proč na sebe necháte pohlížet? Proč se na vás všichni dívají a podivují se, že si nehledáte potravu, dříve než dojde to, co máte v rukou?).* Rašbam podává trochu jiné vysvětlení, podle něj už Ja[ca]qóvova rodina neměla úrodu: *Proč ukazujete lidem, že máte úrodu pro veškerou svou potřebu, když zde meškáte, a /přitom/ úrodu nemáte. Všichni lidé sestupují do Egypta nakupovat úrodu a vy /tu/ sedíte a tváříte se, jako by jste ji měli.* Ramban se zabývá výkladem Rašiho komentáře a na závěr dochází k tomuto názoru: *Proč na sebe necháte pohlížet na tomto místě, když jste měli vyrazit na cestu hned, jak jste se doslechli, že v Egyptě mají obilí, neboť již budou v nebezpečí, pokud si v té věci nepospíší, a to je význam slov: Tak přežijeme a nezemřeme*. Sforno by se klonil k překladu známém z BEP: *Proč se díváte jeden na druhého?* a dále vysvětluje: *Každý z vás čeká, že půjde jeho druh a prozkoumá /situaci jinde/. Jak řekli blazí paměti: (Baba varta 99b): Hrnec, který neudrží ani teplo, ani chlad. Tak jako: Pojď, utkáme se (2Kr 14, 8), neboť se bude dívat jeden na druhého.*

Výše uvedený překlad, jak již bylo řečeno, se opírá o chápání Avravanelovo, který celou situaci popisuje těmito slovy: *Ja[ca]qóv slyšel, že v Egyptě otevřeli královské sklady a prodávají obilí každému, kdo tam přijde nakupovat. Ono „v Egyptě mají obilí“ znamená, že prodávají cizincům, kteří tam přijdou nakoupit, takže řekl synům: „Hle, slyšel jsem, že v Egyptě mají obilí, proč se /jen/ koukáte?“ Neboť Ja[ca]qóv viděl, že v Egyptě /probíhal/ prodej obilí a viděl obchodníky, jak tam chodí a přivážejí odtamtud úrodu. Jeho synové ve svém vysokém postavení tam nechtěli jít, a proto nakupovali za velmi draho od jiných úrodu,*

kterou odtamtud přiváželi. Řekl jim: „Proč se díváte? Považujete se za boháče, že se neobáváte vysoké ceny za obilí, a ceníte si sebe tolik, že nechcete dovézt potravu pro vaše domy? Nečiňte to! Sestupte tam a nakupte nám odtamtud a ne od dovozců do země, tím přežijeme a nezemřeme hladem, neboť člověk se musí snížit kvůli životu a nepřichází kvůli tomu o čest.“ „Díváte se“ je blízké: Leckdo se vydává za bohatého, ačkoliv nic nemá (Př 13, 7), to znamená pohlíží na sebe jako na bohatého, ale není, tak jako někdo na sebe pohlíží jako na chudého a není. Stejně tak: Díváte se na sebe jako na boháté.[79]

3. 6. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 42

Obvinění bratrů ze špionáže

Kapitola 42 otevírá nové téma, jímž je znovuscelení Ja^{ca}qóvovy rodiny. Děje se vracejí zpět do K^{e}na^{c}anu a vedou bratry k setkání s Jóséfem a ke zkouškám, které jim navodí pocity a stavy ne nepodobné těm, které sami způsobili svému bratru: nepřátelství a věznění s nejistotou.

Avravanel vykládá, že jelikož nebyli bratři schopni s Jóséfem mírně promluvit kvůli nenávisti, kterou způsobovala otcova láska, a proto, že Jósép na ně otci donášel, obvinil je ze špionáže a zatvrzele si na obvinění stál, ač se bratři nařčení bránili.[80] Pozoruhodně dialog mezi Jóséfem a bratry vykládá Chajim ben Atar, který v opakování obvinění vidí nikoliv vyvolání podobných emocí, jaké Jósép zakoušel, než jej prodali, ale snahu překrýt vinu bratrů, tzn. smířit a zapomenout na ni. Tím, že bratry nařkl ze špionáže, odhaluje další aspekt jejich cesty, jímž je on sám: *Řekl jim: [9]Jste zvědové. Prohlédnout atd. Nemluvíte pravdu. [10]Řekli mu:* Ne, *pane atd. Výklad: Z této věci netřeba nás vůbec podezírat, cožpak jsme přišli bez důvodu? A dále: Tvoji služebníci přišli atd. Výklad: Důvod našeho příchodu cožpak není znám a zjevný? [11]Všichni jsme syny jednoho muže atd. Výklad: Proto netřeba nás vůbec podezírat ze*

[79]Avravanel, str. 399
[80]Avravanel, str. 401

špionáže, neboť zvědové bývají vybíráni z mnohých klanů, tak je tomu v případě vyslání zvědů Móšæm. A také ti, které poslal Jᵉhóšúᶜa, nebyli syny jednoho muže, neboť takový je způsob posuzovatele v této záležitosti. Je řečeno: Jsme poctiví. Výklad: Poté sami prohlásí, že jsou spravedliví, neboť jsou poctiví, což je protiklad výroku o zvědech, za něž sebe sami neoznačí. Tvoji služebníci nikdy atd. Hovoří o službě. Výklad: V příchodu do země. Neboť nyní, poté co je znepokojil, nemohou říci, že nejsou zvědové, leč toliko, že zvědy ještě nebyli. Čili chtějí říci, že poté, co sdělili prohlášení popírající špionáž, není důvod odporovat jejich tvrzení. A podezírat je ze špionáže lze jen v případě, že by byli zvědy již předtím. Proto řekli: Tvoji služebníci nikdy nebyli zvědové, tímto jsou mimo podezření. [12]*Řekl jim: Nikoliv atd. Výklad: Vaše slova mě nepřesvědčila, neboť vaše skutky dokazují, že jste si přišli prohlédnout slabiny země. Proto jste každý přišel jinou branou, jak praví blazí paměti (Ber.raba kap. 91), že každý z kmenů vstoupil jednou branou, a to dokládá, že slabiny země jste si přišli prohlédnout.* [13]*Řekli: Dvanáct atd. Výklad: Důvod, proč jsme vešli v tomto pořádku, je, že nás je dvanáct a jednoho nemáme, proto jsme se rozdělili a každý vešel jednou branou, možná jeden z nás nalezne toho jednoho, co nemáme. Výrok „Ten nejmladší je teď s naším otcem" je částečný důkaz, neboť právo prověří, zda to, co říkají, mohou dokázat.* [14]*Jak už jsem vám řekl, jste zvědové. Výklad: Neustoupím ze svého původního tvrzení. Co jsem prve řekl, platí. Výraz „řekl" znamená „jak jsem již řekl". Čili řekl: Cesta je tím důvodem, jak jste řekli, neboť jste přišli hledat ztraceného bratra , to je ta věc, k níž jsem směřoval svými slovy, když jsem řekl, že jste zvědové.*[81]

Třídenní věznění všech bratrů považuje Avravanel za egyptský zvyk, pokud jde o podezřelé, a zmiňuje paralelu se Španělskem, kde třídenní věznění podstupují podezřelí, zatímco se hledají svědci.[82] Zajímavý postřeh má k sebeobviňující větě bratrů (v. 21) Chajim ben Atar, který tvrdí, že bratři nemluví o prodeji proto, že se původně rozhodli Jóséfa zabít a

[81] Ben Atar, str. 156
[82] Avravanel, str. 403

prodej byl z jejich strany projev milosrdenství, navíc u prodeje nebyl přítomen R^{e}'úvén, který zamýšlel bratra vrátit otci. Jejich vina tudíž spočívá v tom, že viděli bratrovu úzkost a neměli s ním soucit.[83] Proč Jóséf nechal uvěznit Šim^{c}óna? Tradičně je tento bratr považován za toho, který nabádal k bratrovraždě.

Avravanel se také zamýšlí nad tématem navrácení peněz do pytlů. Peníze neměli všichni navrchu, někteří je nalezli uprostřed, jiní na dně. Avravanel zkoumá použití slov *saq* a *amtachat*. Domnívá se, že buď jsou to synonyma, nebo že *saq* je větší pytel na obilí, do nějž je možné vkládat menší pytle s ostatními věcmi (tzn. *amtachat*, malý pytel). Proto je řečeno, že peníze byly jak v *amtachat*, tak v *saq*.[84]

3. 7. 1 Kapitola 43

Tato kapitola popisuje druhé vyslání Ja^{ca}qóvových synů do Egypta a nové setkání s Jóséfem spojené s hostinou.

[11] Jiśrá'él, jejich otec jim řekl: „Jestliže je to tak, udělejte to tak. Vezměte do svých zavazadel z darů země. Přineste tomu muži dar: trochu pryskyřičné směsi, něco medu, druhů koření a ladana, pistácie a mandle.

Podívejme se, zda se nějak odlišuje pojetí *darů země*. Zajímavé je, že u tří artiklů, zmiňovaných již v kap. 37, 25, se liší ve vlastním pojetí Sicher a Raši. Sicher u slova *ṣ^{e}ri* (pryskyřičná směs), které prve přeložil jako *mastik*, uvedl nyní *balšám*. Raši u slova *n^{e}chót* (různá koření), které výše vyložil jako *směsi koření*, nyní předkládá význam *vosk*, který uvádí Berešit raba. Raši a ibn Ezra se na tomto místě zabývají výrazem *báṭnim* (které vyjma BK

[83] Ben Atar, str. 157n
[84] Avravanel, str. 405

uvádějící *daktyly*, tj. datle[85], převádějí české překlady jako *pistácie*). Raši ze slova *pistacias*, které našel ve slovníku rabi Meira, usoudil, že jde o broskve, naproti tomu ibn Ezra, odvolávaje se na jiné učence, uvádí význam *ořechy*, což je v podstatě výše uvedená interpretace.

[18] Ti muži se báli, protože byli přivedeni do Jóséfova domu. Řekli: „To je kvůli tomu, že prve byly vráceny peníze do našich pytlů. Byli jsme přivedeni, aby nás obvinili, přepadli a vzali nás do otroctví a *sebrali* naše osly.

České překlady se v tomto bodě rozcházejí. BK uvádí *obvině*, Sicher říká *aby se na nás obořil*, čímž jakoby tvoří přechod k pojetí SZ a BEP, které říká *vyřítí se*. Raši a ibn Ezra se v tomto bodě plně shoduje s BK. Raši uvádí: *Aby proti nám bylo vzneseno obvinění kvůli stříbru a dopadl na nás /trest/*. Ibn Ezra mnohem stručněji verš interpretuje slovy: *Z kategorie „kvůli něčemu“*. Ramban míní, že verš znamená: *Aby nás napadli a povalili*, je tedy blízek chápání SZ, BEP a Sicherově.

Sleduji pojetí Raši (potažmo BK), které odpovídá představě scény, kdy jsou bratři přivedeni do Jóséfova domu, vzneseno proti nim obvinění a teprve poté jsou obklíčeni, zatčeni a připraveni o majetek.

3. 7. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 43

Ja[ca]qóvova neochota pustit Binjámina do Egypta

Chajim ben Atar hovoří o tom, že Ja[ca]qóvova rodina spotřebovala obilí, které nakoupili v Egyptě, zatímco vlastní úrodu si šetřila na dobu, kdy synové Jiśrá'éle byli na cestě.[86]

[85] Datlovník pravý: Phoenix dactylifera, http://cs.wikipedia.org/wiki/Datle
[86] ben Atar, str. 159

Silným motivem kapitoly je Ja[ca]qóvův odpor pustit Binjámina do Egypta v kontrastu s nouzí. Ja[ca]qóv je nucen povolit síle argumentů svého syna J[e]húdy, který návrat do Egypta odmítá s odvoláním na Jóséfova slova, obvinění a trest, který jim hrozí, pokud se tam objeví bez nejmladšího bratra a dává radu, jíž zdůrazňuje důležitost cesty pro přežití rodiny včetně Binjámina: *Pokud nepůjdou, v budoucnu zemřou na onom světě, neboť Bůh jim řekne: „Proč jste se nesnažili udržet při životě své duše?“ Ani*[87] *my. Výklad slova „také“ je vyjma Binjámina, o nějž se bojíš, kvůli této cestě, ten bude žít také tam. Krom toho, hle on i oni vskutku umírají. Není správné, aby všichni zemřeli včetně Binjámina, o čemž není pochyb. Lze však pochybovat o tom, že Binjáminovi hrozí nebezpečí, o němž mluví Ja[ca]qóv, protože je jeho bratr mrtev. [...] Nejen oni díky cestě přežijí, ale také ty to potřebuješ, protože není na celé zemi chléb vyjma Egypta, a tím pádem i on je ohrožen, pokud nepůjdou. Ve výrazu „ani naše děti“ je v poslední řadě obsaženo, že děti jsou člověku milejší než jeho vlastní tělo.*[88]

Rabínská tradice se v J[e]húdově záruce za Binjámina (v 9): *Jestliže ti ho nepřivedu a nepostavím před tebe, prohřešil jsem se vůči tobě po všechny* své *dny*, opírá o tvrzení Ber. raba kap. 91, že výraz *všechny dny* znamená svět budoucí (Raši), chápané v případě porušení jako nesmiřitelné provinění.[89]

3. 8. 1 Kapitola 44

V této kapitole vrcholí rodinné drama. Jóséf nalíčil lest, jíž prozkoumal charakter svých bratrů, kteří ve zkoušce obstáli. Sporné vyjádření nacházíme z hlediska interpretace textu ve v. 22.

[22] Řekli jsme pánu: ‚Ten chlapec nemůže opustit otce. Opustí otce a zemře.’

[87] dosl. *také*
[88] Ben Atar, str. 160
[89] Avravanel, str. 405

Zde se při pozorném čtení naskytuje otázka, kdo zemře. České překlady se domnívají, že se jedná o Ja[ca]qóva. Toto pojetí dobře koresponduje s J[e]húdovými slovy: *Stane se, že až uvidí, že s námi chlapec není, zemře* (v. 31). Tak to chápe i Rašbam, Sforno a Avravanel. Raši a Ramban se ale domnívají, že smrt hrozí Binjáminovi. Toto pojetí odpovídá v. 29: *Vezmete mi také tohoto? Přihodí se mu nějaké neštěstí a vy dovedete mé šediny v neštěstí do Š[e]'ólu.*

3. 8. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 44

Tón J[e]húdovy řeči

Kapitola 44 svými ději souzní s krizí příběhu, k jehož rozuzlení dojde v následující kapitole. Velice zajímavé je posuzování tónu řeči, kterou J[e]húdá přednese Józefovi, aby ochránil Binjámina podezřelého z krádeže věšteckého poháru.

Raši[90] pojímá na základě Midraše raba řeč jako velmi bojovnou, píše: *„J[e]húdá k němu přistoupil. Řekl: ‚Prosím, pane, dovol svému služebníkovi promluvit slovo do pánových uší.' (Ber. raba). Nechť vejde mé slovo do tvých uší. „Nehněvej se." Odtud ses dozvěděl, že k němu mluvil tvrdě. „Vždyť ty jsi jako faraón." Jsi důležitý v mých očích jako král, to je jednoduchý význam. Jeho výklad je: Nakonec budeš kvůli němu raněn malomocenstvím jako byl raněn faraón kvůli mé babičce Śáře (Gn 12, 17) za jedinou noc, kterou ji držel (Ber. raba). Jiná interpretace: Jako faraón, který vydal dekret a nedodržuje jej, dal příslib a neplní jej, tak činíš ty. A toto je ono „vidění", o němž jsi mluvil, /když/ jsi řekl: „Chci ho vidět"? (v. 21). Jiná interpretace vždyť ty jsi jako faraón: Jestliže mě budeš urážet, zabiji tebe stejně jako tvého pána (Ber. raba).* [19] *„Pán se zeptal svých služebníků". Od začátku jsi nás podezíral. Proč ses nás na to všechno vyptával? Žádali jsme snad o tvou dceru nebo ty o naši sestru? Přesto jsme to pánovi řekli a nic jsme před tebou nezatajili.*

[90] Raši, komentář ke Gn 44, 18.19

Raši se svým výhružným laděním J[e]húdovy řeči zůstává osamocen, už Rašbam uvádí, že ve slovech *vždyť ty jsi jako faraón* je vyjádření uznání, že se Jóséf rovná králi[91] a v žádném případě nechce vzbudit jeho hněv.[92] Ramban k tomu dodává: *S velkým respektem před tebou mluvím, jako bych mluvil před samotným faraónem*.[93]

Sfornův komentář též vyznívá ve smyslu pokojné řeči, která si klade za cíl vysvětlit někomu, jehož postavení se rovná postavení krále, neblahé dopady jeho jednání - v tomto případě - na otce.

Avravanel vkládá do J[e]húdovy řeči emoce a vykládá, že celý hovor je veden tak, aby v Jóséfovi vzbudil jednak soucit, neboť v ohrožení života je starý otec, který na Binjáminovi lpí, a jednak je v sázce vlastní J[e]húdův budoucí život, neboť otci přísahal. Obzvláště symbolicky vnímá Avravanel návrh na jeho vzetí za otroka místo Bijámina. Upozorňuje, že to byl právě J[e]húdá, který navrhl, aby byl Jóséf prodán do otroctví, nyní sám sebe nabízí místo Binjámina.[94]

Poslední z komentátorů, Chajim ben Atar, vnáší do situace nový prvek tím, že úvodní J[e]húdova slova pojímá jako řeč, která má eliminovat případné podezření z úmyslu napadnout krále, které je trestáno smrtí, čemuž se chtěl přirozeně vyhnout. Ve slovech *prosím pane*[95] spatřuje svalení viny na sebe. Jako by říkal, že to byl on, kdo pohár ukradl a schoval Bijáminovi do pytle. Důvod, proč mluví J[e]húdá a ne prvorozený R[e]'úvén, je, že J[e]húdovi patří království[96], jak vyplývá i z Ja[ca]qóvova požehnání (Gn 49, 9).[97]

---

[91] Tak i ibn Ezra, komentář ke Gn 44, 18: *Ty jsi jako král a král je jako ty.*
[92] Rašbam, komentář ke Gn 44, 18
[93] Ramban, komentář k Gn 44, 18
[94] Avravanel, str. 412n
[95] Gn 44, 18
[96] Myšlenku království rozvíjí zajímavě Zohar, I. – 206a, str. 425: *Všimněte si, že Písmo použilo výraz: „A J[e]húdá se k němu přiblížil," obraz přiblížení Dolního světa k Hornímu. To proto, že J[e]húdá byl králem a tak i Jóséf; jeden se přiblížil k druhému, aby vytvořili jedno. Rabi Jehuda zahajuje: Je psáno: „Králové se spolu spojili," (Ž 48, 5). Tato slova se vztahují na J[e]húdu a Jóséfa, kteří byli oba králi a kteří se k sobě přiblížili, aby mluvili; protože to byl J[e]húdá, který usiloval o odvedení Binjámina; to on se zavázal otci, tomuto světu a světu budoucímu. Proto se přiblížil k Jóséfovi, aby s ním mluvil o Binjáminově případu, aby mu nebylo nic vyčítáno, a to jak v tomto, tak budoucím světě, protože je psáno: „Já se za něj zaručím. Ode mne ho budeš žádat, jestliže ti ho nepřivedu a nevrátím, chci zůstat vinným vůči tobě po všechny dny."* Zohar, I.-206b, str. 427 dále uvádí: *Rabi Eleazar říká: „Byl to J[e]húdá, který se přiblížil k Jóséfovi, aby žádal Binjámina, protože to byl on, kdo za něj*

3. 9. 1 Kapitola 45

V kapitole 45 se Jóséf dá svým bratrům poznat a spolu s jejich otcem je pozve do Egypta.

[1] Jóséf se nemohl ovládnout před těmi, kdož stáli kolem něho. Zvolal: „Ať všichni ode mne odejdou.“ Tak s ním nezůstal nikdo, když se dal poznat svým bratrům.

České překlady Jóséfovi přiznávají velké emoční vypětí, které nemohl zadržet, tedy ovládnout. Tak tomu rozumí i Rašbam a Avravanel. Velmi blízký názor zastává také Sforno, který popisuje rozrušení, bránící Jóséfovi ve výkonu úřadu. Raši verš chápe jinak, říká: *Jóséf nemohl snést, aby Egypťané stáli kolem a slyšeli, jak se jeho bratři stydí, až se jim dá poznat*. Nejde tedy o vlastní proud emocí (jak je tomu ve výše uvedeném pojetí), ale o ohledy, které Jóséf měl vůči svým bratrům. Ibn Ezra verš nerozvádí tak široce jako Raši, ale patrně by se klonil k jeho pojetí. Ramban chápe tento verš ještě jinak. Uvádí, že Jóséfovi dál nestačily síly, aby odolal snažným prosbám Egypťanů stran Bijámina. Zároveň nechtěl, aby tito slyšeli, že jej vlastní bratři prodali, protože by to poškodilo postoj k němu a jeho rodině.[98] Ramban by tedy patrně přeložil: Jóséf již nemohl všem odolat, /proto/ svým služebníkům přikázal, zvolaje atd.

[11] Zajistím tě tam, protože *zbývá* ještě pět let hladu, abys nebyl na úbytě ty ani tvůj dům, ani nic, co je tvé.

zodpovídal, je totiž psáno: ‚Vždyť tvůj služebník se za toho chlapce zaručil.‘ Je to ostatně v pořádku, že se J[e]húdá přiblížil k Jóséfovi, tento poslední byl spravedlivý a ten prvý král; a je to právě přiblížení spravedlivého ke králi, které má na světě velkou hodnotu, mír ve všech kmenech a radost Ja[ca]qóva, jehož duch ožil, neboť je psáno: ‚A duch Ja[ca]qóva, jejich otce, ožil.‘ (Gn 45, 27) Takže přiblížení J[e]húdy k Jóséfovi přináší dobro do všech koutů, Nahoru stejně jako Dolů.“ Zohar, I.- 208a, str. 233 zakončuje slovy rabi Jehudy: *Kdyby se Jóséf a J[e]húdá jeden k druhému nepřiblížili, neexistoval by mír; ale od té doby, co se k sobě přiblížili, rostl mír ve světě a zvětšovala se radost Nahoře i Dole. Tudíž, když se J[e]húdá přiblížil k Jóséfovi, uskutečnilo se sjednocení všech kmenů s Jóséfem a mír začal panovat ve světě.“*

[97] Ben Atar, str. 165n

[98] Myšlenku poškození pověsti rodiny kvůli prodeji Jóséfa jeho bratry rozvádí také Avravanel, str. 417 a ben Atar str.167.

BK uvádí: *Abys snad pro hlad nezahynul, ty i dům tvůj, a cokoliv máš*. Sicher, SZ a BEP nejsou tak radikální a mluví o strádání a nouzi, kterých chce Jóséf otcův dům ušetřit. Raši cituje Targum Onqelos, jenž této části verše rozumí jako: *Aby ses nevystavoval nebezpečí*. Dále se obrací k 1S 2, 7, kde sloveso téhož kořene v konjugaci hifʿíl (zde je máme v nifʿalu) nese význam *ochuzuje* a stojí v protikladu ke *zbohacuje*. V podobném duchu jako Raši komentář se nese i ibn Ezrův. Rašbam se naopak obrací k druhému významu kořene /ירש/ a to *nabýt majetek*. Verš pak interpretuje ve smyslu*:* Podrobíš si celou zemi díky hladu. Rambanovo, Sfornovo a Avravanelovo chápání odpovídá pojetí uvedeném shora v rámečku. Shrneme-li pojetí tohoto verše, pak zatímco se české překlady, Raši, ibn Ezra, Ramban, Sforno a Avravanel zaobírají myšlenkami na nebezpečí, nouzi, ztrátu jmění či života, zničení či vyhnání, jediný Rašbam uvažuje o nabytí majetku v Egyptě.

[24] Vyslal své bratry, *než* šli, řekl jim: „Cestou se nehádejte."

BK, Sicher a BEP hovoří o tom, že se po cestě nemají bratři hádat. SZ naproti tomu říká: *Jenom se po cestě neznepokojujte*. Raši uvádí několik vysvětlení: 1) nezabývejte se po cestě halachou, abyste se nerozčílili (v rámci diskuse), 2) nepospíchejte a vejděte do města za slunce, 3) nehádejte se kvůli tomu, kdo může za to, že jste mě prodali (to je Rašiho výklad podle prostého významu textu a k tomuto chápání se kloní také ibn Ezra). Rašiho pojetí je tedy blízké překladům BK, Sicherově a BEP. Rašbam tento verš chápe podobně jako SZ: *Ničeho se po cestě neobávejte, ani lupičů, protože všude je mír*. Ramban se též domnívá, že se bratři nemusejí obávat, ale nikoliv proto, že by byl všude mír, nýbrž že se na něj jako na vládce mohou odvolat, a nikdo si jim proto nedovolí ublížit. Avravanel se zase domnívá, že jde o požehnání, aby je cestou nepotkalo neštěstí (*rógæz*) ani škoda.[99]

[99] Avravanel, str. 418

Zde užité sloveso *rágaz* umožňuje jak překlad *nehádejte se*, tak *neobávejte se*.

Přiklonila jsem se k pojetí *nehádejte se* vzhledem ke skutečnosti, že vyšla najevo identita egyptského vicekrále a že tutéž cestu již bratři podnikli a o její nebezpečnosti není zmínka vyjma vyjádření Ja[ca]qóvovy obavy o Binjámina (Gn 42, 38), přičemž hrozící nebezpečí není specifikováno.

3. 9. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 45

Jóséfův pláč

V kapitole 45 se uzavírá téma či dokonce proces smiřování bratrů, který se počíná v kapitole 42. Všimněme si, že při shledání Jóséfa s bratry, není vůbec jasné, jak se Jósé f k bratrům postaví. V oddíle 42, 7 – 20 mluví Jósé f k bratrům tvrdě a o jeho emocích se nic nedozvídáme. Zlom přichází, jakmile bratři vyjádří lítost nad svým činem a nedostatkem soucitu (v. 21n). Tehdy poprvé Jósé f z přemíry citu odchází a pláče (v. 24). Raši uvádí, že plakal, protože slyšel, že litují. Sforno emoci prohlubuje a říká, že Jósé f plakal, protože viděl jejich tíseň.[100] O tísni hovoří i Avravanel, který dávnou Jóséfovu úzkost zpřítomňuje a přenáší na bratry.[101] Lze tedy uvažovat, že prožití stejné emoce prolomí možný Jóséfův pocit křivdy, což umožní znovuscelení rodiny, které zdaleka ještě není jisté, je pouze za určitých podmínek, které jsou dané obstáním ve zkouškách, možné.

V následující kapitole (43, 30) Jósé f pláče, když spatří svého bratra Binjámina. Ibn Ezra popisuje pocit dojetí, které vyvolá pláč, jako žár na kůži.[102] Tím navazuje na Rašiho, který hovoří také o „rozehřátí“ a který setkání mezi Jóséfem a Binjáminem popisuje takto: *Neboť se ho zmocnilo dojetí. Zeptal se ho: „Máš bratra podle matky?“ - Řekl mu: „Měl jsem bratra, ale nevím, kde je.“ - „Máš syny?“ - Řekl: „Mám jich deset.“ - „A jak se jmenují?“ -*

[100] Raši a Sforno, komentáře k 42, 24
[101] Avravanel, str. 404
[102] Ibn Ezra, komentář k 43, 30

Řekl mu: „Bæla[c], Bæchær, atd.“ - Řekl mu: „Co je v těch jménech obsaženo?“ - Řekl mu: „Všechna jsou o jméně mého bratra a strastech, které ho potkaly: Bæla[c], neboť byl pohlcen (נבלע) národy. Bæchær, neboť byl prvorozený (בכור) mé matky. Ašbél, neboť ho Bůh vydal do zajetí (שבאו אל). Gérá, neboť byl cizincem (נתגייר) tam, kde přespával. Na[ca]mán, neboť byl nejlíbeznějším. Éḥí a Róš. Byl to můj bratr (אחי) a byl mi nadřízený (ראשי). Muppím, neboť se učil od mého otce (מפי אבי). Ḥuppím, neboť neviděl můj svatební baldachýn (חופתי) a já zas neviděl jeho chupu. A Árd[e], neboť sestoupil (ירד) mezi národy.“ Jak je řečeno v traktátu Sota, okamžitě se ho zmocnilo dojetí. Zmocnilo se ho (נכמרו). Rozehřálo jej. Jazykem mišny: o zahřívání (כומר) oliv. Aramejsky: kvůli ohřívání (מכמר) masa, a v Písmu: Kůže nám žhne (נכמרו) jako pec (Pl 5, 10), zahřívá se a popraskává z mučivého hladu. Tak je to s každou kůží, když se zahřívá, popraská a seschne se.[103] Jak pláč z kapitoly 42, 24, tak z kap. 43, 30 se odehrávají ve skrytu.

V kapitole 45, 2.14n už Jóséf pláče zcela veřejně a smíření s bratry se uzavírá. Avravanel uvádí, že Jóséfa dojalo bratrské zastání se Binjámina a ochota obětovat vlastní svobodu (kap. 44, 13 – 34). Celá zkouška byla koncipována jako odhalení pravých citů vůči synům Ráḥél. Jóséf chtěl vědět, zda budou bratři Binjáminovi věřit, že nic neukradl či ho odbudou tvrzením, že jeho matka ukradla bůžky, a opustí ho. V tom případě by se Jóséf stal jejich nepřítelem.[104]

Ben Atar si všímá celé řeči, která předchází druhé zmínce o pláči v rámci kapitoly 45 a upozorňuje na mnohá opakování, v nichž se podle jeho názoru skrývá Jóséfovo ujišťování, že vůči bratům nechová žádnou zášť, vše je v pořádku, a tudíž netřeba se obávat a trápit. Celý hovor se odehrává jako tichý a důvěrný, aby se Egypťané nedozvěděli nic o vině bratrů. Toto tvrzení opírá ben Atar o verš 4: *Přistupte prosím ke mně.* Následné objetí a pláč jsou důkazem

[103] Raši, komentář k 43, 30
[104] Avravanel, str. 407n

Jóséfovy dobroty a pravého bratrství, po němž jsou bratři schopni s Jóséfem mluvit. Ben Atar pojímá pláč jako lítost nad odloučením.[105]

Jako lítost nad odloučením a zároveň sílu radosti lze pojmout i poslední zmínku o pláči[106] spojenou se shledáním v kap. 46, 29. Tradice o tomto pláči shrnuje Ramban, který se překvapivě domnívá, že pláče Ja[ca]qóv a nikoliv Jóséf: *Objevil se před ním. „Jóséf se ukázal otci. A plakal na jeho šíji. [...] Nerozuměl jsem významu „objevil se“, protože je zřejmé, že se viděli, když mu padl kolem krku. [...] Pokládám za správné, že Jiśrá'élovy oči již byly ztěžklé stářím, a když Jóséf přijel ve voze pro zástupce a měl zahalenou tvář po způsobu egyptských králů, nepoznal ho ani otec, ani bratři, proto Písmo připomíná, že když se ukázal otci, který na něj pohleděl a poznal ho, padl mu otec kolem krku a plakal, tak jako jej oplakával stále až do dne, kdy jej /znovu/ spatřil. Poté řekl: „Tentokrát už mohu zemřít poté, co jsem viděl tvou tvář.“ Z toho plyne, čí slza se objevila, zda starého otce naleznuvšího svého syna živého po /letech/ beznaděje a zármutku, anebo prvorozeného syna, který vládl.*[107]

3. 10 Kapitola 46

Tato kapitola vypráví o sestupu Ja[ca]qóvovy rodiny do Egypta, podává její výčet, popisuje setkání Jóséfa s Ja[ca]qóvem a oznamuje, jak Jóséf instruoval rodinu svého otce.

[28] J[e]húdu poslal napřed k Jóséfovi, aby dal předem pokyny do Góšænu. Přišli do země Góšæn.

BK (obdobně i Sicher) říká: *Poslal pak Judu napřed k Josefovi, aby oznámil* jemu *prvé, než přišel do Gesen.* SZ a BEP uvádí: Jakob *poslal před sebou k Josefovi Judu, aby dal*

[105] Ben Atar, str. 167n
[106] Další zmínky o Jóséfově pláči se nacházejí v kap. 50, 1, kde je spojena se smrtí otce, a kap. 50, 14, kde Jóséf pláče pro slova bratrů, kteří ho žádají po smrti otce o odpuštění zla, které mu způsobili.
[107] Ramban, komentář k 46, 29

předem pokyny do Gošenu. Tato pojetí podávají odlišný účel J[e]húdova vyslání k Jóséfovi. BK a Sicher nás spravují jen o tom, že J[e]húda jel napřed k Josefovi, aby mu oznámil, že Ja[ca]qóv přijíždí do Góšænu. Naproti tomu v pojetí SZ a BEP jede J[e]húda k Jóséfovi, aby ten zařídil vše potřebné před příjezdem rodiny do Góšænu. Raši cituje targum, který souzní s pojetím SZ a BEP. Doslova uvádí: *Uvolnit pro něj místo a dát pokyny, jak se tam usadit.* Zmiňuje i *Midraš agada*, který za zde použitým slovesem להרות [108] spatřuje připravení učebny. Sforno míní, že verš odkazuje na zřízení obytného domu pro Ja[ca]qóva. Avravanel je toho názoru, že verš vyjadřuje, že Ja[ca]qóvův dům nevěděl, kde se má usadit[109], proto Ja[ca]qóv vysílá J[e]húdu, aby zjistil, kterou zemi jim Jóséf vyžádal.

[29] Jóséf zapřáhl svůj vůz a jel uvítat svého otce do Góšænu. Objevil se před ním a padl mu kolem krku a plakal na jeho šíji.

BK a Sicher stejně jako Raši a Avravanel jsou názoru, že zapřahal Jóséf osobně (toto pojetí odpovídá i gramaticky). Raši upozorňuje na osobní rovinu, kterou toto setkání pro Jóséfa bezpochyby mělo. Avravanel verš popisuje těmito slovy: *Když mu J[e]húdá oznámil, že už je jeho otec v Góšænu, zapřáhl Jóséf do svého vozu, neboť spěchal, aby uviděl svého otce, nepřikázal svým služebníkům, aby zapřáhli, ale sám zapřáhl do svého vozu a jel přivítat otce do Góšænu. A jelikož přijel na voze a jeho tvář byla zahalena po způsobu egyptských králů, nepoznal ho otec ani bratři. Když sňal turban a ukázal se mu, to znamená, že se odhalil (ukázal) svému otci, padl mu kolem krku, to znamená, že Ja[ca]qóv padl kolem krku Jóséfovi a plakal na jeho krku.*[110]

[108] Od stejného kořene /ירה/ je odvozeno i slovo „tóra“ (učení).
[109] Proti tomuto tvrzení stojí Gn 45, 10, kde Jóséf vysloveně říká, že se rodina usadí v zemi Góšæn.
[110] Avravanel, str. 421

Na druhé straně SZ, BEP a ibn Ezra se domnívají, že Jóséf dal zapřáhnout. Ibn Ezra pro své tvrzení uvádí citaci z 1Kr 6, 14, kde se hovoří o dokončení stavby králem Šalamounem, které se vladař patrně fyzicky neúčastnil.

3.10.2 Dodatek k interpretaci kapitoly 46

Ja^{ca}qóv a sestup do Egypta

Tato kapitola popisuje začátek egyptského exilu. Poslední verš (45, 28) předcházející kapitoly: *Jiśrá'él řekl: „Dost! - Jóséf, můj syn, ještě žije. Půjdu. Uvidím ho dříve, než zemřu,***"** vyjadřuje netrpělivost spatřit syna. Avravanel se domnívá, že se Ja^{ca}qóv nezamýšlel usadit v Egyptě. Chtěl toliko spatřit syna a vrátit se zpět do K^{e}na^{c}anu, kde hodlal zemřít a být pochován.[111] V tomto bodě se ben Atar s Avravanelem, který odmítá, že by Ja^{ca}qóvovi šlo o něco jiného než spatřit syna a jeho slávu, rozchází. Ben Atar míní, že Ja^{ca}qóv plánoval pobýt v Egyptě do konce hladomoru a teprve pak se vrátit.[112] Ja^{ca}qóv se vydal na cestu a v B^{e}'ér Šæv^{c}ě obětoval Bohu svého otce Jiṣḥáqa. Rabínská tradice se zaobírá otázkou, proč zrovna Bohu jeho otce a ne děda. Raši míní, že člověk je povinován větší úctou ke svému otci než dědovi. Ramban hovoří o tom, že aspektem Boha jeho otce Jiṣḥáqa je soud, zatímco aspektem Boha Avráhámova je milosrdenství. Avravanel[113] nesouhlasí s Rašim, ale s Rambanem a říká, že vzhledem k tomu, že se počíná exil, jde o soud.

Ben Atar věnuje velkou pozornost Boží řeči a Ja^{ca}qóvovým rozpakům sestoupit do Egypta. Zaobírá se otázkou šechiny, která předtím v Egyptě nebyla a která podle Božího příslibu doprovodí syny Jiśrá'éle do Egypta, v němž se bude zdržovat tam, kde je studována Tóra. Jako důkaz, že šechina nebyla přítomna v egyptských městech, uvádí verš 29 z knihy

[111] Avravanel, str. 419
[112] Ben Atar, str. 170
[113] Avravanel, str. 419

Exodus, kap. 9: *Mojžíš mu odvětil: „Jen co vyjdu z města, rozprostřu své dlaně k Hospodinu. Hromobití přestane a krupobití skončí“* atd.[114]

Rabíni si také všímají dvou počtů. Ve verši 26 je uvedeno, že všech, kteří vzešli z Ja[ca]qóvových beder bylo šedesát šest. V následujícím verši je pak uveden celkový počet sedmdesát. Rašbam a posléze ben Atar[115] zdůrazňují, že počet šedesát šest se týká toliko Ja[ca]qóvových potomků (bez Jóséfa a jeho dvou synů, s nimi počet činí šedesát devět) a počet sedmdesát celé Ja[ca]qóvovy rodiny včetně Ja[ca]qóva. Ženy nejsou uvedeny, neboť *žena a muž jedno jsou.*[116]

3. 11.1 Kapitola 47

Kapitola 47 popisuje setkání Jóséfových bratrů a otce s faraónem, hladomor vedoucí k zotročení egyptského lidu a Ja[ca]qóvovo umírání.

[9] Ja[ca]qóv řekl faraónovi: „Let mého přebývání je sto třicet. Nemnohé a špatné byly roky mého života a nedosáhly let života mých otců co do počtu dní jejich přebývání.“

České překlady převádějí tento slovní obrat jako „dny mého putování“. Vzhledem k následně uvedenému počtu let evokuje toto vyjádření „pozemskou pouť“, život. Téže slovo (*m[e]gúrim*) překládá BK v kap. 37, 1 stejně jako zde, čímž vyvolává dojem nomádského způsobu života Ja[ca]qóva a jeho rodiny. Sicher, SZ a BEP se v kap. 37, 1 liší od pojetí, které uvádějí zde, zato se shodují s rabínským názorem, když překládají: *I usadil se Jákob v zemi, v níž jeho otec pobýval jako host* (BEP). Raši verš vysvětluje takto: *Dny, kdy jsem byl cizincem. Po všechny dny jsem byl cizincem v Zemi a /tyto dny/ nebyly obdařené dobrem*. K

[114] Ben Atar, str. 171
[115] Ben Atar, str. 173
[116] Ramban, komentář k 46, 26

verši 1 kapitoly 37 se nevyjadřuje. Sforno na tomto místě rozvíjí myšlenky o pojmech *žít* a *přebývat*. Léta, která člověk prožije v úzkosti, nepokládá Sforno za „život“ [117], proto říká, že Ja[ca]qóv zde poukazuje na své trápení a starost, která vyplnila většinu let jeho existence. Avravanel faraónovu otázku na věk chápe jako podiv nad Ja[ca]qóvovou sešlostí. Ja[ca]qóv pak podává vysvětlení, že bělost jeho vlasů a celková zchátralost je daná úzkostmi a strastmi, které prožil, když žil nomádským způsobem života v Zemi jako host. [118] Avravanelovo pojetí je tedy blízké BK.

[21] A lid přemístil do měst z jednoho konce Egypta na jeho druhý konec.

BK a Sicher tento verš překládají: *Lid pak převedl do měst, od jednoho pomezí Egyptského až do druhého* (BK). SZ a BEP uvádí: *A lid od jednoho konce egyptského pomezí až ke druhému uvedl pod* správu *měst* (BEP). BK a Sicher vyjadřují myšlenku, že lidé byli nastěhováni do měst a že se tak dělo po celém Egyptě. SZ a BEP svým pojetím nepřemisťují lid do měst, ale vytvářejí dojem vzniku správních okrsků. Raši ve svém komentáři předesílá myšlenku, že Jóséf stěhoval lidi z jednoho města do druhého a že tomu tak bylo po celém Egyptě. Nikdo pak nebyl na svém místě, a tudíž ani přišedší bratři nemohl nikdo nazývat přistěhovalci. Podobný názor jako Raši sdílí i Avravanel.[119] Rašbam uvádí, že Jóséf učinil to, co za zamýšlel udělat Sanḥériv s Judskými (Iz 36, 17) a to proto, aby nikdo nevymáhal zpět majetek, který prve prodal. Ibn Ezra se domnívá, že každého přestěhoval, cituje také názor učenců, že Jóséf vystěhoval lidi z hlavního města do menších měst za účelem obdělávání půdy. Sforno zde spatřuje akt přebírání moci v souladu s vůlí obyvatel: *Přemístil je s sebou,*

[117] Ben Atar , str. 180, se zabývá myšlenkou spokojeného života v souvislosti s Ja[ca]qóvovou smrtí. Hovoří o tom, že Ja[ca]qóv prožil čtyřicet jedna spokojených let. Dvacet let prožil u Lávána s tím, že sedm let sloužil za Ráḥél, to znamená třináct šťastných let a dále vypočítává: *Jóséfovi bylo šest let, neboť když se narodil, začal Ja[ca]qóv pracovat s Lávánovým stádem, neboť je psáno (31, 41): A šest let ve tvém stádě... A když ho prodali bylo mu 17. Odečti od nich 6, zbude 11 plus 13 je 24 plus 17 v Egyptě je 41*.
[118] Avravanel, str. 422n
[119] Avravanel, str. 423

neboť mu řekli: „Jdi, vzchop se a kupuj.“ I převzal moc nad nimi a nad půdou za jejich přítomnosti a se souhlasem místních obyvatel. Ben Atarova myšlenka se blíží Sfornově, píše: *To, co učinil, že přesunul lid do měst atd., znamená jejich koupi, proto řekl: „Dnes jsem vás koupil“. To jest, že je tímto tehdy přesunul do měst.*[120]

Rabínská tradice v tomto verši spatřuje: 1) cílené vykořenění obyvatelstva, 2) sdělení, že obyvatelé hlavního města byli přestěhováni do menších měst za účelem obdělávání půdy, 3) koupi a přebrání moci nad lidmi a půdou.

Sledujíc prostý význam verše, přikláním se k názoru velkého stěhování obyvatelstva, které mělo za cíl obyvatele vykořenit a zároveň zajistit obdělávání půdy, z jejíž výnosů připadla pětina faraónovi.

[31] Řekl: „Přísahej mi!“ Přísahal a Jiśrá’él se poklonil nad hlavy lůžka.

Předložka *ᶜal* (na, nad), jíž je zde použito, činí nemalé potíže. České překlady uvádějí, že se Jiśrá’él poklonil k hlavám lůžka. Otázka zní, co to znamená. SZ ve svém komentáři, na základě zde užitého termínu *š-ch-h* (kořit se), uvádí, že jde o *důkaz vděčnosti a odevzdání do Boží vůle.*[121] Rabínská tradice chápe verš i jinak. Raši uvádí dva názory: 1) že se obrátil na stranu šechiny, z čehož učenci vyvodili, že šechina se nalézá nad hlavou nemocného (tento názor odpovídá chápání, jak je předesílá SZ, 2), že se poklonil k hlavám lůžka proto, že jeho potomstvo bylo dokonalé. Rašbam se však domnívá, že se Jiśrá’él poklonil Jóséfovi z místa na svém loži. Rašbamovo pojetí tím vysvětluje Rašiho komentář k *Jiśrá’él se poklonil,* v němž Raši praví: *Lev se pokloní lišce v její době.*[122] Ibn Ezra se vyjadřuje k Jiśrá’élově

[120] Ben Atar, str. 177
[121] SZ, str. 266
[122] Rosenberg 605a: *Sifte chachamim citují Kicur Mizrachi: Nalezl jsem v knize, že je měsíc v roce, kdy je liška králem zvířat. Toto je význam slov „liška ve své době“. Dokonce i lišce, nejnižší ze všech zvířat, se každý pokloní, když ji potřebuje. Proto se Jaᶜᵃqóv poklonil svému synu Jóséfovi, protože ho potřeboval a ne proto, že*

pokloně jako k aktu vzdávání pocty království a velebení Božího jména, tedy je blízký pojetí SZ.

3.11.2 Dodatek k interpretaci kapitoly 47

Rodina před faraónem

Ve verši 2 kapitoly 47 se o Jóséfovi praví: *Ze svých bratrů vybral pět mužů a postavil je před faraóna.* Raši shrnuje tradice, o které bratry šlo: *Z těch fyzicky nejslabších, kteří nevypadají udatně, poněvadž kdyby mu připadali udatní, udělal by z nich /faraón/ své bojovníky. Jsou to: R^{e}'úvén, Šim^{c}ón, Léwí, Jiśśáchár a Binjámin. Ti, jejichž jména Móšæ neudal dvakrát, když jim žehnal. Ale jména udatných zmínil dvakrát.*[...] *Tak je to podle Berešit raba, která je Agadou Erec Jiśrá'él, ale v naší babylonské gemaře*[123] *jsme nalezli, že to, že Móšæ udal jejich jména dvakrát, /znamená/, že jsou slabí, a ty přivedl před faraóna. J^{e}húdovo jméno, které bylo zmíněno dvakrát, není udáno dvakrát kvůli slabosti, avšak důvod pro tu věc je uveden v Baba qamě (92a). V Barajtě Sirfé jsme se učili, ve W^{e}-zót ha-b^{e}rachá, totéž, co v naší gemaře.*

Ben Atar si v komentáři ke kapitole 47 všímá střídání pojmenování otce rodu (verše 7, 8 a 28 hovoří o Ja^{ca}qóvovi, zatímco verše 29 a 31 o Jiśrá'élovi) a zabývá se hlubším významem tohoto dvojího užití. V odlišném označení téhož spatřuje různou duchovní úroveň, v níž se Ja^{ca}qóv potažmo jeho potomci nalézají. Hovoří-li Písmo o Ja^{ca}qóvu, znamená to, že tento prožívá zármutek nebo duševní tíseň, případně je ve verši obsaženo nějaké negativum (vědomí počínajícího se exilu), zatímco je-li nazván Jiśrá'él stojí na vysoké duchovní úrovni a žije v souladu s Boží vůlí. Obdobně je to s jeho potomky. Jsou-li zváni synové Ja^{ca}qóvovi nekonají zcela v souladu s Boží vůlí, konají-li tak, označuje je Písmo jako syny Jiśrá'éle.[124]

---

byl králem a vyžadoval úctu. Z toho důvodu se mohl ihned Jóséfovi poklonit a nemusel čekat na závěr vlastní žádosti a Jóséfovu následnou přísahu.

[123] Babylonský talmud, podle nějž by před faraónem stáli: Gád, Nafálí, Dán, Z^{e}vúlún a Ášér.

[124] Ben Atar, str. 178n

Tento způsob rabínského výkladu představuje pěkný příklad metody *remez* (filosofický komentář) potažmo *sod* (mystický komentář) zvýrazňující plasticitu biblického chápání.

3. 12 Kapitola 48

V této kapitole umírající Ja[ca]qóv povolá svého syna Jóséfa a jeho syny, aby jim požehnal.

[2] Promluvil k Ja[ca]qóvovi, řekl: „Hle, přišel k tobě tvůj syn Jóséf.“ Jiśrá’él se vzchopil a posadil se na lůžku.

Tento verš (jak uvádí i Raši) opomíjí uvést, kdo k Ja[ca]qóvovi promlouval. BK a Sicher nastalou situaci řeší pasivním „oznámeno jest“ (BK), SZ a BEP neosobním „oznámili“. Podobně by k problému přistoupil i Avravanel. Na rozdíl od něj by Raši, Rašbam a ibn Ezra do verše doplnili slovo „posel“, tedy: „Promluvil posel k Ja[ca]qóvovi, řekl atd.“

Ovšem je tu i možnost, že sám Jóséf se naklonil k otci a oznámil mu, že za ním přišel.

[9] Jóséf řekl svému otci: „To jsou moji synové, které mi tu dal Bůh.“ Řekl: „Přiveď je ke mně. Požehnám jim.

České překlady se shodují v překladu *které mi zde dal*. Rašbam a Sforno s tímto pojetím souhlasí, avšak Raši hebrejské *bá-zæ* interpretuje ve smyslu *tímto* a následně vysvětluje, že v té chvíli Jóséf ukazoval otci svatební smlouvu a žádal tak o milosrdenství. Ramban soudí, že výraz *bá-zæ* znamená v tomto případě cosi jako *jak jsi prve řekl*. Podle Avravanela se také nevztahuje *bá-zæ* na místo, neboť kde se Josévovi synové narodili, je

známá skutečnost, ale na naplnění slibu, který dala Prozřetelnost Ja[ca]qóvovi v Lúz.[125] Ben Atar se také přiklání k midraši: *Bá-zæ, podle prostého významu: I ve dnech jeho vyhnanství v cizí zemi, byl k němu Bůh milosrdný. K tomu směřuje i výroky učenců (Sota 36): Neboť v budoucnu měl Jóséf zplodit dvanáct kmenů, a skrze čin Potífarovy ženy se prodralo z pod nehtů jeho rukou deset kapek a nezbylo jich víc než dvě, a na to naráží, když řekl „ba-ze" (tímto), což v je gematrii dvanáct[126]. Místo dvanácti mu dal Bůh dva.*[127]

Rabínský komentář tedy nabízí tato vysvětlení výrazu *bá- zæ*: 1) tady, míněn je Egypt, 2) tímto, což znamená svatební smlouva, 3) jak jsi prve řekl, 4) takto byl naplněný slib, který ti byl dán v Lúz, 5) takové milosrdenství mi prokázal Bůh, 6) kvůli tomu, co se stalo s Pótífarovou ženou mám jen dva a ne dvanáct synů (ben Atar sdílející názor traktátu Sota 36).

Bá- zæ uvádí Even Šošanův slovník ve třech významech. 1) na tomto místě, 2) v této věci/tímto, 3) při této příležitosti. Kloním se k prvnímu z významů, a proto překládám *které mi tu dal Bůh*.

[12] Pak je Jóséf vzal z jeho kolenou a poklonil se až k zemi.

BK a Sicher překládají: *Tedy vzav je Jozef z klína jeho, sklonil se tváří až k zemi* (BK). SZ a BEP uvádějí: *Poté je Josef odvedl od jeho kolenou a sklonil se tváří až k zemi*. BK a Sicher vyvolávají obraz děda s vnuky na klíně, čímž se jejich pojetí liší od SZ a BEP, které nechávají celý obraz vestoje. Raši by se patrně přiklonil k pojetí BK či Sicherově. Stejně

[125] Avravanel, str. 427
[126] *Bá-zæ* má číselnou hodnotu 14, ben Atar zřejmě neuvažuje o předložce *b-* a počítá pouze zájmeno ukazovací *zæ*, jehož číselná hodnota je 12.
[127] Ben atar, str. 186n

tomu rozumí i Sforno a Avravanel.[128] Ibn Ezra říká, že slova *z kolenou* znamenají, že seděl na loži. Nikterak se nevyjadřuje k tomu, zda scéna probíhá ve stoje či s vnuky na dědově klíně.

[22] Tobě jsem dal navíc jeden díl oproti tvým bratrům, který jsem vzal mečem a lukem [Æ]móríjci."

Překlady se na meči a luku shodují. Raši krom této interpretace uvádí ještě jednu, která by zněla: *Který jsem vzal moudrostí a modlitbou /[C]éšáwovi/, který klamal otce řečí svých úst*. Sforno říká, že meč a luk jsou moudrost a rozum spravedlivých a [Æ]móríjcem není míněn zástupce národa, ale člověk zlý a užvaněný. Za takového člověka považuje [C]éšáwa, který prodal své prvorozenectví. Rašbam a ibn Ezra by verš interpretovali více doslovně, asi takto: *Který jsem vzal mečem a lukem [æ]mórijským králům*, odkazují přitom na Joz 24, 12 a Joz 7, 7. Avravanel odmítá, že by Ja[ca]qóv něco získával skutečnými zbraněmi. Za meč a luk považuje finance, za něž koupil od Š[e]chæma pozemek.

Otázkou také je, co nebo kdo je míněn [Æ]móríjcem. České překlady jsou pochopitelně střídmější než rabínský komentář. BK (obdobně Sicher) se drží hebrejského originálu a překládá *z ruky Amorejského*, BEP (obdobně SZ) vztahuje [Æ]móríjce na celý národ a překládá volněji: *Z rukou Emorejců*. Rabínská tradice naproti tomu za [Æ]móríjce považuje: 1) člověka zlého a užvaněného - (jako) [C]éšáw, 2) [æ]mórijské krále, 3) Š[e]chæma. A od tohoto [Æ]móríjce získal Ja[ca]qóv půdu 1) lukem a mečem, 2) moudrostí a modlitbou či rozumem, 3) za peníze.

[128]Avravanel, str. 427

3. 12. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 48

Požehnání Jóséfa a jeho synů

Velmi zajímavé je otcovské požehnání obsažené ve verších 15 a 16[129], které Ja[ca]qóv dává Jóséfovi ohledně jeho synů.

> [15] Požehnal Jóséfovi, řekl: „Bůh, před nímž chodili moji otcové Avráhám a Jiṣḥáq, Bůh, pečující a chránící mne od počátku dodnes;
> [16] Anděl, vysvobozující mne ze všeho zlého, nechť požehná těmto chlapcům a je v nich neseno mé jméno a jméno mých otců Avráháma a Jiṣḥáqa a kéž se hojně rozmnoží na zemi.“

Je řečeno, že Ja[ca]qóv požehnal Jóséfovi. Zajímavé je, že požehnání, které následuje po tomto oznámení, se vztahuje na Jóséfovy syny a nikoliv na Jóséfa. Rašbam k tomu říká: *Požehnání synů je požehnání otce*. Sforno se domnívá, že toto požehnání v textu chybí a ve výrazu *řekl* je obsaženo: *Poté, co požehnal Jóséfovi, řekl* atd. Ramban rozvíjí myšlenku, že mu požehnal ve své lásce a stejně tak požehnal jeho synům. Na tuto myšlenku reaguje ben Atar: *Neviděli jsme tu zatím požehnání Jóséfa. Ramban vykládá, že požehnání synů je požehnání Jóséfa atd. Nenechává to mysl klidnou, neboť proč nepožehnal přímo Jóséfovi slovy, která by se dotýkala jeho? Domnívám se, že výrazem „požehnal“ Písmo poznamenává, že žehnal Jóséfovi, že bude stále požehnaný. Ještě to vysvětlují slova (Ber. raba 80, 39), že*

[129] V českých překladech se pojetí požehnání liší v syntaxi a dodávání různých vysvětlujících výrazů, které v textu nejsou. Sicher převádí slovo *anděl* ve v. 16 synonymním výrazem *posel boží* a *b[e]-qæræv há-áræṣ* překládá doslovně (obdobně i BK, SZ a BEP) jako *ve středu země* (zde: *na zemi*). BEP a SZ (- s nepatrnými odchylkami ve slovosledu a záměnou *anděla* za *krále*) verše 15 a 16 převádějí takto: *[15] Požehnal Josefovi takto: „Bůh před nímž ustavičně chodívali moji otcové Abraham a Izák, Bůh, Pastýř, který mě* vodí *od počátku až dodnes, [16] Anděl, Vykupitel, jenž před vším zlým mě* chránil, *ať požehná těm chlapcům. Ať se v nich hlásá mé jméno a jméno mých otců Abrahama a Izáka; a ať se nesmírně rozmnoží uprostřed země“* (BEP). Tyto překlady pojímají participia aktivní *há-ró[c]æ* a *ha-gó'él* jako substantiva *Pastýř* a *Vykupitel*. Ačkoliv je toto zcela legitimní způsob překladu, způsobuje potíž se zbylou částí verše, v níž pak chybí přísudek. SZ a BEP proto musí doplnit *vodí* a *chrání*, slova, která v textu nejsou a být nemusejí. Stejně tak BK do v. 16 přidává vcelku zbytečně slovo *hmyz*: *A ať se jako hmyz rozmnoží u prostřed země*, snad aby zdůraznila množství (obdobně uvažoval Raši, jehož názor převzal i Avravanel (str. 428) a ben Atar (str. 187), když ze zde použitého slovesa *jidgú* odvozuje, že se budou množit jako ryby /dagim/).

klíč požehnání měl v ruce Avráhám a předal jej Jiṣḥáqovi a Jiṣḥáq ho předal Ja^{ca}qóvovi (tamtéž 80, 61), a Ja^{ca}qóv ho předal Jóséfovi. A to je oznámeno, když je řečeno Požehnal atd. To znamená, předal do jeho rukou klíč požehnání.[130]

Část požehnání, v níž je vzýván Bůh a Anděl, nejlépe a nejobšírněji postihuje Ramban*: „Bůh, před nímž chodili moji otcové Avráhám a Jiṣḥáq.“ Prorok vzývá Boha svých otců, jenž ve Veliký a Mocný, a učinil s nimi divy a zázraky, vzýval Boha-Pravdy, který o něj odjakživa pečoval a chránil jej. Je možné, že „pečující a chránící mne“ je z kategorie: „Svého přítele a přítele svého otce neopouštěj“ (Př 27, 10), neboť to v sobě obsahuje mír a přátelství*[131]*a „Anděl, vysvobozující mne,“ je ten, kdo mu odpovídá v době nouze, je to ten, kdo mu řekl: „Já jsem Bůh z Bét-elu“ (výše 31, 13), a o němž je řečeno (Ex 23, 21): „Poněvadž v něm je mé jméno.“*

Pozoruhodný je i obrat *a je v nich neseno mé jméno a jméno mých otců*. Rašbam tomu rozumí jako požehnání plodnosti: *Nechť žije jejich sémě a sémě jejich sémě.*[132] Ibn Ezra míní, že v obratu nést jméno je obsaženo: *Vždyť se celý Jiśrá’él bude nazývat Æfrajim. I Jóséf*. Proti tomuto názoru se staví Ramban, píše: *Rabi Avraham řekl, že se Jiśrá’él nazýval jménem Æfrajima. Stejně tak se Avráhámovo sémě nazývá Jiṣḥáqem a Ja^{ca}qóvem. Není to správný názor, neboť Písmo řeklo „v nich“, a hle, nenazývali se jménem M^{e}naššæho možná také proto, že si říkali „Jóséfův dům“. A je správně, že povstane jejich potomstvo a jméno Avráháma, Jiṣḥáqa a Ja^{ca}qóva bude mezi ním vzpomínáno navěky*. Sforno rozvádí myšlenku významu jmen, k nimž se požehnání vztahuje: *Ne jméno Tæraḥa a Náḥóra, neboť na spravedlivé se nesvolává jméno hříšných otců, takže naopak o tom řekli naši učitelé blahé paměti (Sanhedrin,52b): „Připojuje se k hříšníku, ačkoliv je syn spravedlivého,“ syn hříšného je hříšný, když se nehlásí ke svému spravedlivému předku, ale hlásí se k odkazu některého ze*

[130] Ben Atar, str. 187
[131] Ramban naráží na podobnost slov רועה (pastýř) a רע (přítel).
[132] Plodnost podle komentátorů (Raši, Avravanel, ben Atar) podtrhuje výraz *jidgú* (hojně se rozmnoží), připomínající ryby (*dagim*), které jsou pro své množství chráněny před Okem Zlého.

svých hříšných předků, a proto se za ně modlil, aby byli připraveni a ochotni sloužit Bohu. Požehná /jim/ tak, aby se mohli ztotožnit /s odkazem/ Avraháma a Jiṣḥáqa jak srdcem, tak bázní ke Tvému jménu. Ben Atar v tomto vyjádření spatřuje přání, aby vnuci dosáhli duchovní úrovně tří praotců.[133] Jasné a logické vysvětlení podává Avravanel: *„Jméno mých otců" znamená, že se synové Ja^{ca}qóva a oba dva /synové Jóséfa/ budou nazývat jako Æfrajim nebo M^{e}naššæ syn Ja^{ca}qóva syna Jisháqa syna Avráháma, stejně jako praotci kmenů, tzn. „Jako R^{e}'úvén a Šim^{c}ón mi budou."*[134]

3.13. 1 Kapitola 49

Kapitola 49 obsahuje Ja^{ca}qóvovo loučení se syny, v němž každému z nich řekne, jak si v budoucnu povede, a oznámení Ja^{ca}qóvovy smrti.

5	Šim^{c}ón a Léwí jsou bratři, nástrojem násilí jsou jejich zbraně.

BK na tomto místě uvádí: *Nástrojové násilí jsou v jejich příbytcích*, zatímco Sicher, SZ a BEP se domnívají, že jejich zbraně jsou nástrojem násilí. S tímto pojetím souzní i Raši[135] a Sfornův názor, zatímco Rašbam by verš převedl ve smyslu: Nástrojem pro násilí je jejich příbuzná. Následně vysvětluje, že jde o Dínu. Rašbam totiž slovo *m^{e}chérá* (zbraň) od kořene /כור/ čte jako *příbuzná* od kořene /נכר/. Opomíjí však, že slovo je vokalizováno jako plurál s defektivním psaním (*m^{e}chérót*). Ibn Ezra nabízí několik vysvětlení, přiklání se k názoru, že se celý verš vztahuje k š^{e}chæmskému činu, a problematický výraz *jejich zbraně* interpretuje jako *jejich původ*, verš by chápal patrně ve smyslu: Šim^{c}ón a Léwí jsou bratři, kteří spolu byli zajedno i při vraždění Š^{e}chæmských. Ramban se domnívá, že tento verš

[133] Ben Atar, str. 187
[134] Avravanel, str. 428
[135] Raši cituje také názor vycházející z targumu Onqelos, který výraz *m^{e}chérót* pojímá jako *rodiště*, tedy zemi, v níž přebývali a dopouštěli se násilí.

znamená: *Budou žít a živit se zbraněmi*. A spatřuje v tom důvod jejich pozdějšího rozdělení v Ja[ca]qóvu. Avravanel soudí, že *m[e]chérót* je vhodné chápat jako něco obchodního či myšlenkového. Říká, že všechny jejich obchody, nákupy a prodeje, jsou činěny se záměrem činit násilí a zlodějnu, a takto jsou jejich myšlenky nástrojem násilí.[136] Ben Atar vykládá verš mysticky. Hovoří o živlové podstatě síly těchto dvou synů, kteří jsou shodného temperamentu a svorné mysli, dále vykládá: *Proklel jejich hněv a zuřivost, neboť jsou těžké. A věděl, že hněv a zuřivost vyrůstá z ohnivého základu, když se tento zmnožuje. A řekl, že kvůli tomu, že zesílila horkost, jsou nástroje násilí jejich zbraně a přirovnal jejich činy k nástrojům násilí, řka, že nezískali své nástroje z podstaty duše narozeného[137], leč nástroje násilí jsou věci, které jsou jim známé. A výklad „jejich zbraně" (מכרתיהם) znamená „ poznání" (הכרה), které nepochází od jejich otce, ale ze zesílení ohnivého prvku, avšak oni prostřednictvím této věci, učinili nesprávné skutky jako je to, co učinili Jóséfovi.*[138]

Shrňme, že se verš podle rabínské tradice může vztahovat k následujícímu: 1) obecně svými zbraněmi činili násilí, tento výklad nejlépe odpovídá prostému významu textu, 2) ve své zemi se dopouštěli násilí (Onqelos), 3) jejich sestra se stala důvodem pro násilí, 4) tito bratři jsou spolu zajedno stran vraždění Š[e]chæmských, 5) tito dva se budou živit válečnictvím, 6) jejich myšlenky směřují k podvodnému jednání v obchodě, 7) nejednají správně za základě zesílení ohnivého prvku jejich duše.

6	Do jejich tajemství nevstupuj, duše má, s jejich obcí se nespolčuj, má cti, protože ve svém hněvu zabili muže, svévolně ochromili býka.

[136] Avravanel, str. 432
[137] Ben Atar (str. 190n) svůj výklad Ja[ca]qóvových výroků staví na teorii tří složek člověka, kterými jsou svatost čili touha po věčném štěstí, moudrosti a podob., všednost, v níž se demonstrují běžné potřeby člověka jako potrava, oděv a příbytek, a zlo, které představuje inklinaci ke všemu, co Bůh nenávidí a je nečisté. Inklinaci zrozence k některé ze složek pak ovlivňují myšlenky rodičů ve chvíli početí.
[138] Ben Atar, str. 193

BK překládá slovo *sód* (tajemství) jako *tajná rada* (Sicher pouze *rada*), SZ a BEP jako *kruh*, proti tomuto překladu by Rašbam ani ibn Ezra patrně nic nenamítali.

Raši naproti tomu verši rozumí ve smyslu profecie: *Nechť není vzpomenuto mé jméno, až se dopustí Zimrí svého činu* (Nu 25). Ani Avravanel nepopírá profetický charakter verše a vztahuje jej na Kóraḥovu vzpouru (Nu 16). Tyto výklady vycházejí ze starší tradice, jak uvádí ben Atar: *Učenci blahé paměti řekli (Sanhedrin 109): „Do jejich tajemství" to je čin Zimrího, „s jejich obcí" to je Kóraḥův čin, „protože ve svém hněvu" atd. to je Ḥ[a]mór a Š[e]chæmští, a „svévolně" atd. to je Jóséf atd. (targum Jerušalmi). Toto je způsob draše, neboť pšat je obtížný.*[139]

Ben Atar se domnívá, že celý verš se vztahuje toliko k Jóséfovi: *do jejich tajemství* znamená moment, od nějž začali tito bratři Jóséfa nenávidět, a ta věc byla u nich v tajnosti, toto tajemství bylo odhaleno, proto je řečeno *nevstupuj, duše, má,* což znamená: *Nesouhlasila duše, když jsem je plodil, že bude s nimi zajedno. A záměr toho je /sdělit/, že z jeho síly nepochází ono zlo. S jejich obcí* se vztahuje k době, kdy se spolčili, aby ho zabili (37, 20). *Ve svém hněvu zabili muže* sice neznamená, že ho doopravdy zabili, ale že souhlasili, že ho zabijí a vhodili ho do cisterny, která byla plná hadů a štírů. *Svévolně/o své vůli* atd. znamená, že ve chvíli, kdy ustal jejich hněv, poté co jej vhodili do cisterny a posadili se, aby pojedli chléb, přiklonili se k J[e]húdově návrhu a tím učinili zlo. *Ochromili býka* čili přeťali mu šlachu, i toto se vztahuje k Jóséfovi, ben Atar na vysvětlenou dodává: *Jak řekli blazí paměti (Sota 56), že prostřednictvím sestupu do Egypta a neblahé záležitosti s Pótífarovou ženou, bylo odňato Jóséfovi deset kmenů, neboť měl zplodit dvanáct, leč zůstaly mu dva.*[140]

Velmi zvláštní názor uvádí ibn Ezra, cituje rabi Aharona: *Nechci být mimo jejich radu*, toto pojetí však sám nesdílí a přiklání se k chápání shora uvedenému. Ramban stejně jako Avravanel spatřuje v tomto požehnání distancování se od š[e]chæmského činu, tedy

[139] Ben Atar, str. 193
[140] Ben Atar, str. 194

přiklánějí se k tradičnímu chápání verše, jak je shrnuje ben Atar (viz výše). Avravanel dále poukazuje na nedůvěryhodnost a podlost těchto dvou bratrů a jejich nevhodnost pro královský úřad.[141]

Překvapivý překlad přináší BK, když píše ve druhé části verše: *Svévolně vyvrátili zed,* (neboť čte *šúr* /zeď/ nikoliv *šór* /býk/[142]), zatímco Sicher čte: *V svévoli ochromili býka*, a SZ a BEP uvádějí: *Ve svém rozvášnění ochromili býky* (BEP). BK nabízí čtenáři odkaz na události kap. 34, 25. SZ a BEP svůj překlad k jinému místu Tanachu nevztahují a substantivum v singuláru *šór* (býk) chápou jako kolektivum (viz též např. 48, 22).

Raši a ben Atar se domnívají, že je zde řeč o Jóséfovi, který je v Dt 33, 17 přirovnáván k býku. Ramban verš chápe jako popis jejich zuřivosti při zabíjení, nejprve pobili muže a pak ochromili dobytek. Ibn Ezra a Avravanel[143] čtou poslední slovo stejně jako BK, tedy *zeď*, a opět verš vztahují k Š^{e}chæmu. Tuto část verše by patrně převedli jako: Ve svém hněvu pobili Š^{e}chæmské a svévolně vyvrátili hradby jejich města.

Rabínská tradice tedy první polovinu verš vztahuje 1) k budoucnosti kmenů Šim^{c}ón a Léwí a jejich hanebnému jednání, 2) výhradně k Jóséfovi. A druhou část verše pak spojuje s 1) Jóséfem, 2) zuřivostí při zabíjení, 3) vyvražděním Š^{e}chæmských, zmrzačení jejich stád a pobořením města.

9	<u>Lvíče je J^{e}húdá, z kořistění, můj synu, ses vrátil</u>,
	spočinul, nasycen odpočíval jako lev a jako lvice**,** <u>/ni/kdo ho *nepřinutí* vstát</u>.

BK chápe verš obdobně jako Rašbam. Uvádí: *Lvíče Juda, z loupeže, synu můj vrátil jsi se; schýliv se, ležel jako lev a jako lvice; kdo zbudí ho?* Sicher se ve svém překladu obrací na J^{e}húdu, píše: *Lvíče, Judo, z lupu, můj synu, jsi vystoupil, choulí se, lehá si jako lev, kdo by ho*

[141] Avravanel, str. 432
[142] Na tuto skutečnost upozorňuje SZ, pozn. c, str. 273.
[143] Avravanel, str. 432

vydrážděl, aby vstal. BEP (obdobně SZ) překládá: *Mládě lví je Juda. S úlovkem, můj synu, vystoupil jsi vzhůru. Stočil se a odpočíval jako lev, jak lvice. Kdo ho donutí, aby povstal?* Dva naposledy zmíněné překlady zachovávají základní význam slovesa *ʿálá* (jakož i Sicher), avšak nerespektují význam předložky *min* (z, od), již překládají jako *s*.

Raši chápe verš jako: Z kořisti ses stáhl. Následně vysvětluje, že kořistí je míněn jednak Jóséf v době, kdy se jej bratři chystají zabít, a oním stáhnutím se myslí Jehúdova námitka: *Co získáme* atd.*?* (Gn 37, 26), a jednak Támár (Gn 38, 26). Taktéž Sforno uvádí, že se celý verš vztahuje k Jehúdovovu chování vůči Jóséfovi a dále verš interpretuje ve smyslu Jehúdova budoucího království. Avravanel spojuje interpretaci Rašiho a Sforna. Hovoří o důvodech, pro které je Jehúdá vybrán, aby jednou vládl: je silný a odvážný jako lev, budí respekt ostatních a vzdal se kořistění.[144] Ben Atar navazuje na myšlenku vztáhnout verš k Jóséfovi a Támár. Vysvětluje, že oním „vrácením se" je míněno stáhnutí se čili distancování se od zla, což mělo za následek, že z Prvního Adama se oddělily dvě vzácné duše, které díky Támářinu činu získal právě Jehúdá a jejichž království je věčné.[145]

Rašbamovo a ibn Ezrovo chápání odpovídá překladu uvedenému shora v rámečku, vztahovat verš k Jóséfovi, potažmo k Támár či oběma oba více či méně odmítají. Rašbam verš pojímá ve smyslu Jehúdá jako velký a obávaný bojovník, vztahovat verš k Jóséfovi pokládá za nepochopení prostého významu verše. Ibn Ezra není tak vyhraněný. Uvažuje o tom, jak by verš měl vypadat, aby se k Jóséfovi vztahoval.[146] Přirovnání ke lvu vnímá jako popis Jehúdova chování: Je jako nasycený lev, který si sedne, a i kdyby okolo něj šlo jakékoliv zvíře, nebude je pronásledovat. Toto chápání odpovídá překladu uvedeném v rámečku.

[144] Avravanel, str. 433
[145] Ben Atar, str. 196
[146] Ibn Ezra, komentář k 49, 9: *Pokud bychom to vztáhli na Jóséfovu věc, bylo by vhodné, aby bylo místo „vrátil ses/vystoupil jsi" /עלית/, „nechal jsi vystoupit" /העלית/, protože „vrátil ses" je sloveso nepřechodné.*

10	Nebude vzato od J[e]húdy žezlo a berla z mezi jeho nohou**,** než přijde Šílo, k němuž se shromáždí národy.

BK tento obtížný verš chápe takto: *Nebude odjata berla od Judy, ani vydavatel zákona od noh jeho; dokudž nepřijde Silo; a k němu se shromáždí národové*. Sicher stojí mezi pojetím BK, SZ a BEP, uvádí: *Nevzdálí se žezlo od Judy a berla vlády od jeho nohou, až přijde Šílo a jemu budou poslušni národové.* V poznámce uvádí druhý možný překlad: *Až přijde on, jemuž přísluší, a jehož budou poslušni národové*. SZ a BEP svorně (s odchylkami ve slovosledu a se záměnou slova *národů* /SZ/ za *lidská pokolení* /BEP/) převádějí verš takto: *Juda nikdy nebude zbaven žezla ani palcátu, jenž u nohou mu leží, dokud nepřijde ten, který z něho vzejde; toho budou poslouchat lidská* pokolení. Tento verš v českých překladech vyznívá jako příslib trvalé vlády až do mesiášské doby.

Podívejme se na rozmanitost chápání rabínské tradice. Raši říká, že pod slovem *žezlo* se skrývá Dáwid a všichni vládci, včetně exilarchů, kteří přišli po něm. *Berlou* máme rozumět žáky (knížata Země Izrael) a Šílem mesiášského krále. Raši by verš patrně interpretoval takto: Z J[e]húdy vždy budou vládcové a knížata Země Izrael až do příchodu Mesiáše, k němuž se shromáždí národy. Toto pojetí je proto blízké českým překladům (Sicher, SZ, BEP), které *Šílo* nechápou jako toponymum, ale jako vztažnou částici *še* a dativ *ló*, volně přeloženo *který z něho vzejde* či *jehož je*. Rašbam poselství verše vyjádřil: *Nebude vzato od J[e]húdy žezlo. Království, které mu bylo dáno, aby se mu klanělo všech dvanáct bratrů. Neoddělí se od něj veškerá ta velikost a nebude vymazána a /tak i/ moc od jeho potomků, než přijde Šíló. To znamená, dokud nepřijde judský král, to je R[e]ḥav[c]ám syn Š[e]lómův, který přišel obnovit království do Šíla, které je nedaleko Š[e]chœmu, ale tehdy se od něj oddělilo deset kmenů a ty za krále prohlásily Jorov[c]áma, a tak zůstal R[e]ḥav[c]ámovi synu Š[e]lómovu jen /kmen/ J[e]húdá a Binjámin*. Ibn Ezra verš chápe takto: Nebude vzato od J[e]húdy žezlo a písař sedící mezi jeho

nohama, dokud nepřijde Dáwid (tehdy nastane konec šílóšské svatyně), který se svým synem bude vládnout národům. J^{e}húdovi však nikdy nebude chybět chléb. Šílo plní přitom dvojí významovou funkci: 1) jeho syn, 2) město. *Než přijde Šílo* neznamená, že mu bude odňato žezlo při příchodu do Šíla, ale odkazuje to na skutečnost, že bude mít pole a mnohé vinice a nebude mu chybět jistý chléb.[147] Ramban by verš převedl ve smyslu: Nebude trvale vládnout jiný z tvých bratří, ani z nich nevzejdou zákonodárci, to k Š^{e}lómovi se shromáždí národy a budou ho poslušni, výslovně odmítá ibn Ezrův názor vztahovat verš k Dáwidovi. Sforno souhlasí s se všemi ostatními interpretátory v tom, že J^{e}húdovo kralování bude stálé a žádný z bratrských kmenů jej nenahradí. *Berlu* pojímá jako soudní písaře, kteří podle svého zvyku sedávali mezi nohama soudce, a Šílem rozumí mesiášskou dobu (tak i ben Atar[148]), v níž se potvrdí slova o kmeni J^{e}húdá.

Žezlem lze tedy rozumět: 1) Dáwid, vládci včetně exilarchů, 2) obecně vláda. Pod *berlou* se mohou skrývat: 1) knížata, 2) písař nebo soudní písaři, 3) zákonodárce; a Šílem pak může být: 1) mesiáš či mesiášská doba, 2) R^{e}ḥav^{c}ám, 3) Dáwid, Š^{e}lómó, 5) město Šíló jako synonymum pro hojnost úrody.

11	Přivazuje k révoví mladého osla a k dobré révě oslátko. Vypere ve víně svůj oděv a v krvi hroznů svůj šat.

České překlady a Raši se shodují ve výrazu *vypere*. Raši se domnívá, že jeho šat bude purpurové barvy jako víno. Rašbam si naopak myslí, že jde zde o popis výroby vína, a tudíž že svůj šat od vína zašpiní. Ani ibn Ezra není plně přesvědčen o tom, že by J^{e}húda pral svůj šat ve víně. Domnívá se, že je to přirovnání: Bude mít takovou hojnost vína, že by v něm

[147] Avravanel (str. 433n) na tomto místě cituje názory Avrahama ibn Ezry a dále polemizuje s myšlenkami Rambana. Vyjadřuje pochybnosti stran Rambanova názoru, že se ostatní kmeny provinily neuposlechnutím starcových slov, když se dočasně ujímaly vlády. Toto požehnání vnímá jako příslib vždy vedoucího postavení kmene J^{e}húdá.
[148] Ben Atar, str. 196

mohl prát svůj oděv namísto ve vodě. Avravanel se vrací k myšlence velké hojnosti, kdy budou přivazovat oslíka k révoví a ten je bude moci ožírat, kdy vína v bude tolik, že v něm budou moci prát oblečení.[149]

Zcela odlišně přistoupil k interpretaci verše Sforno, který navazuje na předchozí verš, jejž vnímá jako příslib mesiášské doby, a výklad směřuje k popisu Mesiášových znamení. *Vypere ve víně svůj šat* pojímá jako čtvrté znamení, říká: *Čtvrté z jeho znamení bude, že bude moci vyprat svůj oděv v krvi, neboť před jeho příchodem nastane mnohé vraždění*. Ben Atar vysvětluje nástup mesiášské doby takto: *„Vypere atd.“ znamená, že moc očekávaného krále, který se jmenuje Šíló, je zkouškou zabývání se Tórou, neboť se bude zabývat Jišrá'él vínem Tóry, jak jsem vyložil u verše (Pí 2, 4): „On mě uvedl do domu vína.“ /Ja[ca]qóv/ řekl, že jejím prostřednictvím mu bude jeho oděv, který je pojmenováním pro království, příslušet, aby jej oblékl. A ve výrazu „v krvi hroznů“ atd. je záměr sdělit, že jestliže přijde čas spásy a nebude nalezeno víno, to znamená nebude mezi námi Tóra, stane se spása prostřednictvím útlaku a síly exilu, který vytvoří národy pro Jišrá'él*.[150]

12	Rudé jsou jeho oči z vína a bílé jsou jeho zuby z mléka.

Na tomto místě se liší české překlady v tom, zda jde o vyjádření kauzality nebo o komparativ. Sicher uvádí stejné pojetí, jaké je zde shora v rámečku (tak verši rozumí i Raši, Rašbam, ibn Ezra, Avravanel[151], ben Atar[152]), zatímco BK, SZ a BEP se domnívají, že *oči bude mít tmavší než víno, zuby bělejší než mléko* (BEP). K tomuto pojetí by se dle slov ibn Ezry přiklonil Saadija Gaon.

[149] Avravanel, str. 435
[150] Ben Atar, str. 197
[151] Avravanel, str. 435
[152] Ben Atar, str. 197, hovoří o začervenalosti očí, která ukazuje na sílu Soudu, kdy se krve vzájemně dotýkají, víno pojímá jako zdroj Soudu, což v důsledku znamená, že se synové Ja[ca]qóvovi odkloní od studia Tóry. Bílé zuby z mléka představují narážku na Milosrdenství a Slitovnost.

Hebrejská předložka *min*, které je zde užito, umožňuje obojí překlad, tedy jak ve smyslu kauzálním, tak komparativním.

Zcela odlišně verš vnímají Ramban a Sforno. Ramban se domnívá, že zde došlo k přesmyčce písmen ve slově *rudé* a správně by mělo být *nalíčené*, verš měl tedy patrně znít: Oči si líčí vínem a zuby si bělí mlékem. Sforno pokračuje ve výkladu mesiášových znamení; tento verš je oznámením pátého znamení, jímž je úroda, jakou svět ještě neviděl.

14	Jiśśáchár, osel kostnatý, sytý odpočívá mezi dvěma hranicemi.
15	I viděl odpočinek, že je dobrý, a zemi, že je příjemná, tak ohnul hřbet, aby nosil náklad, a bude nádeníkem.

BK uvádí: *Izachar osel silný, ležící mezi dvěma břemeny*. Toto pojetí dobře koresponduje s chápáním následujícího verše, v němž BK poukazuje na břemeno nošení nákladu a daňové zatížení, když říká: *A vida odpočinutí, že jest dobré, a zemi, že jest rozkošná, sehne rameno své k nošení, a dávati bude daně.* Verš 15 interpretují obdobně i ostatní české překlady. Jejich pojetí se liší ve 14. verši, kde (s malými obměnami ve slovosledu a lexiku, jako např. *osel silných kostí* /Sicher/) uvádějí: *Isachar, to kostnatý je osel. Mezi dvěma ohradami odpočívá* (BEP). Rendtorff v tomto verši spatřuje výtku narážející na pohodlnost kmene Jiśśáchar[153] , na což patrně usuzuje z výrazů *sytý odpočívá* a *odpočinek*, toto chápání je blízké ibn Ezrově výkladu veršů 14. 15: *(14) „Osel kostnatý.“ Podobá se oslu, který má sílu pracovat a hle opřený osel takto odpočívající. „Mezi dvěma hranicemi.“ Mezi řadami. Je možné, že je to z kategorie: „Hospodine jenom ty nám můžeš zjednat pokoj“ (Iz 26, 12). (15) „I viděl odpočinek.“ Když spatřil svou zemi a místo svého spočinutí, /že/ jsou příjemné, ohnul svůj „hřbet, aby nosil náklad“. Každý náklad, který nese osel zas a znova*

[153] Rendtorff, str. 118

jako nádeník odvádějící daň/těžkou práci, a takový je význam /výroku/ o Jiśśáchárovi, který nebude mít hrdiny a nebudou chtít vyjít do války /jen proto/, aby /nemuseli/ opustit své místo. A proto Móšæ řekl: „I ty Isachare, ve svých stanech“ (Dt 33, 18). I odváděli daň izraelskému králi, aby /nemuseli/ vyjít proti národům, které s nimi nepřijdou válčit. Mírněji než ibn Ezra se vyjadřuje Rašbam, který by verše 14. 15 interpretoval v tomto smyslu: Jiśśáchar je rolník, který obdělává půdu v městských zónách. I shledal, že zemědělství přináší více odpočinku než obchod, a to i za cenu, že bude odvádět desátky. Obdobně jako Rašbam interpretuje verš Avravanel.[154]

Zcela opačně se staví k problému Raši, který se orientuje na výrazy *kostnatý osel*, *ohnout hřbet k nošení nákladu* a *nádeník*. Představuje dvojí chápání obou veršů: 1) říká, že Jiśśáchar je schopný nést jho Tóry stejně jako silný osel těžký náklad. Je stále na cestě a nikdy neodpočívá ve svém domě, leč mezi hranicemi měst, do nichž nese svůj náklad. Nádeník znamená zákonodárce (viz 1Pa 12, 33); 2) uvádí názor Onqelův, který verši rozuměl takto: *Ohnul svůj hřbet, aby snášel války a aby dobýval území, která obývají při hranici; i stane se poražený nepřítel jeho námezdním dělníkem*. Sforno chápe 14. verš shodně s BK a vysvětluje, že břemeny máme rozumět jho Tóry a jho veřejných záležitostí. V komentáři následujícího verše vysvětluje, že *odpočinek* znamená duševní klid, který lze nalézt v naplňování tórických idejí, a ve výrazu *příjemná země* je poznání, že půda vynáší bez větší námahy, proto se kmen Jiśśsachar zabývá Tórou a veřejnými záležitostmi (ohýbá hřbet, aby nesl tento náklad, je nádeníkem). Nejvíce pochvalně se o kmeni Jiśśáchár vyjadřuje ben Atar. Pokládá jej za kmen oslařů, který neustále převážel náklad, proto odpočíval mezi hranicemi a neměl stálé místo, na němž by dlel. Význam verše pak spočívá ve sdělení, že učenci, kteří jsou Jiśśáchárovy ratolesti, chodí od jednoho města k druhému. Odpočinek znamená vyšší odpočinek, tedy věčnost a země je příjemná podle pravdy. Ohnutí hřbetu ukazuje na strasti

[154] Avravanel, str. 436

tohoto světa, a *bude nádeníkem znamená, že bude sám pracovat za mzdu, to znamená, že sám se obrátí, aby sloužil Bohu a sám to učiní jako daň takto danou; sám sebe dal, aby sloužil Bohu mile a příjemně.* Ve slovech *bude nádeníkem* je také obsaženo, že tomuto zbožnému budou všichni dávat příspěvky na obživu a budou mu sloužit jako učenci.[155]

Rabínská tradice buď tedy pojímá tento verš jako oznámení o nebojovnosti tohoto kmene, který se bude zabývat zemědělstvím a platit daně, anebo jako chválu kmeni, z něhož vzejdou mnozí učenci.

16	Dán bude hájit svůj lid jako jeden z kmenů Jiśrá'éle.

České překlady se uchylují k slovesnému významu *souditi* (BK), *dát právo* (Sicher) a *vést pře* (SZ, BEP). Naproti tomu Raši, Rašbam a Ramban hovoří o *mstě, hájení, právem podloženém boji* proti nepřátelům. Nehovoří tedy o *souzení* v rámci Jiśrá'éle, jak vyplývá z českých překladů. Ibn Ezra stojí mezi chápáním českých překladů a pojetí Rašiho, Rašbama a Rambana. Uvádí, že se z Dána stane vlajkonoš (tedy hrdý bojovník) a hodnostář nad veškerým lidem (tzn. správce, soudce), ačkoliv pochází ze synů jedné z ženin. Obdobně jako Ibn Ezra hovoří i Avravanel. Poukazuje na to, že Dán bude hrdinný bojovník a soudce, ale pouze v rámci svého kmene. [156]

19	Gád, oddíl od něj odtáhne a on potáhne ve svých stopách.

Poněkud nejednoznačné je i požehnání Gáda. BK s odvoláním se na Joz 1, 12.14 překládá: *Gád, vojsko přemůže jej, však on svítězí potom*, zatímco Sicher, SZ a BEP hovoří o

[155] Ben Atar, str. 197n
[156] Avravanel, str. 436

tom, že Gád bude napaden a nepřítele zatlačí zpět a takové je i pojetí ibn Ezry, Rambana a ben Atara.[157]

Sforno verš pojímá velmi bojovně, a patrně by jej převedl ve smyslu: Gád bojuje v oddílu, rozdrtí nepřítele a vyhladí jeho stopy. Avravanel narozdíl od ostatních interpretací, v nichž Gád je v boji úspěšný, uvádí, že se zde hovoří o zkáze tohoto kmene, verš by převedl ve smyslu: Na Gáda přitáhne nepřítel, který pak odvede tento kmen do exilu.[158]

Výše uvedený překlad odpovídá Rašiho a Rašbamově výkladu, volněji přeloženo: Oddíl Gádovců vyrazí do války, a bude se vracet stejnou cestou, a představuje čtvrtý výklad verše. Jen pro úplnost je shrňme: 1) Gád bude napaden a nepřítele porazí, 2) Gád vyrazí do války a vrátí se stejnou cestou, 3) Gád rozdrtí nepřítele a zcela ho vyhladí, 4) Gád bude poražen a odvlečen do zajetí.

22	Líbezný syn Jóséf, oku syn líbezný, dívky, *každá* stoupá na zeď.

Tento překlad je v českých překladech netradiční. V malých obměnách totiž tyto přirovnávají Jóséfa k plodonosnému štěpu nad pramenem, jehož ratolesti se pnou po zdech. Tomuto chápání odpovídá názor ibn Ezrův, Rambanův a Sfornův. Avravanel se domnívá, že Jóséf je jednak přirovnáván k plodonosnému štěpu a zároveň se hovoří o jeho kráse. Zde použitý paralelismus membrorum poukazuje na skutečnost, že z Jóséfa vzešly dva kmeny pro jeho dvě ctnosti, z níž první je v překonání pudu, když na něj naléhala žena jeho pána a druhá v jeho šlechetnosti, když zabezpečil celou rodinu. Druhá polovina verše pak hovoří výhradně o jeho kráse, již chtěly dívky spatřit. [159]

[157] Ben Atar, str. 198
[158] Avravanel, str. 436
[159] Avravanel, str. 437

Zajímavý výklad vycházející z midraše podává Ben Atar: *Paralelismus membrorum vyjadřuje, že ze dvou stran byl vhodný, aby plodil. Zaprvé ze strany toho, co Jóséf je, jak řekli učenci blahé paměti (Sota 36): „Jóséf byl vhodný, aby vystavěl dvanáct kmenů.“ Zadruhé „oku syn líbezný“, jelikož nepodlehl svodu očí. Verš „dívky stoupají“, vysvětlují moudří, blahé paměti (Tanchuma), že Pótífarova žena povolala všechny ženy knížat a vysoce postavených hodnostářů a přivedla Jóséfa, aby jim sloužil. A jejich shromáždění a obklopení bylo jako náramek. „Stoupá na zeď“, aby ho spatřila, jelikož svatý duch ho varoval, že neviděl lest, takže se na ně nedíval, tudíž jej neovládlo oko Zlého.*[160]

Výše uvedený překlad se opírá o rabínský výklad (Raši, Rašbam), mluvící pouze o Jóséfově líbeznosti a přitažlivosti, která vedla egyptské dívky k tomu, aby vycházely na místa, odkud by mohly spatřit jeho krásu. Přikláním se k tomuto pojetí proto, že je zde možnost, že Ja[ca]qóv ve svém výroku postupuje stejně jako v případě prvorozeného Lé'ina a hovoří o již známé skutečnosti.

24	Jeho luk zůstal pevný a jeho ruce byly pružné. Od Ochránce Ja[ca]qóvova, odtamtud je pastýř, kámen Jiśrá'éle,

České překlady hovoří o silném lučišti a silných, hbitých případně svěžích pažích. V tomto smyslu verš interpretuje i Rašbam a ibn Ezra (viz dále).

Raši verš vykládá na dvou místech. V komentáři k verši 24, se vyjadřuje k výrazu וידזו ve smyslu *jeho ruce byly pozlaceny* a odkazuje na vložení prstene na jeho ruku (Gn 41, 42), stejně tuto část verše interpretuje Sforno. Raši dále, v komentáři k verši 26, zmiňuje rabínskou tradici (Sota 36), která dává verš do kontextu s Pótífárovou ženou a má sexuální rozměr: Jóséf ovládl svou silnou touhu (pevný luk jako sebeovládnutí, neboť *sémě vystřeluje jako šíp*), a tak

[160] Ben Atar, str. 198

sémě vyšlo z mezi prstů jeho rukou. Rašbam se domnívá, že Jóséf měl silné paže a verš interpretuje takto*: Egypťané po něm stříleli šípy a vsadili jej do vězení a svázaly mu nohy provazy, a on vyšel a vládl nad nimi, protože jeho luk byl silnější a pevnější než jejich a spoutal je, neboť je psáno: „Aby jeho velmože k sobě připoutal“ (Ž 105, 22)*[161]. *„A jeho ruce byly pružné.“* (ויפזו) *Ohýbaly se mu paže při napínání tětivy luku a střílel na ně své šípy, neboť to byl silný muž.* Ibn Ezra interpretuje verš obdobně jako Rašbam a odmítá pojetí verše ve smyslu *Jeho paže byly pozlaceny*: *„A jeho ruce byly pružné.“ Jsou silné, je blízké /výrazu/ být pružný, čilý (פזז). Někteří odvozují od čistého zlata (פז), ale to není ten význam. Znamená to, že jej nenáviděli lučištníci a spojili se, aby mu ztrpčili život, ale jeho luk zůstal pevný a oni se jej báli a /nic/ nezmohli, neboť jeho paže byly silné*. Avravanel se naopak domnívá, že se zde hovoří o tom, že měl ruce samé zlato, a tak majetkem předčil svého otce.[162]

26	Požehnání tvého otce předčí požehnání mých rodičů, až
	k hranici věčných kopců,
	nechť přijdou na hlavu Jóséfovovu a na temeno nazira jeho bratří.

V českých překladech se setkáváme se dvojím pojetím. Prvé odpovídá v rámečku uvedenému chápání (BK, Sicher), druhé překládá namísto *rodičů horstva* (BEP, SZ), tedy: *Požehnání tvého otce překonají požehnání horstev věčných* (BEP). Raši, ibn Ezra, Sforno a Avravanel verš chápou obdobně jako BK a Sicher. Rašbam, zdá se, je blíže BEP a SZ.

[161] Rašbam cituje nepřesně a místo *jeho velmože* (שריו) přepisuje *jeho úzkosti* (צריו).
[162] Avravanel, str. 437

3. 13. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 49

Koncepce výroků o kmenech

Kapitola 49 začíná pobídkou ke shromáždění: *[1]Ja[ca]qóv povolal své syny a řekl: „Shromážděte se a já vám povím, co vás potká v budoucnu. [2]Přijďte všichni a poslouchejte, synové Ja[ca]qóvovi, poslouchejte Jiśrá'éle, svého otce*, po níž následují výroky o kmenech rozličného charakteru, které nesou znaky poetické skladby. Závěr kapitoly tvoří konstatování, že jde o požehnání: *[28]Všech kmenů Jiśrá'éle je dvanáct a toto jim řekl jejich otec a každému zvlášť požehnal. Tak jim požehnal*, poté přichází příkaz o pohřbu a Ja[ca]qóvovův skon.[163]

Raši, Rašbam, ibn Ezra a Ramban se soustředí na výklad jednotlivých požehnání, jejich poselství pro ten který kmen a nijak se nesnaží výroky o kmenech vykládat v rámci nějakého záměru.

Sforno pojímá prorocké výroky v kontextu nastolení mesiášské doby a částečně se zabývá vhodností kmenů pro královský úřad. Velice zajímavý je Sfornův výklad mesiášských znamení, který nemá v ostatních komentářích obdoby: *V. 10 [...] Avšak až se objeví mesiáš, který bude konečným mírem, tehdy dojde i k shromáždění národů. Oslabení národů jako: Ztupí-li se sekera (Kaz 10, 10), to znamená: Zbylí oslabení, kteří zůstanou po zkáze jejich království, poslechnou Šílo, jak je řečeno: Témě všech Šétovců (Nu 24, 17). V. 11 „Přiváže k révoví mladého osla." A mezi znameními onoho mesiáše je jedno, že se objeví na mladém oslu, jak řekl prorok. To znamená, že nepřijede na koni připraveném k válečnému dni, neb vskutku válka národů a zkáza jejich království již bude dokonána rukou Boha, budiž požehnán, a on bude mírovým králem. Za druhé, že přiváže onoho mladého osla k vinné révě, a to znamená, že jeho království míru se bude rozkládat uprostřed Jiśrá'éle, který se*

[163] Rabíni (Raši, Ramban, Avravanel,ban Atar) citují tr. Taanit 5b, v němž se praví, že Ja[ca]qóv nezemřel, vychází přitom ze skutečnosti, že je zde použito výrazu ויגוע (vydechl naposled, skonal, zesnul), a nikoliv וימות (zemřel). Pozoruhodnou myšlenku uvádí Avravanel (str. 440), který tvrdí, že jiný výraz pro úmrtí je zde použit proto, že Ja[ca]qóv sice zemřel, ale národ, který se po něm nazývá, nezemřel. Ben Atar (str. 201) se domnívá, že v tu chvíli ještě nezemřel, neboť v kap. 50, 1 je řečeno, že Jóséf plakal a otce políbil. Mrtví se přitom nelíbají z důvodu rituálního znečištění, které od nich pochází.

připodobňuje k révě, jak řekli moudří, blahé paměti: „Tento národ se podobá révě.“ Tak ve své řeči prorok dosvědčuje, že vinice Hospodina zástupů je mezi Jiśrá'élem. „K dobré révě oslátko.“ Třetí z jeho znamení je, že přiváže svého zmíněného osla a stane se, že zatímco bude přebývat v révoví, vybere révu, a to znamená, že se mu rozzáří tvář vůči spravedlivým pokolení a ne vůči celému vinnému keři. „Vypere ve víně svůj šat.“ Čtvrté z jeho znamení bude, že bude moci vyprat svůj oděv v krvi, neboť před jeho příchodem nastane mnohé vraždění, jako je tomu: „Proč je tvůj úbor krvavě zbarven“ (Iz 63, 2). A jak bylo řečeno: „Bude soudit národy – plno mrtvol všude“ (Ž 110, 6). V. 12 „Rudé jsou jeho oči z vína.“ Páté z jeho znamení bude, že vzroste hojnost, jakou svět ještě nepoznal, jak bylo řečeno: „Země bude oplývat obilím, jež se bude vlnit i po vrcholech hor, jeho klasy budou jako libanonské cedry“ (Ž 72, 16). A jak bylo řečeno: „Budoucí země Izrael, která vydá bílou mouku a nádoby hálek[164].“

Avravanel na počátku svého výkladu říká, že nejde jen o požehnání, ale také o připomenutí vin. V tomto kontextu Ja[ca]qóv přináší šesti kmenům kletbu (R[e]'úvén, Šim[c]ón, Léwí, Jiśśáchár, Gád, Binjámin) a šesti požehnání (J[e]húda, Z[e]vúlún, Dán, Ášer, Naftálí, Jóséf). Dále se zabývá požehnáními jakožto vysvětlením, proč se královským kmenem stane J[e]húda a nikoliv jiný kmen. R[e]'úvén je zcela nevhodný pro královský úřad pro svou prudkou povahu a ztrátu prvorozenectví, které přešlo na Jóséfa. Šim[c]ón, Léwí nejsou vhodní proto, že se kloní k řešení problémů násilím (které Avravanel spojuje s úmyslem zavraždit Jóséfa), a nikoliv spravedlností. Následuje požehnání J[e]húdy, jemuž svěřuje stařec království ze čtyř důvodů: 1) bratři na něj nežárlili a uznávali ho, 2) byl úspěšný válečník, 3) byl spravedlivý a přímý, nebyl chamtivý, 4) byl odvážný. Z[e]vúlún nebyl vybrán pro kralování, neboť se bude věnovat obchodu, což králi nepřísluší, byť bude velmi úspěšný. Jiśśáchar bude zemědělcem a

[164] Hálky (duběnky) se používali již v 5. a 4. století k napouštění papyru, obsahují také léčivé látky jako např. tříslovinu. Arabové je používali k černění vlasů a bílých skvrn. Obchod s hálkami se rozvinul po křižáckých válkách. (Zdroj: Ottova encyklopedie obecných vědomostí: http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/242507-dubenky).

navíc bude raději odvádět dávky, než by válčil, proto ani on není vhodný, aby vládl. Dán je sice chápán jako hrdinný kmen, ale jeho vliv nepřesáhne do ostatních kmenů. Hadí symbolika pak vedle lví (J^{e}húdá) poukazuje na to, že Dán bude běžným, ničím výjimečným bojovníkem či vlajkonošem. Proto ani jeho Ja^{ca}qóv nezvolil za královský kmen. Gáda Avravanel pojímá jako poražený kmen, který bude odveden do Asýrie. Z toho důvodu není vhodný. Ášer stejně jako Jiśśáchár nezasluhuje královský úřad kvůli zemědělské činnosti, kterou se bude zabývat. Naftálí je označen za věrného služebníka a učence, který také nedosahuje královské úrovně. Další požehnání se týká Jóséfa, který má všechny charakterové předpoklady, aby se králem mohl stát. Paradoxně Jóséfovi v královském požehnání byla na překážku jeho výlučnost, která budila závist ostatních bratrů. Proto nebyl shledán vhodným. Poslední ze synů - Binjámin - také nebyl uznán přijatelným, neboť ve svém hrdinství podle Avravanela kalkuluje a chová se jako vlk.[165]

Avravanel tímto pojetím sceluje soubor požehnání a krom profetického charakteru, který se odráží i v ostatních komentářích, nabízí další rovinu, jíž vysvětluje výlučné postavení kmene J^{e}húdá.

Ben Atarův komentář je mysticky laděn. Pracuje s živlovými podstatami lidské duše v kombinaci s myšlenkami rodičů při plození. Na tomto základě pak vysvětluje většinu výroků.[166] Zajímavý je ben Atarův postřeh ohledně počtu kmenů. Ve verši 28 je řečeno: *Všech kmenů Jiśrá'éle je dvanáct a toto jim řekl jejich otec a každému zvlášť požehnal*. Problém spočívá v tom, že v kap 48, 5 je řečeno: *Æfrajim a M^{e}naššæ mi budou jako R^{e}'úvén a Šim^{c}ón*. V tom případě by mělo být řečeno, že všech kmenů bylo třináct. Výklady jsou podle ben Atara možné dva. První z nich říká, že kmeny: Æfrajim a M^{e}naššæ začaly být samostatně počítány až v době exodu a druhá varianta, k níž se ben Atar kloní, praví, že

[165] Avravanel, str. 430 - 438

[166] Ben Atar, (str. 191 – 193) věnuje obzvláštní pozornost R^{e}'úvénovi, kterému měly původně připadnout všechny pocty. Chyba v R'úvénovi nastala již v době početí, kdy Ja^{ca}qóv byl myšlenkami u Ráḥél a nikoliv u Lé'y. Tato myšlenka byla důvod, proč později R^{e}'úvén zneuctil otcovo lože s Bilhou.

Šim[c]ón a Léwí jsou bráni v požehnání jako jeden kmen.[167] Avravanel k počtu dvanácti kmenů vyjadřuje ve smyslu, že kmen Jóséf byl nahrazen Æfrajimem a kmen Léwí M[e]naššæm.[168]

Domnívám se, že počet dvanácti odpovídá počtu Ja[ca]qóvých synů, přičemž rozdělení kmene Jóséf na dva je podstatné až v období, kdy se kmeny ujímají dědictví a nikoliv v době žehnání, neboť jak praví Rašbam: *Požehnání synů je požehnání otce*,[169] tak i naopak: je-li požehnáno otci, dotýká se zpravidla toto požehnání i jeho potomků.

3.14. 1 Kapitola 50

Poslední kapitola jóséfovského cyklu, jakož i knihy Genesis, popisuje Ja[ca]qóvův pohřeb a Jóséfův skon.

Jediné problematické slovo se nachází ve verši 16.

[16]Poslali k Jóséfovi, řekli: „Tvůj otec před svou smrtí přikázal, řekl:

Zde přeložené *poslali* v originále zní *wa-j[e]ṣawwú*, tedy doslovně *přikázali*, což je vzhledem k postavení bratrů vůči Jóséfovi podivné. Naproti tomu v druhé části verše překládám téže sloveso jako *přikázal*. Obdobně k problému přistoupily ostatní české překlady, které uvádějí *vzkázali* a *přikázal/poručil*.

Rašbam by použil patrně výraz *oznámili*. Raši, Sforno a Avravanel by verš rozvedli nejspíše ve smyslu: Přikázali svému poslu atd. Avravanel navíc v této scéně spatřuje velmi opatrné jednání bratrů, kteří si nebyli jisti svým postavením po smrti otce: *Zdá se, že onoho řečníka k Jóséfovi poslali, když byli ještě v K[e]na[c]anu, aby poznali jeho úmysl. Kdyby byl zlý, zůstali by tam a již by se nevraceli do Egypta. Písmo zmiňuje, že Jóséf při jejich slovech*

[167] Ben Atar, str. 199
[168] Avravanel, str. 440
[169] Rašbam, komnetář k Gn 48, 15

plakal, jelikož v něm vzbuzovali soucit, a oni padli před ním k zemi, on jim odpověděl: „Cožpak jsem tu místo/za Boha?“ - To znamená že vše, co se dělo, bylo pod dozorem: A i já jsem byl zde z vůle Boží, abych vás zajistil. Proto se nebojte. I kdybych chtěl pro vás zlé, není to v mé moci, protože tu nejsem za Boha a místo Něj. Ku špatnému nebo dobrému, to člověk nedohlédne, vždyť vy jste my chtěli způsobit zlé, ale Bůh zamýšlel dobro. [170]

Ben Atar si na tomto místě všímá výrazu לאמור (říci, zde přeloženo jako *řekli*), na jehož významu staví celé pochopení verše: *Je-třeba znát význam slova „říci“ (*לאמור*), pokud by /Písmo/ chtělo vyjádřit, že Jóséfovi, bylo by řečeno „řekli Jóséfovi“, možná je záměr v tom, že mu mluvčí neřekne, že ho posílají kvůli /jisté/ záležitosti bratři, ale že řekne, že to on slyšel od jeho otce, jak bratrům přikazuje, aby mu řekli tato vyřčená slova. A to je význam druhého slova „říci“, tak tomu rozuměj.*[171]

Verš jinak neskýtá žádnou obtíž a scéna (v. 16 – 21), kdy bratři vzkazují otcova slova a dostaví se teprve poté, co je Jóséf pohnut soucitem, jímž dává najevo, že žádnu zášť k bratům nechová, je zcela zřejmá.

3. 14. 2 Dodatek k interpretaci kapitoly 50

Egyptský kolorit v cyklu vyprávění o Jóséfovi

Kapitola 50 je v rabínských komentářích v rámci cyklu komentovaná nejméně a Ramban se k ní nevyjadřuje vůbec.

Pozoruhodný je v rámci cyklu a zejména v kapitole 50 egyptský kolorit. Příběh svými ději spadá do období druhé přechodné doby (1797 – 1543 př.n.l.), kdy zemi ovládají *hekauchasut*[172], vládci cizích zemí, které Manéthó[173] přepsal jako hyksós a mezi jejichž

[170] Avravanel, str. 441
[171] Ben Atar, str. 202
[172] Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta, str. 242, heslo: Josef Egyptský, uvádí, že tuto dodnes přijímanou datací podle Josepha Flavia učinil Manéthó (4.-3. st. př.n.l.).
[173] Žába, str. 27

panovníky vynikli Chaian a Apopi z 15. dynastie.[174] Existuje dokonce názor, že Jóséfovo jméno je doloženo v egyptských pramenech v podobě *Isphi* v tzv. zaklínacích textech. Ani země Góšæn není egyptským pramenům neznáma. Pod názvem Gesem, který se objevuje teprve v řeckém období[175], je označováno území ve východní deltě.

Zda byli pastevci pro Egypťany ohavností, jak uvádí kap. 43, 32 a hlavně 46, 34, je sporné, neboť Egypťané sami chovali od předdynastických dob skot, ovce, kozy, osly, prasata a podob. na maso a částečně i kvůli mléku. Zde se spíše odráží obecný odpor Egypťanů k cizincům a jejich pocit nadřazenosti[176], než sama skutečnost, že se Hebrejové zabývali pastevectvím.

Nejpozoruhodnější je vzhledem k Egyptu kapitola 50, 2.3, která zmiňuje egyptské pohřební zvyklosti. Biblický text uvádí*: [2]Jóséf přikázal svým služebníkům, lékařům, aby nabalzamovali jeho otce. Tak lékaři Jiśrá'éla nabalzamovali. [3]Balzamovali ho čtyřicet dní, protože tak dlouho se balzamuje. Egypťané ho oplakávali sedmdesát dní*. Rabínský komentář se nebude vyjadřovat k tomuto tvrzení jinak než afirmativně, a proto není třeba jej zmiňovat.

Z hlediska dnešního poznání lze o této biblické zprávě říci, že může vycházet ze skutečnosti. Původní egyptské písemné prameny týkající se úpravy těla jsou značně pozdní[177] a neúplné a stejně tomu je s malbami v hrobkách, které podávají jen kusé informace. Navíc proces mumifikace se v průběhu staletí měnil, vyvíjel, zdokonaloval a upadal v zapomnění.[178] *Je doložena řada časově, místně či složitostí provedení podmíněných variant mumifikace. Celý postup mumifikace, za jejíhož božského ochránce byl pokládán Anup, trval obvykle 70 dní.[179]*Germerová upřesňuje a potvrzuje biblické podání: *Obvykle trvaly přípravy na pohřeb až do uložení mumie do hrobu plných sedmdesát dní. Na zhotovení samotné mumie z toho*

[174] Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta, str. 46
[175] Sedláček, str. 46
[176] Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta, hesla: Josef Egyptský; Exodus; domácí zvířata; cizinci v Egyptě
[177] Germerová, str. 58: uvádí, že detailní popis postupu zavinování a pomazávání těl je zaznamenán na papyrech *Bulak 3* a *Louvre 5158*, které jsou datovány do 1. st. př.n.l.
[178] Viz Germerová, str. 17 – 30; 54 - 62
[179] Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta, str. 300, heslo: mumifikace

ovšem padlo jen čtyřicet dní, zbylý čas byl potřebný na všechny další přípravy. K těm patřilo vybudování hrobu nebo jeho dokončení a shromáždění milodarů. Germerová také uvádí, že lhůta sedmdesáti dnů mohla mít i náboženské důvody, *neboť tento časový úsek odpovídá objevení a znovuobjevení hvězdy Síria a dekanů na noční obloze.*[180]

Za zmínku stojí ještě v. 26, v němž je uvedeno, že Jóséf zemřel ve 110 letech. *Tento věk byl totiž pro Egypťana skutečnou korunou šťastného a plodného života*, [181] píše Quesnel v souvislosti s postavou písaře Aniho, který se narozdíl od Jóséfa tohoto požehnaného věku nedožil.[182]

[180] Germerová, str. 90
[181] Quesnel, str. 36
[182] Vachala, str. 12: Aniho papyrus je uložen v Biritském muzeu v Londýně a pochází z doby okolo roku 1250 př.n.l. Tento papyrus obsahující text Staroegyptské Knihy mrtvých proslul pro své nádherné ilustrace.

Kdo pěje chválu, kdo vypráví, kdo může posoudit, kdo může ocenit i jediný detail z tisíců tisíců a desetitisíců desetitisíců, zajiskření části náznaků největších zázraků ze strašlivých a převelice vznešených tajemství tohoto činu zázraku, který plní největší z tajemství od začátku do konce, kdo rozumí té věci, nalezne dobro. Toto jiskření, náznaky jsou podle jeho hodnoty.

Rabi Nachman z Braslavi[1]

ZÁVĚR

Rabínský biblický komentář je součástí širší židovské tradice, patří k ní a je do ní plně vsazen. Čerpá z Talmudu, midrašů, targumů a obrací se k výrokům a dílům velkých židovských myslitelů. Skutečné prolnutí a pochopení rabínského komentáře je možné pouze v případě, že se studující plně této tradici oddá, studuje ji v celé šíři pramenů, z nichž čerpá, žije ji a projde tradičním židovským vzdělávacím systémem. Studuje nikoliv o samotě, ale v živé debatě s autoritami přítomnými, stejně jako dávnými. Rabínský komentář je nikdy nekončící diskuse a polemika táhnoucí se napříč staletími. Někdy je tato rozprava s tradicí a staršími autoritami nenápadná (např. Raši, Rašbam), jindy zcela otevřená (Ramban, ben Atar), vždy však plná úcty a argumentů podporujících vlastní tvrzení.

Cílem této práce bylo vytvořit vhled do židovské tradice biblické exegeze a způsobu interpretace rabínských autorit a na konkrétním úseku biblického podání ukázat rozmanitost rabínského názoru. Osobně hlubším cílem práce bylo najít vlastní cestu chápání biblického příběhu a propracovat jej do detailu a najít odpovědi na problematické pasáže textu. Výsledek je ovlivněn nejen studovanou židovskou tradicí, ale i moderními způsoby interpretace – snad citlivým a nerušivým způsobem - , s nimiž jsem se seznámila na ETF UK. K těmto metodám patří především zájem o historické pozadí a kolorit příběhu, který stojí mimo zřetel

[1] MoHaRaN, str. 281

rabínských autorit.

Aby zůstala práce přehledná, zabývá se komentáři sedmi významných židovských učenců k vybranému úseku Bible (Gn 37 - 50) a prameny ústní tradice uvádí pouze v míře, v jaké je použili tito rabíni. Takové mantinely sice odporují košatému myšlení židovských učenců, avšak umožňují uchovat přehlednost a vytvořit si vlastní způsob přemýšlení o biblických příbězích a jejich poselství, kriticky nahlížet na názory mužů, žijících v podmínkách zcela odlišných jak od biblických postav, tak současného člověka. Více než kdykoliv jindy pak lze ocenit historické pozadí příběhu, které není nereálné, a mnohem otevřenější vztah starověkých Hebrejů vůči okolí a jeho vlivům, než jaký prožívali středověcí Židé.

Myšlení středověkých Židů podléhalo nejrůznějším omezením, přísnému etickému kodexu a zažitému patriarchálnímu řádu. Často např. jen neochotně připouští sňatky Praotců s ženami z jiných národů[2]. Zde se setkáváme s názorem, objevujícím se až v době po babylonském exilu a vyjádřeným v Ezdrášově požadavku národního separatismu za účelem zachování čistoty kultu (Ezr 10, 10nn), ale zcela netypickým ještě v době královské.[3] Stejně podivné je rabínské pojetí[4] Jóséfova postoje k Pótífarově ženě (kap. 39). Ženou vyjádřená touha po muži, jako by v dávných učencích vyvolávala mrazivé vzrušení a ocenění Jóséfa jakožto morálního hrdiny, který musel čelit silnému pokušení, a tak v síle vlastní erotické touhy ejakuloval prsty a přišel o možnost stát se otcem deseti kmenů z dvanácti (Raši, ben Atar podle tr. Sota 36). Přičemž nahlíženo v jiném světle - a velikost tím Jóséfovi nijak neumenšuji - , agresivita, s níž Pótífarova žena na něj útočila, jen ztěží mohla vyvolat jinou reakci, než potřebu utéci a ženě posedlé touhou po jeho těle se vyhnout. Jóséfovo jednání,

[2] Např. sestry dvojčata (kap. 37, 35), J^{e}húdův sňatek (kap. 38, 2), Ásnat jako dcera Díny (kap. 41, 55).
[3] Armstongová, str. 49.62, hovoří o příbuznosti Chetitů a Jebusejců, původních obyvatel Jeruzaléma. Dávid se oženil s Bat Šæv^{c}ou, u níž lze předpokládat tímto jebusejský původ. Stejně tak Š^{e}lómo se ženil s ženami různých národů a vyznání a jejich bohům stavěl v Jeruzalémě svatyně.
[4] Nutno podotknout, že toto se týká komentářů, které se pouští do širších výkladů Jóséfova odmítnutí. Mnohé autority se spokojí toliko s konstatováním, že Jóséf ženu odmítl a po jeho emocích nepátrají.

přihlédnu-li i k faktu jeho mimořádné duchovní vyspělosti, pokládám za velmi přirozené. Další rozměr, který se tu přitom vytváří, je úžasný kontrast mezi ním a Pótífarovou ženou. Jóséf představuje člověka povzneseného nad osobní křivdy a ústrky a vážícího si lidství, zatímco Pótífarova žena zastupuje malicherný typ člověka, sledujícího vlastní zájmy a schopného mstít se neúměrným způsobem. Mezi těmito dvěma extrémy se pohybují Jóséfovi bratři, kteří se během příběhu posunují ze strany Pótífarovy ženy ke straně Jóséfova soucitu a lásky.

Vrátím–li se ke kritice rabínského komentáře, pak z mého úhlu pohledu výraznější protest vyvolávají jen ty interpretace, které popírají intimní kontakt s cizím kulturním prostředím jen proto, že se to vymyká židovskému náboženskému kodexu[5].

Rabínský komentář k Bibli používá různé metody výkladu. Od jednoduchých interpretací zaměřených na jednotlivá slova či prostý význam verše (tzv. *pšat*), přes dokládání a dokreslování situace starší tradicí (tzv. *draš*), k filosofickým dedukcím či alegorickým výkladům (tzv. *remez*) někdy s mystickými prvky (tzv. *sod*), jež se opírají o nenápadné výrazy, které získávají na nebývalé síle sdělení.[6] Někteří komentátoři se dále zabývají filologickými úvahami a gramatickými rozbory.

V této práci, která postupuje od obecného úvodu o vývoji rabínského komentáře k Bibli přes konkrétní rabínské osobnosti a jejich komentář k problematickým pasážím biblického textu a snahu o jejich řešení, se setkáváme 1) se stručným komentářem vycházející zejména z metody *pšat* a *draš* a usilujícího o komplexní pochopení tradice a prostého významu textu, jehož autorem je Raši, 2) s komentářem Rašbama, který podává mnohem

[5] Mezi další pro rabínské judaismus problematické motivy patří nemožnost požehnání Jóséfových synů, kdyby byli polovičními Egypťany, za tím účelem byl vytvořen věnec vyprávění o Ásnat coby dceři Díny, tudíž Jóséfovi synové byli Hebreji a dědovu požehnání nic nebránilo (Munk, str. 491), či Patriarchovo nabalzamování provedené pohany, tento problém rabínský judaismus vyřešil konverzí balzamovačů k víře Otců či osvojení si umění mumifikace samotnými syny Ja[ca]qóva (Munk, str. 518nn).

[6] Tyto metody se nazývají mnemotechnicky jako PaRDeS. V této práci však metodu *draš* kladu před metodu *remez* zcela záměrně. Metoda *draš* se alespoň ve sporadické míře vyskytuje u všech probíraných autorit, zatímco metoda *remez* není pro téměř polovinu z nich typická (Raši, Rašbam, ibn Ezra).

jednoznačnější názor na jednotlivosti příběhu, než je tomu u jeho děda, tedy u Rašiho, 3) s komentářem Avrahama ibn Ezry, který je zaměřen na gramatiku a prostý význam veršů, 4) s komentářem Rambana, pouštějícím se do rozsáhlé polemiky s Rašim a ibn Ezrou, 5) se stručným komentářem Ovadji Sforna, vracejícím se především k čisté podobě metody *pšat*, někdy však alegoricky laděným, 6) s filosofickým komentářem Jicchaqa Avravanela, kladoucím desítky otázek, na něž pak postupně odpovídá a 7) s komentářem Chajima ben Atara, hluboce se zamýšlejícím nad každým detailem příběhu a schopným dát mu hlubší – mystický - význam. Tyto komentáře jsou jen malou ukázkou, jakýmsi průřezem, rabínské práce s biblickým textem, a jak ukazuje kapitola *2. Autoři vybraných komentářů*, panuje mezi nimi živá diskuse napříč staletími: Rašbam (12. st.) reaguje na Rašiho (11.st.), Ramban (13. st.) polemizuje s Rašim a ibn Ezrou (12. st.), Avravanel (15. st.) diskutuje s Rašim, ibn Ezrou a Rambanem a ben Atar (18. st.) s Rašim a ibn Ezrou.[7]

*

Cyklus vyprávění o Jóséfovi představuje mnohovrstevnatý příběh s výjimečným etickým posláním. Jóséf jako prototyp spravedlivého vládce a vysoce duchovní bytosti je schopný nahlížet na Boží záměry s pokorou a pochopením. Pohybuje se s lehkostí ve světě, v němž zažije mnohá příkoří ze strany vlastní rodiny i coby otrok a vězeň, s vírou, že vše je k dobru. Svým příkladem říká, že trápit se minulostí nemá smysl, že pravé smíření může přijít jen tehdy, pokud s sebou člověk nevláčí stín křivdy z minulosti, stín, který není k ničemu dobrý. Jóséfův příběh je nádherné poselství o umění žít a přijímat životní výzvy s otevřenou myslí a vytěžit z každé situace maximum pro vlastní rozvoj a vývoj. Jako pastýř stád se naučil umění chovu, jako otcův oblíbenec získal vědění, jako Boží miláček poznání. Coby otrok se naučil vést celý dům faraónova dvořana, své dovednosti tedy rozšířil z umění chovu i na vedení domácnosti. Jako vězeň se naučil pracovat s lidmi a jistě získal i vědomí pravé pokory

[7] České překlady, s nimiž jsem konsultovala překlad vlastní i rabínský názor na dané místo textu, by nalezly v rabínské tradici zpravidla oporu. Žádný z nich však nevycházel plně z názorů konkrétní - v této práci pojednávané - autority.

a křehkosti královské přízně, a jako vicekrál uplatnil vše, co se naučil v předchozích životních etapách a své zkušenosti ve vedení v prve malém rodinném a dále stále zvětšujícím se prostoru nakonec uplatnil na celou egyptskou zemi.

Stejný princip od jednotlivého k složitějšímu lze vztáhnout v rámci příběhu i na osud jednotlivce, kmene měnícího se v národ. Jóséf byl svobodný, upadl do otroctví a nakonec se stal vicekrálem, stejně tak Ja^{ca}qóvova rodina, která se postupně stává národem, se ze svobodných pastýřů stala otroky v Egyptě, aby nakonec vyšla do svobody, získala zemi a vládla sobě a podrobeným národům (doba soudců a královská).

Příběh je silně symbolický a vnitřně dynamický, jak ještě bude patrné níže.

Hovoříme-li o struktuře příběhu, je třeba od sebe odlišit tématické celky a jednotlivé motivy. Zatímco téma se vyvíjí lineárním způsobem, motivy se spirálovitě vracejí, tedy opakují se a objevují v jiné situaci a jiném světle.

Z hlediska tématu můžeme jóséfovský cyklus rozdělit na tři hlavní části. První část je tvořena kapitolami 37 – 41, druhá kapitolami 42 - 45 a třetí 46 - 50. Kapitoly 37 – 41 mají v hlavním zorném úhlu postavu Jóséfa od jeho 17 do 39 let. Výjimku tvoří kapitola 38, která s Jóséfem tématicky nesouvisí, její umístění do cyklu má spíše symbolický význam. Druhá část, kapitoly 42 – 45, je nositelem tématu znovushledání rodiny, tudíž vyústění toho, co je naznačeno na počátku příběhu. Třetí závěrečná část hovoří o sestupu rodiny do Egypta a jejím usazení, tvoří tak v zásadě úvod ke knize Exodus.

Struktura příběhu z hlediska motivů je pozoruhodná. Kapitola 37 je zcela zásadní, nastiňuje více či méně zřetelně všechny motivy, které se během vyprávění objeví, rozvinou a postupně uzavřou, navíc spojuje jóséfovský cyklus s Ja^{ca}qóvovým příběhem: Silným momentem příběhu o Ja^{ca}qóvovi je lest, s níž předstoupil před otce, aby získal jeho požehnání (Gn 27). V kapitole 37, 32 je to Ja^{ca}qóv, kdo je svými syny obelhán a jejich lží zdrcen. Myšlenka, že život nezůstane nikomu nic dlužen, se v rámci objevuje v cyklu vyprávění o

Jóséfovi ještě jednou. Svůj počátek má také v kapitole 37, verši 24, kdy je Jóséf vhozen bratry do cisterny a jeho úzkost není vyslyšena. Tutéž nejistotu a úzkost smíšenou se strachem o život vlastní i život rodiny, nepřijedou-li zpět s potravinami, mají pachatelé sami zažít ve chvíli, kdy se ocitnou před egyptským vicekrálem, jehož identitu neznají a který je obviní ze špionáže a nechá uvěznit (42, 9 - 22). Cesta, jak vykročit z trestu, je cestou hlubokého přiznání si vlastní viny, pravé lítosti, omluvy a smíření.

Podíváme – li se na další motivy, které se během příběhu rozvinou a které mají svůj počátek v kapitole 37, nalézáme motiv oděvu, snů, nenávisti a pláče.

Motiv Jóséfova oděvu se poprvé objevuje v kap. 37, 3, kdy Ja^{ca}qóv nechá svému synu udělat vzácný oděv. Oděv, označený stejně jako oděv královské dcery Támár (2S 13,18), se stane terčem závisti bratrů. Právě tento oděv (v. 23) je z Jóséfa stažen a později (v. 31) namočen do krve, aby svědčil o Jóséfově smrti (v. 32n). V 39. kapitole znovu přichází Jóséf o oděv. Tentokrát je to Pótífarova žena, kdo ho drží v rukou (v. 12) a použije jako důkaz proti Jóséfovi (v. 16nn). V kapitole 41, 14 si Jóséf převlékl šaty, aby mohl předstoupit před faraóna, ve v. 42 získává již oděv vicekrále a je uveden do vysokého úřadu. Naposledy se oděv objevuje v kap. 45, 22, kdy Jóséf dává oblečení svým bratrům. Tedy Jóséf jim dává to, co oni jemu vzali. A stejně jako jim dává drahý šat, možná vznešeností ne nepodobný tomu, který z něj před lety stáhli, tak jim odpouští příkoří, které mu způsobili. Oděv je v příběhu tedy velmi důležitý a symbolizuje lidskou důstojnost, společenské postavení a akt dání oděvu společenský vzestup, v rovině osobní pak smíření.

Druhým výrazným motivem příběhu jsou sny. V kap. 37 v oddílech 5 -7 a 9 sní Jóséf o svém budoucím postavení a interpretátory jsou bratři (v. 8) a otec (v. 10). V kapitole 40 se téma snů vrací, ale tentokrát je Jóséf již v postavení vykladače (v. 12n; 18n). Sny se zdají vrchnímu číšníku (v. 9 - 11) a vrchnímu pekaři (v. 16n) egyptského krále (postavení dvořanů naznačuje, kam povede cesta hlavního hrdiny). Do třetice se sny, které má faraón, objevují v

kap. 41 v. 1 - 7, faraón své sny vypráví Jóséfovi (v. 17 - 24), který je interpretuje a radí, co dělat, aby země nebyla zdecimována. Prokáže tak natolik své dovednosti, že se okamžitě stává vicekrálem. Zatímco oděv je vnějším znakem postavení, sny pronikají hlouběji do Jóséfovy osobnosti, k jeho schopnostem.

Třetí motiv je motiv nenávisti a lásky, jejímž projevem je Jóséfův pláč, a zasahuje nejhlubší rovinu duše. Téma nenávisti opět otevírá kapitola 37 (explicitně v. 4; 5; 8)[8]. Bratrská nenávist stojí na počátku celého příběhu a je jeho hybnou silou. Kvůli této nenávisti byl Jóséf odveden do Egypta a prošel otroctvím a vězením. Jóséfovo rozčarování z vlastní rodiny (všimněme si jména Jóséfova prvorozeného syna: *Bůh mi dal zapomenout na všechno mé trápení a na dům mého otce* /41, 51/) se po setkání s bratry, kteří vyjadřují lítost a nedostatek soucitu s Jóséfem (42, 21n) mění v milosrdenství a lásku. Množství těchto emocí se dere z Jóséfova nitra jako pláč, zprvu skrytý, později otevřený (45, 1).

První část cyklu je přerušena kapitolou 38, líčící osudy J[e]húdy a jeho rodiny, resp. peripetie jeho synů, snachy Támár a jeho vlastní. Příběhy kap. 38 a 39 spolu dějově zdánlivě nesouvisejí, přesto jejich sousedství má v biblickém kánonu svůj význam. Vedle sebe jsou postaveny dvě naprosto odlišné ženy. Jedna si svým činem, který ji mohl stát život, a pokorou, s níž se rozhodla jednat, vysloužila obdiv generací a uznání. Druhá, bezejmenná žena Pótifara, jejíž motivy jsou spojovány toliko s touhou a méně častěji s přáním mít děti, slouží podle rabínské tradice spíš jako důkaz Jóséfovy víry a ctnosti než čehokoliv jiného.

Kapitoly 37, 39 a 40, 41 mají chiastickou strukturu. Tytéž věci, které v kapitolách 37 (sny, oděv) a 39 (oděv) vedou Jóséfa k sestupu, se v dalších dvou kapitolách objevují v novém světle a vyzvedávají Jóséfa na vrchol společenského žebříčku, přičemž rámec tvoří darování vzácného šatu.[9]

[8] Nenávistný projev se objeví ještě v kap. 39, 14, ten však lze pokládat za impulsivní jednání frustrované ženy, která v uražené pýše byla schopna obětovat muže, kterého pokládala za zdroj svého ponížení, jelikož nejednal v souladu s její, ale se svou vůlí.

[9] V kapitole 37, 3 dostává Jóséf oděv od otce, 37, 7.9 Jóséf sní, 37, 23 – bratři svlékají Jóséfovi oděv, 39, 12

Kapitola 40 je v příběhu zlomová. Jóséf se dále společensky nepropadá. Příběh zde musí buď skončit, nebo načít nové téma. Díky již známému tématu z kapitoly 37, jimiž jsou sny a jejich výklad, se otevírá cesta, kudy lze linii příběhu vést. Jóséf se dostal v následující kap. 41 z vězení a díky schopnosti vykládat sny a díky umění vést se stal vládcem nad Egyptem.

Druhá část cyklu, kapitoly 42 - 45, se navrací k tématu Jóséfovy rodiny. Hladomor zasáhl nejen Egypt, ale i původní Jóséfovu domovinu. Kapitola 42 se ocitá emočně v opozici ke kapitole 37 a navazuje na v. 23, kdy bratři otevřeně zaútočí na svého bratra. V kapitole 37 je to Jóséf, který prožívá úzkost, nyní se situace obrací a bratři jsou těmi, kdo jsou obviněni, uvězněni a cítí se nejistí. Jóséf bratry zkouší, oni reagují kajícně a Jóséf jim odpouští. Následuje pozvání do Egypta s příslibem hojnosti, která tam syny Jiśrá'éle čeká.

Poslední oddíl kap. 46 - 50 opět spojuje Jóséfův příběh s Ja^{ca}qóvem, jehož děje se v kap. 50 uzavírají, stejně jako příběh Jóséfa. Tak jako v 37, 35 oplakával Ja^{ca}qóv Jóséfa, tak v 50, 1 Jóséf oplakává svého otce. A stejně jako při prvním oplakávání Ja^{ca}qóv pociťuje hořký neutišitelný smutek, jelikož nemá ani synovy ostatky, které by mohl pohřbít, tak nyní syn oplakává otce, jehož pak pohřbívá podle přísahy, kterou mu dal. Tento smutek je velký a těžký a nelze jej zlehčit, přesto je smířený a nikoliv zatemňující mysl, jako je tomu v prvním případě.

V jóséfovském cyklu se setkáváme i s číselnou symbolikou. Příběh začíná, když je Jóséfovi sedmnáct let (Gn 37, 2). Číslovka sedmnáct se v cyklu objevuje ještě jednou a to k závěru vyprávění (47, 28), kde představuje dobu, kterou Ja^{ca}qóv strávil v Egyptě, tedy otec stráví se svým synem dvakrát sedmnáct let. Dvojka je druhým číslem hrajícím významnou roli: sny se objevují vždy ve dvojici, k Jóséfovu vysvobození dochází na konci druhého roku (41, 1), dva jsou i Jóséfovi synové, dvakrát Jóséf získává vzácný šat, dvakrát o oděv přichází,

---

PótIífarova žena svléká Jóséfovi oděv , 40, 9 – 11. 16n – vyprávějí sny číšník a pekař, 41, 2 – 7 faraónovo snění, 41, 42 – Jóséf dostává šat od faraóna.

dvěma zkouškám podrobuje bratry, dva jsou vládci nad Egyptem: faraón a Jóséf. Dvojka v příběhu znamená něco jistého a úplného, dokonaného, dostatečného. Další číslovka je třicet. Jóséfovi bylo třicet, když předstoupil před faraóna (41, 46). Třicet let představuje věk, v němž je vhodné ujmout se zodpovědné funkce[10]. Jiným biblickým vládcem, jehož příběh vykazuje mnohé shody s příběhem o Jóséfovi a který se ujal vlády ve 30 letech, je Dáwid (2S 5,4)[11]. Jóséfův věk, v němž zemřel je poslední symbolickou číslovkou: 110 let představuje požehnaný vět pro Egypťana, zatímco židovská tradice za tento věk považuje 120 let, v němž zemřel Móšæ (Dt 34, 7).

Příběh o Jóséfovi pokládám za jeden – po všech stránkách - z nejkrásnějších biblických příběhů. Obsahuje v sobě mystiku, představovanou kontaktem s božskou rovinou, lidskost ve škále od ušlechtilé až k živočišné, drama i poezii (kapitola 49)[12].

S postupným poodhalováním práce velkých učenců minulých dob, jako bych však stála stále na větším počátku, jako bych stále byla žákem, před kterým je dlouhá cesta vedoucí k významům a hloubce biblického textu.

[10] Viz Nu 4, 3.23.30.35.43.47, kde do služby při stanu setkávání jsou bráni muži od 30 do 50 let.

[11] Brueggemann, str. 288, ve svém komentáři konstatuje, že *intelektuální svět tohoto vyprávění má mnohem více společného s Dáwidovým příběhem 2S 9 – 20, než s příběhy Patriarchů*. Dáwidova cesta k trůnu byla krkolomná stejně jako Jóséfova, k dalším shodám mezi nimi patří jejich postavení mezi bratry - oba byli mladšími sourozenci, oba byli posláni svými otci za bratry (Gn 37, 13; 1S 17, 17) a oba se dočkali negativní reakce (Gn 37, 18 – 20; 1S 17, 28). Jak Jóséf, tak Dáwid byli vyvýšeni nad své bratry a vládli.

[12] Dever, str. 251, pokládá Ja^{ca}qóvovo požehnání, stejně jako požehnání Móšæho (Dt 33), za nejstarší pasáže Tanachu.

Resumé

Cyklus vyprávění o Jóséfovi v židovské tradici, Genesis 37 – 50 obsahuje tři tématické celky sledující posloupnost od obecného ke konkrétnímu.

V první části práce se autorka zabývá obecným úvodem do rabínského komentáře k Bibli od 9. století do 18. století, kdy končí židovský středověk a nastává období haskaly. Věnuje se otázkám počátku biblického komentáře, jeho vývoje a ovlivňování evropských center židovské vzdělanosti. Kapitola *1. Nástin rabínských komentářů k Tanachu* zasazuje do širšího kontextu rabínské autority, jejichž práci se věnují následující dva oddíly disertační práce stále konkrétněji a hlouběji.

V druhé části práce je představeno sedmero rabínských autorit. Tento oddíl se věnuje pozadí doby, v níž vybraní učenci žili a tvořili, jejich životu a dílu. Následně je zhodnocena metodologie jejich výkladu podložená řadou ukázek z jóséfovského cyklu, který představuje hlavní rámec této práce. Pojednáni jsou Raši a Rašbam - představitelé severofrancouzské školy, Avraham ibn Ezra, Ramban, Jicchaq Avravanel - komentátoři pocházející ze Španělska, Ovadja Sforno - italský renesanční myslitel, a marocký myslitel Chajim ben Atar. Tito autoři jsou významnými představiteli na poli biblického bádání v období od 11. do poloviny 18. století.

Třetí část práce se věnuje problematice překladu a interpretace biblického podání. Oddíl se soustředí na problematická místa biblického textu a na nejednoznačnost při překladu, potažmo interpretaci, těchto pasáží. České překlady Bible jen výjimečně stojí vně pojetí, jaké nacházíme v široké židovské tradici. Lze tedy říci, že podporu ze strany židovských učenců pro daný překlad, by ze zde pojednaných překladů našel každý. Nutno však podotknout, že žádný z českých překladů, s nímž autorka pracovala, nevychází zcela z názorů některé ze zde uvedených rabínských autorit.

Po problematice překladu každé kapitoly se autorka věnuje motivům a interpretacím dané kapitoly, které pokládá za přínosné a pozoruhodné a které nepojednávala v diplomové práci *Cyklus vyprávění o Jóséfovi, Gn 37; 39 – 48; 50, ÚBVA FFUK 2002*, jejíž dílčí téma – židovskou tradici – rozvádí a prohlubuje tato práce. Věnuje se tak rodinným vztahům, významu kapitoly 38 v rámci jóséfovského cyklu, postavám Támár, Pótífarovy ženy a Pótífara, důvodu Jóséfova dotazu po ztrápenosti faraónových uvězněných dvořanů, Avravanelovým poznatkům k cyklu vyprávění o Jóséfovi, obvinění bratrů ze špionáže, Ja^{ca}qóvově neochotě pustit Binjámina do Egypta, tónu J^{e}húdovy řeči pronášené před Jóséfem, motivu Jóséfova pláče, Ja^{ca}qóvově motivaci stran cesty a sestupu rodiny do Egypta, rodině před faraónem, požehnání Jóséfa a jeho synů, koncepci výroků o kmenech a egyptskému koloritu v cyklu vyprávění o Jóséfovi.

Cyklus vyprávění o Jóséfovi v židovské tradici, Genesis 37 – 50 vytváří vhled do vývoje a metodologie rabínského komentáře k Bibli, která je podpořena mnohými ukázkami, a zcela konkrétním způsobem demonstruje rozmanitost rabínského názoru na biblický příběh o Jóséfovi, dále přináší vlastní autorčiny postřehy a názory, vycházející z citlivě aplikovaných moderních zásad interpretace biblických textů a kritiky rabínských pramenů.

Přílohu disertační práce tvoří autorský překlad biblického textu Gn 37 – 50 a kompletní překlad komentářů představitelů severofrancouzské školy Raši ho a Rašbama, kteří používali obdobnou metodu výkladu. Vzájemný vztah jejich komentářů je předmětem odborné diskuze. Součástí *Přílohy* je také *Apendix* starofrancouzských glos obou autorů, vyskytujících se v jóséfovském cyklu, na němž je patrná obtížnost transkripce těchto glos z hebrejského písma do latinky tak, aby výraz odpovídal francouzské ortografii daného slova.

Summary

The Cycle of Stories on Joseph in the Jewish Tradition, Genesis 37–50 follows three major topics which range from general information to concrete facts.

The first part of the thesis provides a general introduction to the rabbinic commentary to the Bible from the 9th to 18th centuries when the Jewish Mediaeval period ends and the Haskalah period begins. It describes certain topics on the beginnings of the biblical commentary, its development and the influence of the European centres of Jewish education. Chapter 1, *The Introduction to the Rabbinic Commentaries on Tanakh,* presents in a broader context the rabbinic authorities, the work of which is analysed in detail in the following two parts of this thesis.

The second part presents seven rabbinic authorities. It describes the atmosphere of the period when selected scholars lived and worked, and their lives and work. Subsequently the methodology of their interpretation is assessed and supported with many examples from the Joseph cycle, the main framework of this thesis. The authorities include Rashi and Rashbam as representatives of the North French school, Abraham ibn Ezra, Ramban and Isaac Abrabanel, from Spain, Obadia Sforno, an Italian Renaissance thinker, and Hayim ben Atar, a Moroccan thinker. These authors are important representatives in the field of the biblical research from the 11th century to the mid-18th century.

The third part of the thesis analyses various issues related to the translation and interpretation of the biblical presentation, especially the problematic passages in the biblical text and disambiguation of the translation, or interpretation, of these passages. It is only in exceptional cases that the Czech translations of the Bible go beyond the approach found in the broad Jewish tradition. It can be said that each of the translations analysed here would find support from Jewish scholars. However, it must be mentioned that none of the Czech translations which the author analysed fully adopts the views of any of the aforementioned rabbinic authorities.

After the issues relating to the translation of each chapter, the author analyses the motifs and interpretations of each chapter where she finds them useful and remarkable and where they are not analysed in her dissertation entitled *The Cycle of Stories on Joseph; Gn 37, 39–48, 50; UBVA FFUK 2002,* while the Jewish tradition as a subtopic of the dissertation is developed in this thesis. It thus follows the theme of family relationships, the significance of Chapter 38 within the Joseph cycle, the

characters of Tamar, Potiphar's wife and Potiphar, the reasons for Joseph's inquiry about the mourning of the pharaoh's imprisoned courtiers, Abrabanel's comments on the cycle of stories on Joseph, the accusation of spying against the brothers, Jacob's unwillingness to allow Benjamin to go to Egypt, the tone of Juda's address spoken before Joseph, the motif of Joseph's crying, Jacob's motivation in respect of the journey and the family's descent into Egypt, the family prior to the pharaoh, the blessing of Joseph and his sons, the concept of the statements on tribes and the Egyptian semblance in the cycle of stories on Joseph.

The Cycle of Stories on Joseph in the Jewish Tradition, Genesis 37–50 provides an insight into the development and methodology of the rabbinic commentary to the Bible which is supported by many examples and is a specific demonstration of the diversity of rabbinic opinion on the biblical story on Joseph. It also presents some of the author's own comments and opinions based on considerate application of modern interpretation principles of biblical texts and a critical view of the rabbinic resources.

The appendix to the thesis is the author's translation of the biblical text, Gn 37–50, and a complete translation of the commentaries of Rashi and Rashbam, representatives of the North French school, who used a similar method of interpretation. The links between their commentaries are the subject of professional discussion. The attachment also contains the *Appendix* of Old French notes by both authors, appearing in the Joseph cycle, while the difficulty of transcribing these notes from the Hebrew script into the Latin script is apparent especially when the expression should correspond to the French orthography of the relevant word.

Použitá literatura

Prameny

- Avravanel, Jicchaq: Peruš al Tóra, Jerušalajim 1984
- Ben Atar, Chajim: Or ha-Chajim, úvod: Aharon ben Barina, Mordechaj David Jerušalajim 1991
- Bible, Ekumenický překlad, Praha 1985, zkracováno BEP
- Biblí svatá aneb Všecka svatá Písma Starého i Nového Zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613, London 1967, zkracováno BK
- Biblia Hebraica Stutgartensia, 1990
- Chamiša chumše Tora, Zichron Moše, Pět knih Mojžíšových; překlad: Hirsch, Isidor (kap.1.-36.), Sicher, Gustav (kap. 37.-50.), Praha 1932, 2. vydání New York 1985, zkracováno Sicher
- Lockshin, M.I.: Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis, An Annotated Translation, New York 1989
- Mikraot gdolot maorot, Chamiše chumše Tora, Jeruzalém 1996
- Peruš ha-Ramban al ha-Tora, vol. I., II., překlad, poznámky a vysvětlivky: Blinder, Y., Kamenetsky, Y., Bulman, Y., ArtScroll Series, Brooklyn, N.Y. 2007, vyd.2
- Peruše Raši al ha-Tora, ed. Chajim Dov Šavel/angl. Chavel, Jeruzalém: Mosad Harav Kook, bez vročení
- Sepher ha-Zohar, překl. Jean de Pauly, Paris 1907
- Starý Zákon, Překlad s výkladem, I – Genesis, Praha 1968, zkracováno SZ
- The Torah: With Rashi´s Commentary, ed. et transl.Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg, New York: The Mesorah Publications (The ArtScroll Series), sv. 1 (Genesis), 1995

CD-ROM, internetové encyklopedie

- Complete Tanach with Rashi, Version 1.1, Davka Corporation and Judaica Press, Chicago 1998
- Encyclopaedia Judaica, Edition Version 1.0, Judaica Multimedia, Izrael 1997, zkracováno EJ
- Ha-archijon ha-torani, Torah educational software New York 1997
- http://encyklopedie.seznam.cz – Ottova encyklopedie obecných vědomostí
- http://cs.wikipedia.org

Slovníky, encyklopedie, konkordance

- Cohn, M. M.: Larousse: Dictionnaire hébreu-francais, Tel Aviv 1998
- Diderot, Všeobecná encyklopedie, Praha 1999
- Even-Šošan, A.: Ha-milon he-chadaš, Jeruzalém 1999
- Godefroy, F.: Lexique de l'ancien français, Paříž 2003
- Jastrow, M.: Sefer milim, Dictionary of Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature, New York 1996
- Kriegel, M.: Židé in Le Goff, J., Schmitt, J.-C.: Encyklopedie středověku, Praha 2002
- Lavenderová, S., Franklinová, A.: Magické rostliny aneb Byliny od A do Z, Praha 1999
- Lyer, S: Francouzsko-český slovník, SPN 1991
- Mandelkern, S.: Veteris Testamenti Concorantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Lipsiae 1937
- Newman J., Sivan G.: Judaismus od A do Z, Praha 1992
- Petráčková, V.; Kraus J. a kol.: Akademický slovník cizích slov, Praha 1998
- Sander, N. Ph.; Trenel, I.: Dictionnaire hébreu-français, Ženeva 1995

- Sládek, P.: Malá encyklopedie rabínského judaismu, Praha 2008
- Zilberman, Sh.: Milon angli-ivri, ivri-angli adkani, Jeruzalém 1997
- Verner, M., Bareš, L., Vachala, B.: Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta, Praha 1997

Sekundární literatura:

- Armstrongová, K.: Jeruzalém, NLN Praha 1999
- Artera, A.U., Campistol, J. R., Zamora J. M. J., Serrano, C. S.: Dějiny Španělska, Praha 1995
- Baer, Y.: A History od the Jews in Christian Spain, vol I., II., Philadelphia-Jerusalem 1992
- Benjamin z Tudely, Petachja Z Řezna: Dva středověké hebrejské cestopisy, Argo 2002
- Bruegemann, W.: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Genesis, Atlanta 1982
- Dever, W.G.: Kdo byli první Izraelci a odkud přišli?, Praha 2010
- Eidelberg, Sh.: The Jews and the Crusaders, The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades, London 1977
- Germerová, R.: Tajemství mumií, Praha 1997
- Hayoun, M.-R.: Stredoveká židovská filozofia, Bratislava 1997
- Chazan, R.: Židé středověkého západního křesťanského světa, Praha 2009
- Jacques-Meunié, D.: Le Maroc saharien des origines au XVI^{e} siècle, Librerie Klincksieck 1982
- Johnson, P.: Dějiny židovského národa, Rozmluvy 1995
- Julien, Ch.-A.: Le Maroc face aux imperialismes, 1415 – 1956, Paris 1978
- Klíma, J.: Lidé Mezopotámie, Praha 1976

- Klíma, O., Segert, S.: Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny, Praha 1965
- Košnář, J. Staropražské legendy a pověsti, Praha 2000
- Lugan, B.: Histoire du Maroc, Perrin/Critérion 2000
- Miller, E. R.: Jewish Multiglossia in Medieval Spain, Newark, Delawere 2000
- MoHaRaN (r. Nachman z Braclavi): Sefer sipure maasiot ha-mnukad, Jeruzalém 1959
- Munk, E.: La voix de la Thora, La Genèse, Paris 1998
- Njoku, R. Ch.: Culture and Customs of Maroco, Westport 2006
- Ouaknin, M.-A.: Tsimtsoum, Paris 1992
- Procacci, G.:Dějiny Itálie, Praha 1997
- Quesnel, A.: Mýty a legendy, Egypt, Řecko, Galie, Gemini Bratislava 1992
- Rendtorff, R.: Hebrejská bible a dějiny, Praha 1996
- Rosenberg A. J.: Genesis, vol 3, New York 1994
- Sedláček, J.: Biblické zprávy v různém světle, Kniha východu Hebreů z Egypta, Praha 1909
- Sládek, P.: Rabi Šelomo Jicchaki, Diplomová práce FFUK ÚBVA, Praha 2001, zkracováno Sládek, DP
- Sládek, P.: Gramatická terminologie v Raši ho komentářích, in: Pocta profesoru Jaroslavu Oliveriovi, Praha 2003
- Stemberger, G.: Talmud a midraš, Praha 1999
- Tomek, V. V.: Pražské židovské pověsti a legendy, Praha 19955
- Vachala, B.: Staroegyptská Kniha mrtvých, Praha 2009
- Waxman, M.: A History of Jewish Literature, vol I, New York 1938
- Zamarovský, V.: Bohové a králové starého Egypta, Praha 2003
- Zajíčková, J.: Cyklus vyprávění o Jóséfovi, Diplomová práce, 2002
- Žába, Z.: Tesáno do kamene, psáno na papyrus, Praha 1968

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky

Filologie – Teorie a dějiny literatur zemí Asie a Afriky

Disertační práce, svazek II.

Mgr. Jindřiška Kracíková

Příloha
Překlad biblického textu s komentáři Rašiho a Rašbama
Genesis 37 – 50

Apendix
Starofrancouzské glosy

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Jaroslav Oliverius, CSc.

2010

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

PŘÍLOHA

APENDIX

OBSAH - PŘÍLOHA

PŘEKLAD BIBLICKÉHO TEXTU S KOMENTÁŘI RAŠIHO A RAŠBAMA, GN 37 - 50

Kapitola 37	I
Kapitola 38	XIV
Kapitola 39	XXI
Kapitola 40	XXV
Kapitola 41	XXX
Kapitola 42	XLIV
Kapitola 43	LI
Kapitola 44	LVIII
Kapitola 45	LXIV
Kapitola 46	LXX
Kapitola 47	LXVI
Kapitola 48	LXXXIII
Kapitola 49	XCI
Kapitola 50	CXII

APENDIX

Starofrancouzské glosy	CXVII
1. Starofrancouzské glosy v Raši ho komentáři ke Gn 37 – 50	CXVII
2. Starofrancouzské glosy v Rašbamově komentáři ke Gn 37 – 50	CXIX

KAPITOLA 37

[1] Ja[ca]qóv se usadil v zemi, kde přebýval jeho otec, v zemi K[e]na[c]an.

Raši.

(1) ***Ja[ca]qóv se usadil*** atd. Poté, co ti bylo stručně popsáno [C]éšáwovo osidlování /země/ a jeho rodopisy, které nejsou /natolik/ zásadní a důležité, aby se vyprávělo o tom, jak se usazovali, o pořadí jejich válek a o tom, jak zničili Chorijské, je ti obšírně podáváno Ja[ca]qóvovo osidlování /země/, jeho rodopisy a vše, čím prošli, protože jsou před Všudypřítomným /natolik/ důležití, aby ses u nich zdržel. A tak to nacházíš i u deseti generací od Ádáma k Nóaḥovi - jeden nejmenovaný plodil druhého -, až přijde na Nóaḥa, o němž je více. A také o deseti generacích, které jsou od Nóaḥa k Avráhámovi, je /jen/ krátce, až přijde na Avráháma, o němž je více. Podobenství o diamantu, který spadl mezi zrnka písku: Člověk hledá v písku a přesívá ho sítem, až diamant najde. A ten, kdo ho našel, vkládá jej do měšce, a tak diamant získává.

(Jiná interpretace ***A Ja[ca]qóv se usadil***. Zbožím naložení velbloudi obchodníka se lnem vešli do města. Kovář se podivil: Kam přijde veškeré to plátno? Jeden vidoucí mu odpověděl: „Z tvého měchu vyjde jiskra, jež všechno spálí.“ Takto Ja[ca]qóv viděl všechny výše popsané /[C]éšáwovy/ předáky, divil se a řekl: „Kdo může všechny porazit?“ Co je psáno níže? *Toto je Ja[ca]qóvův rodopis: Jóséf,* a je psáno: *A byl dům Ja[ca]qóvův ohněm a dům Jóséfův plamenem, zatímco dům [C]éšáwův bude strništěm* (Abd 1,18). Z Josefa vyšla jiskra, jež zničila a sežehla všechny. Ve starém Raši.)

Rašbam:

(1) ***Ja[ca]qóv se usadil***. [C]éšáw *od svého bratra Ja[ca]qóva do země* (Gn 36, 6). Ale Ja[ca]qóv byl usazený u svého otce, v zemi, kde přebýval, neboť měl právo prvorozeného.

[2] Toto je Ja[ca]qóvův rodopis: sedmnáctiletý Jóséf pásal stádo[1] se svými bratry a byl chlapec se syny Bilhy a syny Zilpy, žen jeho otce. Jóséf o nich otci donášel otci zlé řeči.

Raši:

(2) ***Toto je Ja[ca]qóvův rodopis***. A tito /vzešli/ z Ja[ca]qóvova rodopisu, toto je jejich osidlování /země/ a osudy předtím, než se přišli usadit. První důvod /jejich putování/: ***sedmnáctiletý Jóséf*** atd. Kvůli němu se přihodilo, že sestoupili do Egypta poté, co se usadili. Prostý význam

[1] hebr. צאן – ovce, kozy, skot, dobytek, stádo

verše budiž slovem vyřčeným dle jeho povahy. Midraš Agada vykládá: Písmo zakládá Ja[ca]qóvovy rodopisy na Jóséfovi z mnoha důvodů, jedním z nich je, že Ja[ca]qóv celou svou bytostí pracoval u Lávána pouze a jen pro Ráḥél a že se mu Jóséf podobal. Vše, co se přihodilo Ja[ca]qóvovi, přihodilo se i Jóséfovi. Oba byli nenáviděni, prvého chtěl zabít bratr a druhého chtěli zabít bratři, tak je to pojednáno v Ber.raba. A ještě je tam k *usadil se* řečeno: Ja[ca]qóv se chtěl usadit v míru. Avšak dolehl na něj smutek kvůli Jóséfovi. Spravedliví se chtějí usazovat v míru. Svatý, budiž požehnán, říká: Spravedlivým nestačí, co je pro ně připraveno na světě budoucím, leč chtějí se v míru usazovat i na tomto světě. ***A byl chlapec***: neboť se choval jako mladí lidé (Ber raba 84,7), upravoval si vlasy a líčil si oči, aby vypadal pěkně. ***Se syny Bilhy***: To znamená: byl často se syny Bilhy, neboť jimi bratři opovrhovali a jemu byli blízcí. ***O nich zlé řeči***: vše zlé, co viděl na svých bratrech, synech Ley, vyprávěl svému otci (Tanchuma Wa-ješev), že jedí končetiny ze živých zvířat a opovrhují syny ženin, nazývajíce je otroky. Byli také podezřelí ze smilstva, a z těchto tří /důvodů/ byl /Jóséf/ pokořen. Za /to, že otci vyprávěl, že jedí/ končetiny živých zvířat, podřízli kozla, když ho prodali, a tak ho nejedli živého (kvůli rituální porážce). Za to, že na ně řekl, že nazývají své bratry otroky, byl Jóséf prodán do otroctví. A za to, že na ně řekl, že /páchají/ smilstvo, *pozvedla /k němu/ oči žena jeho pána* atd. (Gn 39, 7). ***Zlé řeči***: všechny výrazy *dibá* znamenají ve francouzštině[2] *parleries* (řeči). Vše, co na ně mohl říci zlého, vyprávěl: *dibá*. Výraz *dóvév* znamená *nechá <u>mluvit</u> rty těch, jež spí* (Pí 7,10).

Rašbam:

(2) ***Toto jsou Ja[ca]qóvovy rodopisy***. Moudří chápali a rozuměli tomu, o čem nás poučují naši učitelé, /totiž/ že neexistuje verš odchylující se od svého prostého výkladu. Pročež podstata Tóry nás poučuje a vzdělává ve znamení prostého významu, příběhů (hagadot), zákonů (halachot) a práva (dinin) a skrze řád jazyka, skrze dvaatřicet hermeneutických pravidel (midot) rabi Eliezera syna rabi Jose ha-Gliliho a skrze třináct pravidel rabi Jišmaela. První učenci se ve své zbožnosti zabývali midrašistickými výklady, které jsou tím hlavním, proto nebyli zvyklí na hloubku prostého významu verše. Neboť moudří řekli (Brachot 28b): Nepodporujte své syny v povrchním čtení. A také řekli (Baba mecia 33a): Věnovat se /studiu/ Tóry je zásluha, není však větší zásluhy než zabývat se talmudem. Proto se mnoho nezajímali o prostý význam veršů, jak je řečeno v traktátu Šabat (63a). Bylo mi osmnáct a studovali jsme celý Talmud a neuvědomoval jsem si, že se žádný verš neodchyluje od svého prostého významu.

[2] K ortografii franouzských glos srov. Apendix

Avšak můj učitel Šlomo, otec mé matky, světlo očí celé diaspory vykládal Tóru, Proroky a Spisy se zřetelem kladeným na prostý významu verše. A tak i já, Šmuel syn rabi Meira, zetě spravedlivého[3], budiž požehnán, jsem s ním a před ním diskutoval, a on mi vyznal, že kdyby měl volného času, bylo by třeba vytvořit jiné výklady podle prostých významů, objevující každý den nové věci. A nyní rozumní vidí, co je výklad Prvních učenců. ***Toto jsou Ja^{ca}qóvovy rodopisy***. Toto jsou události a příhody, které se staly Ja^{ca}qóvovi. A hle, toto /se může zdát jako/ zbytečnost, protože to vše jsou rodopisy popsané v Tóře a ve Spisech. Některé z nich se ozřejmí rovnou, jiné až už vnuků. Jak jsem vyložil v *Toto jsou Nóaḥovy rodopisy*. Výše v odd. *Na počátku* je psáno: *Když bylo Nóaḥovi pět set let, zplodil Nóaḥ Šéma, Ḥáma a Jæfæta* (Gn 5, 32). A poté je výklad, že svět hřešil a Nóaḥ nalezl zalíbení, a poté je výklad *Toto je Nóaḥův rodopis* (tamtéž 6, 9), /rodopis/ synů jeho synů (tamtéž 10, 1nn), neboť měl tři syny a Svatý, budiž požehnán mu přikázal, aby je nechal vstoupit do archy /a tam byli/ 12 měsíců, a když vystoupili, *po potopě se jim (na)rodili synové* (tamtéž 10, 1), dokud nepřišlo /na svět/ sedmdesát synů, kteří se stali sedmdesáti národy, neboť je psáno: *z nich ... vzešli* /všechny/ *pronárody na zemi/* (tamtéž 10, 32). A tak /je řečeno i/ o ^{C}éšáwovi; v první kapitole se vykládá: *Synové ^{C}éšáwovi, kteří se mu narodili na místě /kde žil/ jeho otec*[4]. A pak: *Odešel do země* atd. (Gn 36, 6) *a usadil se* (tamtéž v. 8). A /o tom je/ celá kapitola. A je psáno: *Toto je tedy rodopis ^{C}éšáwa, praotce ^{Æ}dómu, v Šé^{c}írském pohoří* (tamtéž v. 9). A celá tato druhá kapitola je o ^{C}éšáwových synech. Tam jsme se dozvěděli, že o ^{C}éšáwovi je vyloženo, že se jeho synové narodili v zemi, kde přebýval jeho otec předtím, než odešel kvůli Ja^{ca}qóvovi do /šé^{c}írské/ země. A jeho vnuci se narodili v Šé^{c}írském pohoří. Stejně tak je výše psáno o Ja^{ca}qóvovi: *Synů Ja^{ca}qóvových bylo dvanáct* atd. (tamtéž 35, 22). A před koncem kapitoly: *To jsou synové Ja^{ca}qóvovi, kteří se mu narodili v Rovinách aramských. Ja^{ca}qóv přišel ke svému otci Jiṣḥáqovi* atd. (tamtéž v. 26. 27). Proč se vykládá o Ja^{ca}qóvových synech a kde se narodili, když to činí o ^{C}éšáwových synech? Dále bude totiž psáno o Ja^{ca}qových rodopisech, synech jeho synů, jichž bylo sedmdesát[5], a kde se narodili, kterak bylo Jóséfovi sedmnáct a jak byl nenáviděn svými bratry, a mezi tím je o tom, že J^{e}húdá odešel od svých bratří (Gn 38, 1nn) a měl syny v K^{e}zívu a v ^{c}Adullamu: Šélu, Pæræṣe a Zæraḥa. Avšak věci se mění, neboť Jóséf byl odveden dolů do Egypta a v Egyptě se mu narodili M^{e}našæ a Æfrajim (Gn 41, 51. 52), Jóséf poslal pro svého otce a jeho dům (Gn 45, 13) o sedmdesáti /členech/. A toto všechno musel napsat Móšæ, náš učitel, neboť to o nich dokazuje: *Tvoji otcové sestoupili do*

[3] tj. Raši
[4] Rašbamova parafráze verše Gn 36, 5: *Toto jsou synové Ezauovi, kteří se mu narodili v kenaanské zemi*. (BEP)
[5] viz Gn 46

Egypta v počtu *sedmdesáti duší* atd. (Dt 10, 11). ***Sedmnáctiletý Jóséf***. Je ti oznámeno, že dvacet dva let byl pryč od svého otce Ja[ca]qóva, neboť mu bylo třicet let, když stál před faraónem plus sedm let hojnosti a dva roky hladu; tehdy přišel jeho otec, neboť je psáno: *Ještě* zbývá *pět let, kdy se nebude orat a žít* (Gn 45, 6). ***Jóséf pásal skot se svými bratry***. Syny Lé'y podle běžných zvyklostí nazýval svými bratry, a nikoliv syny ženin. ***A byl chlapec se syny Bilhy***. V dospívání, v přejatém chování a v radovánkách byl se syny Bilhy a syny Zilpy, a z toho důvodu jej bratři, synové Lé'y, začali nenávidět. ***Se svými bratry***. Spolu se svými bratry pásal a v radostech svého dospívání se od nich odděloval a býval se syny ženin a ne s nimi jako chlapec. Neboť je psáno: *Když byl Jiśrá'él mládenečkem* (נער) (Oz 11,1), a je psáno: *Ať nastoupí mládenci*[6] (נערים) *a uspořádají před námi* bojové *hry* (2 S 2, 14). Neustále vypočítával všechno možné, což způsobilo, že jej nenáviděli. A také: ***Jóséf donášel otci jejich zlé řeči***. Zlé řeči svých bratrů. V *Midraši agada* (tj. Ber. raba 84,7) se ve výkladech /praví/, že říkal svému otci: Takto pohrdají syny ženin, ale já si jich vážím a zpravidla jsem s nimi. Jiné doslovné výklady se nezakládají na podstatě.

[3] Jiśrá'él miloval Jóséfa nejvíce ze svých synů, neboť mu byl synem stáří. A tak mu udělal vzácný oděv[7].

Raši:

(3) ***Syn stáří***. Neboť se mu narodil ve stáří. Onqelos překládá: Byl mu moudrým synem. Předal mu vše, co se naučil od Šéma a [C]éværa. Jiná interpretace: neboť se mu /Jóséf/ podobal. ***Vzácný oděv***: drahý hedvábný oděv jako *karpás* (sněhobílé tkaniny) a *t[e]chélæt* (látky purpurově fialové) (Est 1, 6) a jako hedvábný oděv Támár a Amnóna (II S 13, 18). Midraš Agada /vysvětluje/, že /byl nazván *vzácný*, tj. *passim*/ kvůli /Jóséfovým/ útrapám, neboť byl prodán Pótífarovi, obchodníkům (Sochrim), Jišm[ec]élitům (J=I) a Midjáncům.

Rašbam:

(3) ***Jiśrá'él miloval*** atd. To všechno způsobovalo závist. ***Byl mu synem stáří***. Byl nejmladší z jedenácti synů, ale Binjámin se nenarodil až dlouho poté. Už drahný čas předtím, než se Binjámin narodil, byl synem jeho stáří a začal jej milovat. ***Vzácný oděv***. Plášť.

[4] Jeho bratři viděli, že ho otec miluje nejvíce ze všech bratrů, a proto ho nenáviděli a nemohli s ním mírně promluvit.

[6] BEP překládá *družiny*.
[7] V českých biblích se tradičně překládá pestrobarevná či pestře tkaná suknice.

[5] Jóséfovi se zdál sen a řekl *o něm* bratrům a ti ho ještě víc nenáviděli.
[6] Řekl jim: „Poslechněte si, prosím, tento sen, který se mi zdál:
[7] Hle, vážeme na poli snopy, a tu se postavil můj snop a stojí kolmo a hle – obklopují *ho* vaše snopy a klaní se mému snopu.“ [8] Bratři mu řekli: „To nad námi budeš kralovat, či mezi námi vládnout?“ A nenáviděli ho ještě víc kvůli jeho snům a kvůli jeho slovům.
[9] Zdál se mu ještě jiný sen. Vyprávěl ho bratrům. Řekl: „Hle, měl jsem další sen. Hle, slunce, měsíc a jedenáct hvězd se mi klaní.“
[10] A vyprávěl to otci a bratrům. Otec ho pokáral, řekl mu: „Co je to za sen, který se ti zdál? To máme přijít já a tvá matka a tvoji bratři, abychom se ti poklonili k zemi?“
[11] Bratři mu záviděli, ale jejich otec si tu záležitost uchoval.

Raši:

(4) ***A nemohli s ním mírně promluvit***. Přes jejich nectnosti jsme se poučili o jejich ctnosti, neboť neříkali něco jiného, než si mysleli. (Hebejsky) *dabró* – mluvit s ním.

(7) ***Vážeme snopy***. Podle targumu: *m^{e}'asrin ^{œ}sárin ^{a}marin* (vážeme snopy) a *tak ponese své snopy* (Ž 126, 6), a tak to chápe i Mišna: A snopy položí a prohlásí (Baba mecia 22b): ***Postavil se můj snop****:* byl vztyčen. ***A také stál***: stál vztyčen na místě.

(8) ***Kvůli jeho slovům***. Kvůli zlým řečem, které přinášel jejich otci.

Rašbam:

(8) ***A kvůli jeho slovům***. I donášel Jóséf jejich zlé řeči.

Raši:

(10) ***A vyprávěl to otci a bratrům***. Poté, co /sen/ vyprávěl bratrům, zopakoval ho ještě jednou v jejich přítomnosti otci. ***Otec ho pokáral***, protože si myslel, že se to týká jeho. ***To máme přijít***. Cožpak už není tvá matka po smrti? (Ber. raba) Nevěděl totiž, že se tato slova vztahují k Bilze, která /Jóséfa/ vychovávala jako jeho matka (Ber. raba 84,11). Naši učitelé z toho vyvozují, že v každém snu jsou obsaženy bezvýznamné věci (Brachot 55 a/b). Ja^{ca}qóv se snažil tu věc vypudit ze srdce svého syna. Aby ho kvůli tomu nemohli nenávidět, řekl mu: *To máme přijít* atd., protože je to nemožné pro tvou matku, je i ostatní bez významu (Ber. raba).

Rašbam:

(10) ***Co je to za sen*** atd. I kdyby jeho matka žila, řekl by to, aby jej shodil.

Raši:

(11) ***Tu záležitost si uchoval***. Čekal a pozoroval, kdy to přijde. Obdobně: *Který zachovává* (שומר) *věrnost* (Iz 26, 2), a *Nedbal bys* (תשמור) *mého hříchu* (Job 14, 16) – nebudeš /naň/ čekat.

Rašbam:

(11) ***Ale jejich otec si tu záležitost uchoval***. Proč je zapotřebí toto psát? Toliko proto, že když k němu dorazilo /Jóséfovo/ poselství, nevěřil svým synům, že /jeho syn/ žije (Gn 45, 26). I uviděl Jiśrá'él vozy, které mu poslal faraón, neboť nebyly poslány na ničí jiný příkaz než králův, neboť je psáno: *Vozy podle faraónova slova* (Gn 45, 21). Tehdy uvěřil snům, které ukazovaly, že nakonec bude /Jóséf/ vládcem. A viděl, že vozy byly poslány královským úředníkem, a proto řekl: *Dost! - Jóséf, můj syn, ještě žije* (tamtéž v. 28). Neboť velké bylo jeho překvapení. Jak /mohl/ věřit potom, co viděl jeho oděv celý od krve? Stejně jako byl rozechvělý Jiṣḥáq kvůli Ja^{ca}qóvovi, když nalezl srst na jeho šíji při pohlazení.

[12] Bratři šli pást stádo svého otce do Š^{e}chæmu .
[13] Jiśrá'él řekl Jóséfovi: „Tví bratři pasou v Š^{e}chæmu, že? Jdi! Chci tě za nimi poslat." *Jóséf* řekl: „Tu jsem."
[14] *Ja^{ca}qóv* mu řekl: „Jdi, prosím. Podívej se, jsou-li tví bratři a ovce v pořádku, a pak mě o tom zpravíš." *Tak* ho poslal z údolí Ḥævrón a on šel do Š^{e}chæmu.

Raši:

(12) ***Pást stádo***. Nad /částicí/ *et* je tečka, tzn. že šli pást /tj. krmit/ toliko sebe (Ber. raba).

(13) ***Tu jsem***. Výraz vlídnosti a snaživosti, ochoty najít bratry, a to i přesto, že o svých bratrech věděl, že ho nenávidí.

Rašbam:

(13) ***Tví bratři pasou v Š^{e}chæmu, že?*** Na nebezpečném místě, neboť pozabíjeli místní muže (Gn 34). To jsem slyšel od rabi Josefa Qáry, našeho přítele, a líbilo se mi to.

Raši:

(14) ***Z údolí Ḥævrón***. Cožpak není Ḥævrón na kopci? Vždyť je o němž řečeno: *Šli vzhůru Negevem a /jeden z nich/ přišel až do Ḥævrónu* (Nu 13, 22). Nicméně (Ber. raba) /rozuměj tomu tak, že k tomu došlo/ z hlubokého úradku spravedlivého (tj. Avráhám), jenž byl pohřben

v Ḥævrónu, aby se uskutečnilo to, co bylo řečeno Avráhámovi mezi rozpůlenými oběťmi: *Tvoji potomci budou cizinci* (Gn 15, 13). ***Šel do Še chæmu*** připraven na neštěstí – zde zhřešily kmeny, zde byla znásilněna Díná, zde se rozdělilo království domu Dáwidova, neboť je řečeno: *Re ḥavc ám se odebral do Še chæmu* (1Kr 12, 1).

Rašbam:

(14) ***A on šel do Še chæmu***. Avšak nenalezl je.

15 Našel ho nějaký muž, jak bloudí po kraji. Tak se ho ten muž zeptal, řekl: „Co hledáš?"
16 *Jóséf* řekl: „Já hledám své bratry. Řekni mi, prosím, kde pasou."
17 Ten muž řekl: „Odešli odtud, neboť jsem slyšel, *jak* říkají: ‚Pojďme do Dótánu!'" Jóséf šel za bratry a našel je v Dótánu.
18 Uviděli ho zdálky, a než se k nim přiblížil, dohodli se o něm, že ho usmrtí.

Raši:

(15) ***Našel ho nějaký muž***. To je Gavri'él, neboť je řečeno: *Gavri'él, ten muž* (Da 9, 21).

Rašbam:

(15) ***Našel ho nějaký muž, jak bloudí*** atd. To vypovídá o přednosti Jóséfa, který se nechtěl vrátit k otci, když nenašel /bratry/ v Še chæmu, ale hledal je, dokud je nenašel. Přestože věděl, že jej /bratři/ nenávidí, šel a hledal je, neboť mu otec řekl: *A pak mi přijdeš říct* (v. 14).

Raši:

(17) ***Odešli odtud***. Sami od sebe opustili bratrství. ***Pojďme do Dótánu***. Aby si po tobě vyžádali נכלי דתות – zákonné záminky, které tě vydají na smrt. Podle prostého významu jde o místní jméno. V Písmu není nic, co se vymyká svému prostému významu.

Rašbam:

(17) ***V Dótánu***. Podle prostého významu jméno města. Je také zmíněno v knize Soudců.[8]

Raši:

(18) ***Dohodli se***. Byli plni lstí a zchytralosti. ***O něm*** hebr. *oto* stejné jako *ito, cimó* tj. s ním, to znamená *éláw*, k němu, o něm.

Rašbam:

(18) ***Dohodli se***. ויתנכלו. Byli vůči němu plni lstí a zchytralosti[9], jako: *Buď proklet chytrák* (נוכל) (Mal 1, 14). *Svými nástrahami* (בנכליהם), *které vám nastražili* (נכלו) (Nu 25, 18).

[8] Dótán je zmíněn v 2Kr 6, 13.
[9] viz Raši

[19] Řekli jeden druhému: „Hle - tu přichází pán snů.
[20] A nyní pojďte, zabijeme ho, hodíme ho do jedné z cisteren a řekneme: ‚Divoké zvíře ho sežralo.' Uvidíme, co se stane s jeho sny."
[21] Slyšel *to* R^{e}'úvén. Zachránil ho z jejich rukou, řekl *totiž*: „Nezabíjejme ho!"
[22] R^{e}'úvén jim *dále* řekl: „Neprolévejte krev. Hoďte ho do této cisterny na poušti, ale ruku na něj nevztahujte." *To* proto, aby ho zachránil z jejich rukou *a* aby ho vrátil jeho/svému otci.

Rašbam:

(19) ***Tu***. הלזה. Každé הלזה /znamená/, že jej vidíme z dálky, jako: *Kdo je ten muž, který nám jde po poli vstříc* (הלזה)? (Gn 24, 65). Ve francouzštině *cil* (ten, tamten), ale *tento* je ve francouzštině *cist*, jako: *Tento zloduch Hámán* (Est 7, 6), který je nablízku.

Raši:

(20) ***Uvidíme, co se stane s jeho sny***. Rabi Jicchaq řekl: Tento verš říká: Vylož mne! Svatý Duch zde říká: Oni říkají: ***Zabijeme ho***. A verš končí: *Uvidíme, co se stane s jeho sny*. Uvidí se, čí slovo obstojí, buď vaše nebo Mé. Není možné, aby říkali: *Uvidíme, co se stane s jeho sny*, protože kdyby ho zabili, jeho sny by přišly vniveč.

Rašbam:

(20) ***Pojďte*** (לכו)***, zabijeme ho***. Výraz pobídnutí lidí, jako: *Pojďte* (לכו)*! Prodáme ho Jišm^{ec}élitům* (v. 27). A stejně tak: *Dovol* (הבה), *prosím* (Gn 38, 16). *Musíme* (הבה) *s ním nakládat moudře* (Ex 1, 10). Stejně tak: *Hleď, dnes vám předkládám* (Dt 11, 26).

Raši:

(21) ***Nezabíjejme ho***. Hebr. *ló nakœnnú náfæš* (dosl. neubijme duši). Ubitá duše znamená usmrcená.

Rašbam:

(21) ***Zachránil ho z jejich rukou***. Aby nebyl zabit.

Raši:

(22) ***Aby ho zachránil***. Svatý Duch o R^{e}'úvénovi vypovídá, že to řekl jen proto, aby ho zachránil, aby mohl přijít a vyzvednout ho odtamtud. Řekl: Já jsem prvorozený a největší ze všech, hřích spočine jen na mně.

Rašbam:

(22) ***Hoďte ho do této cisterny na poušti***. Místo, kde nejsou lidé, /tam/ zemře sám od sebe. ***Aby ho zachránil***. Verš dosvědčuje, že měl R^{e}'úvén v úmyslu zachránit jej, jak dokazuje konec.

[23] Když přišel Jóséf k bratrům, svlékli mu oděv, ten vzácný, který měl na sobě.
[24] Vzali ho a vhodili do cisterny, ale byla to prázdná cisterna, nebyla v ní voda.
[25] Usedli, aby pojedli chléb. Vzhlédli a uviděli - hle, karavana Jišm[ec]élitů přichází od Gil[c]ádu. Jejich velbloudi nesou různá koření, pryskyřičnou směs a ladanum, sestupují do Egypta.

Raši:

(23) ***Jeho oděv***. To znamená košili. ***Ten vzácný***. Ten, jejž mu dal otec navíc k /tomu, co dal/ bratrům (Ber. raba).

Rašbam:

(23) ***Oděv, ten vzácný***. Někteří říkají: Nejde o připomenutí, ale abys byl upozorněn, že to on na počátku způsobil závist. Je to ten, o němž je řečeno: *Poslali vzácný oděv* (v. 32), aby způsobil, že si bude /Ja[ca]qóv/ ve svém srdci myslet, že /Jóséfa/ sežralo divoké zvíře. Jak je řečeno: *Poznal ho a řekl: Je to oděv mého syna* (v. 33), tak jej poznal.

Raši:

(24) ***Byla to prázdná cisterna, nebyla v ní voda***. Z toho, že je zde řečeno: *Byla to prázdná cisterna*, nepoznám, že v ní nebyla voda. Co učí Tóra? *Nebyla v ní voda*. Voda v ní nebyla, zato v ní byli hadi a štíři.

Rašbam:

(24) ***Nebyla v ní voda***. Neboť kdyby tam byla voda, nehodili by jej tam. Protože kdyby tam byla /voda/, utopili by jej a zabili svýma rukama, a oni řekli: *Ale ruku na něj nevztahujte* (v. 22). *Ale naše ruka ať na něm není* (v. 27), aby mu způsobila smrt.

Raši:

(25) ***Karavana***. Podle targumu: *š[e]járat* (karavana) to jest: Ti, co jdou po cestě. ***Jejich velbloudi nesou*** atd. Proč Písmo zveřejňuje jejich náklad? Aby dalo vědět o odměně pro skutečné spravedlivé, protože Arabové po svých cestách vozí jen naftu a tér, jejichž zápach je špatný, ale tentokrát se přihodilo, /že vezli/ koření, z něhož se neline špatný zápach. ***Různá koření***. Všechny možné směsi koření se nazývají *n[e]chót*. Obdobně: *Ukázal jim celou svou klenotnici...směsi koření* (2Kr 20, 13). Onqelos výraz /*n[e]chót*/ přeložil jako vosk. ***Pryskyřičnou směs***. Šťáva vytékající z balzámovníků, tato šťáva se vyjmenovává mezi

kořeními /obsaženými v/ kadidlové směsi (Ex 30, 34 – 35). ***A ladanum***. *Lóṭítá* v jazyce Mišny. Naši učitelé ji interpretují jako oddenek rostliny jménem podražec[10], traktát Nida (8a).

[26] J[e]húdá řekl bratrům: „Co získáme, když zabijeme svého bratra a utajíme jeho krev?
[27] Pojďte! Prodáme ho Jišm[ec]élitům, ale naše ruka ať na něm není, protože je náš bratr, naše krev." Poslechli svého bratra.
[28] Prošli Midijánci – obchodníci. Táhli a vytáhli Jóséfa z cisterny. A prodali ho Jišm[ec]élitům za dvacet stříbrných. I přivedli Jóséfa do Egypta.

Raši:

(26) ***Co získáme***. Jaké bohatství, jak překládá Targum. ***A utajíme jeho krev***. A zatajíme jeho smrt.

(27) ***Poslechli*** (hebr. *jišm[ec]ú*). *W[e]-qabílú minnéh* (dosl. přijali to od něj, targum Onqelos). A každé slyšení, v něm jde o přijetí slov, jako je tomu zde a jako je tomu: *Ja[ca]qóv uposlech* (jišma[c]) *svého otce* (Gn 28, 7); *Poslušně* (jišma[c]) *budeme dělat všechno* (Ex 24, 7), je přeloženo *n[e]qabel*. A každé slyšení ucha jako např.: *Tu uslyšeli* (jišm[ec]ú) *hlas Hospodina procházejícího se po zahradě* (Gn 3, 8). *A Rivqá naslouchala* (šoma[c]at) (Gn 27, 5). *Jiśrá'él se o tom doslechl* (jišma[c]) (Gn 35, 22). *Slyšel* (šáma[c]tí) *jsem reptání* (Ex 16, 12), ta všechna jsou přeložena *u-šám[c]ú, u-š[e]má[c]at, u-š[e]ma[c] š[e]mi[c]a* a tak podobně.

(28) ***Prošli Midijánci***. Jde o jinou karavanu. Písmo ti oznamuje, že byl Jóséf prodán mnohokrát. ***A vytáhli*** Ja[ca]qóvovi synové Jóséfa z cisterny a prodali ho Jišm[ec]élitům, Jišm[ec]élité ho prodali Midjáncům a Midjánci do Egypta.

Rašbam:

(28) ***Prošli Midijánci***. Když se /bratři/ chystali pojíst chléb, usedli dál od cisterny, aby /jej/ nejedli nad /Jóséfovou/ krví, a čekali na Jišm[ec]élity, které viděli. Ale dříve, než Jišm[ec]élité dorazili, prošli tam tudy jiní /obchodníci/ - Midjánci a uviděli /Jóséfa/ v cisterně. Vytáhli jej a prodali Jišm[ec]élitům. Z toho vyplývá, že o tom bratři nevěděli. Přesto je psáno: *Kterého jste prodali do Egypta* (45, 4), z toho plyne, že jejich čin napomohl jeho prodeji. Takto se mi jeví ta věc podle hloubky prostého významu verše, /totiž/ že prošli Midjánci, /to je/ význam podle události, a ti ho prodali Jišm[ec]élitům. A kdybys chtěl říct: Prodali Jóséfa Jišm[ec]élitům, a byli to

[10] אשטרולוזיא״ה - snad se jedná o chybný přepis jména podražce (aristolochie), jak jej uvádí i anglický překlad Rašiho komentáře (Complete Tanach with Rashi, 1998). Viz též *3.1.1 Kapitola 37*, v. 25.

bratři, kdo jej prodali; muselo by být řečeno, že nařídili midjánským obchodníkům, aby jej vytáhli z cisterny, a poté jej prodali Jišm^{ec}élitům.

[29] R^{e}'úvén se vrátil k cisterně a hle - Jóséf není v cisterně. Roztrhl své šaty.
[30] Vrátil se k bratrům. Řekl: „Ten chlapec tam není. Do čeho jsem se to dostal..."
[31] Vzali *tedy* Jóséfův oděv, podřízli kozla a do jeho krve namočili ten oděv.
[32] Poslali vzácný oděv a přinesli ho ke svému otci. Řekli: „Toto jsme našli. Podívej se, prosím, pozorně, zda to je či není oděv tvého syna."
[33] Poznal ho a řekl: „Je to oděv mého syna, divoké zvíře ho sežralo. Rozsápán, rozsápán byl Jóséf!"

Raši:

(29) ***R^{e}'úvén se vrátil***. Nebyl tam při jeho prodeji, protože nastal den, kdy šel a posluhoval svému otci. Jiná interpretace: zabýval se svou pytlovinou a půstem, jelikož poskvrnil otcovo lože.

(30) ***Do čeho jsem se to dostal...*** Jak uniknu před otcovým trápením?

Rašbam:

(30) ***Co si teď počnu***... Proč jsem přišel k cisterně?

Raši:

(31) ***Kozla***. Jeho krev se podobá lidské. ***Ten oděv***. (hebr. *ha-kuttónæt*) To je její jméno[11]. Když je spjata s jiným slovem, jako například: *Jóséfův oděv*, *vzácný oděv*, *lněný oděv* (Lv 16, 4) je vokalizovaná jako *k^{e}tónæt*.

Rašbam:

(32) ***Poslali***. Po lidech, kteří nepoví, kdo jsou ti, co je poslali, avšak řeknou: Toto jsme nalezli.

Raši:

(33) ***A řekl: „Je to oděv mého syna..."***. Je to on. ***Divoké zvíře ho sežralo***. Zamžikal v něm Svatý Duch (Ber. raba), nakonec jej bude provokovat Pótífarova žena. A proč mu Svatý,

[11] Tzn. status absolutus

budiž požehnán, nezjevil /pravdu/? Protože /bratři/ přivolali klatbu a zatracení na každého, kdo by /mu/ to vyjevil, a k tomu přivzali Svatého, budiž požehnán. Ale Jiṣḥáq věděl, že žije. Řekl: Jak to mohu zjevit, když Svatý, budiž požehnán, mu to zjevit nechce?

[34] Roztrhl své šaty, přes boky si dal pytlovinu a truchlil nad svým synem po mnoho dnů.

Raši:

(34) ***Mnoho dnů***. Dvacet dva let od té doby, co se od něj /Jóséf/ oddělil, až do doby, kdy Ja[ca]qóv sestoupil do Egypta, neboť je řečeno: *Sedmnáctiletý Jóséf* atd., a bylo mu třicet let, když stál před faraónem, k tomu sedm let hojnosti a dva roky hladu, než Ja[ca]qóv přišel do Egypta. To jest dvaadvacet let. Odpovídá to době, kdy Ja[ca]qóv neplnil příkaz ctít otce a matku - dvacet let byl v Lávánově domě a dva roky na cestě při svém návratu z Lávanova domu: rok a půl v Sukot a šest měsíců v Bét Élu. Právě to měl na mysli, když řekl Lávánovi: *Celých dvacet let jsem ti ve tvém domě sloužil* (Gn 31, 41). Byly pro mne, proti mně a nakonec jsem trpěl. Tyto jim odpovídají.

[35] Všichni synové a dcery ho utěšovali, ale nechtěl se utěšit, řekl: „Kéž sestoupím ke svému ubohému synu do Š[e]'ólu!" I oplakával ho jeho otec.

Raši:

(35) ***A dcery***. Rabi Jehuda říká: Sestra-dvojče se narodila s každým náčelníkem kmene, který se s ní oženil. Rabi Nechemija říká: Byly to K[e]na[c]anky. Ale proč je tedy řečeno: *Jeho dcery*? Byly to jeho snachy, my však rádi nazýváme zetě: můj syn, a snachu: má dcera. ***Ale nechtěl se utěšit***. (Ber. raba) Žádný člověk nepřijme útěchu za živého, i když si myslí, že je mrtev, neboť o mrtvém bylo vydáno rozhodnutí, že bude v srdci zapomenut, ale nikoliv tak o živém. ***Sestoupím ke svému synu***. Hebr. *él b[e]ni*. Jako *[c]al b[e]ni*. Často se *él* používá namísto *[c]al*. *Na* (él) *Ša[c]úlovi a jeho domu* (1S 21,1). *To kvůli* (él) *Boží schráně, že byla vzata a kvůli* (él) *(smrti) svého tchána a muže* (1S 4, 21). ***Do Š[e]'ólu***. Podle prostého významu – hrob. V žalu budu pohřben a celý ten čas nenaleznu útěchy. V midraši je Gehinom. Toto znamení mi bylo dáno od Všemocného: jestliže nezemře jediný z mých synů za mého života, jsem ujištěn, že nespatřím Gehinom. ***I oplakával ho jeho otec***. Jiṣḥáq plakal kvůli svému trápení s Ja[ca]qóvem, ale netruchlil, protože věděl, že /Jóséf/ žije.

Rašbam:

(35) ***Kéž sestoupím***. Nenaleznu klid, ale sestoupím ke svému ubohému synu do Še'ólu. **Tak *ho oplakával jeho otec***. To znamená velmi dlouho. Neboť se k němu přidal, jak vykládají moudří, jeho otec Jiṣḥáq, ačkoliv ten věděl, že /Jóséf/ nebyl zabit.

[36] A Medánci ho prodali do Egypta Pótífarovi, faraónovu dvořanu, vrchnímu žalářníku.

Raši:

(36) הטבחים. Řezníci královských stád.

Rašbam:

(36) ***A Medánci ho prodali***. (Midjáncům) do Egypta. Medán, Midján a Jišmecél byli bratři. Medán a Jišmecélité jsou jedním podle prostého významu, proto je řečeno, že Medánci (Midjánci) jej prodali a Jišmecélité ho tam odvedli, neboť ti dva jsou jedním podle prostého významu.

KAPITOLA 38

[1] A tehdy se stalo, že odešel J[e]húdá od svých bratří a přidal se k muži z Adullamu jménem Ḥírá.
[2] A tam J[e]húdá spatřil dceru obchodníka, který se jmenoval Šúa[c], vzal si ji a vešel k ní.
[3] Otěhotněla, porodila syna. I pojmenoval ho [C]ér.
[4] Otěhotněla znovu, porodila syna a pojmenovala ho Ónán.
[5] A ještě dalšího syna porodila a pojmenovala ho Šélá. A bylo to v K[e]zívu, kde ho porodila.
[6] I vzal J[e]húdá ženu pro [C]éra, svého prvorozeného, jménem Támár.
[7] [C]ér, J[e]húdův prvorozený, byl *však* špatný v Hospodinových očích. A tak ho Hospodin nechal zemřít.

Raši:

(1) ***A tehdy se stalo***. Proč je toto vyprávění umístěno sem a přerušuje tak příběh Jóséfův? Abychom se dozvěděli, že bratři snižovali /J[e]húdovu/ hrdost, protože viděli utrpení svého otce. Řekli mu: To tys řekl, abychom jej prodali. Kdybys nám řekl, abychom ho odvedli domů, poslechli bychom tě. ***Odešel***. Od svých bratů. ***K muži z Adullamu***. Aby s ním spolupracoval.

(2) ***Obchodníka***. תגרא[1] (obchodník).

Rašbam:

(2) ***Obchodníka***. Podle targumu תגרא (obchodník). Jako: *Kramáři* (כנעניה) *nejváženější v zemi* (Iz 23, 8). *Kramář* (כנען), *v ruce má falešná závaží* (Oz 12, 8). Neboť mezi dcerami obchodníků byly /některé/ oslňující.

Raši:

(5) ***Bylo to v K[e]zívu***. /To je/ místo. Říkám, že tam přestala rodit, proto se /to místo/ nazývá K[e]zív, neboť je řečeno: *Stal ses mi tím, kdo jako by lhal* (achzáv) (Jer 15, 18). *Jemuž se vody neztrácejí* /ló j[e]chazvú/ (Iz 58, 11). Co nám v tomto případě má být oznámeno? V Berešit raba jsem viděl: „A nazvala ho jménem Šéla atd. přestala /rodit/."

Rašbam:

(5) ***A byl/o to/ v K[e]zívu***. J[e]húdá. Tam se mu narodil syn.

[1] Targum Onqelos

Raši:

(7) ***Špatný v Hospodinových očích***. Stejně špatný jako Ónán, pouštějící své sémě /na zem/, neboť o Ónánovi je řečeno: *I jeho nechal zemřít* (v. 10), tak jako nechal zemřít [C]éra, nechal zemřít Ónána. Ale proč [C]ér pouštěl své sémě /na zem/? Aby /Támár/ nepočala a její krása uvadla.

[8] I řekl J[e]húdá Ónánovi: „Vejdi k ženě svého bratra, ožeň se s ní a zajisti potomka svému bratru.
[9] Ónán věděl, že to sémě nebude pro něj, a tak se stalo, že když vstoupil k ženě svého bratra, pouštěl *sémě* na zem, aniž je dal pro svého bratra.
[10] Tak se stal špatným v Hospodinových očích, pročeš i jeho nechal zemřít.
[11] I řekl J[e]húdá své snaše Támár: „Vdovo, žij v domě svého otce, dokud nevyroste Šélá, můj syn," neboť si řekl: „Aby nezemřel také on, jako jeho bratři." Tak Támár šla a žila v domě svého otce.

Raši

(8) ***Zajisti potomka***. Syn nazývaný jménem zemřelého.

(9) ***Pouštěl* sémě *na zem***. Vyšel z vnitřku a k výronu semene došlo vně (Ber. raba).

Rašbam:

(9) ***Že to sémě nebude pro něj***. Záleželo jim na tom[2]. ***Sémě dal***. נָתַן־זֶרַע . Kámec chatuf[3]. Neboť každý výraz s cholemem, jehož přízvuk připadá na konec, a výraz, který se k němu váže, přízvukem na začátku, jsouce /spojena/ maqefem, mění cholem na kámec chatuf, tak jako: *Shovívavý a nesmírně milosrdný* (וְגֹדֶל־חָסֶד) (Ž 145, 8). *Jestliže jí nezajistí tyto tři věci* (וְאִם־שְׁלָשׁ־אֵלֶּה) (Ex 21, 11). Ale: *Tři města* (אֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים) (Nu 35, 14) je /vokalizováno/ cholemem.

(10) ***I jeho***. Moudří vykládají, že za takový prohřešek zemřel, neboť pouštěl své sémě /na zem/, aby neotěhotněla a její krása uvadla[4].

Raši:

(11) ***I řekl*** atd. To znamená, že ji odbyl stéblem[5], neboť ji nezamýšlel za /Šélu/ provdat, ***neboť si řekl: „Aby nezemřel také on."*** Tato /žena/ má pověst té, jejíž muži umírají.

[2] Rašbam zdůrazňuje význam levirátního sňatku, který Ónán svým jednáním popřel.
[3] Rašbam dosl. píše *chatef kámec*.
[4] Viz Raši k v. 7

[12] Za nějaký čas zemřela dcera Šú^{c}y, žena J^{e}húdova. Když se utěšil, vydal se on a Ḥírám, jeho adullamský přítel, za střihači svého stáda nahoru do Timnáty.
[13] I řekli Támár: „Hle, tvůj tchán šel nahoru do Timnáty stříhat stádo.“
[14] Tak svlékla šat svého vdovství, zakryla se závojem, zahalila se a posadila na rozcestí, které je po cestě do Timnáty, protože viděla, že Šélá vyrostl a že mu ji nedali za ženu.
[15] J^{e}húdá ji uviděl a považoval ji za nevěstku, neboť si zakryla tvář.

Raši:

(12) ***Vydal se za střihači svého stáda***. Vyšel z Timnáty, aby dohlédl na střihače svého stáda.

(13) ***Šel nahoru do Timnáty***. V souvislosti s Šimšónem je řečeno: *Samson sestoupil* atd. (Sd 14, 1). Timnátá se rozkládala na úbočí hory, takže do ní odtamtud vystupovali a z ní sestupovali.

(14) ***Zahalila se***. Zakryla svou tvář, aby ji nepoznal. ***A posadila se na rozcestí*** (בפתח עינים). S otevřenýma očima (בפתיחת עינים), na rozcestí, které je po cestě do Timnáty. Naši učitelé vykládají, že je to brána (פתח) Avráháma, našeho otce, kterou oči (עינים) všech hledaly, aby ji viděly. ***Protože viděla, že Šélá vyrostl*** atd. Proto se dala J^{e}húdovi: toužila mít od něj syny.

Rašbam:

(14) ***Zakryla***. Svou hlavu. ***Závojem***. Což není zvyk vdov. ***Zahalila se***. Zakryla svou tvář, aby ji J^{e}húdá nepoznal. ***Na rozcestí***. Do brány na křižovatce cest, kterou všichni procházejí a jíž je vidět cesta tam. Výklad, že jde o jméno města, se mýlí.[6] Cožpak máme před sebou psáno היא בעינים? Kdyby to bylo jméno města, bylo by *bet* vokalizováno *š^{e}va*, což jsme nenalezli, neboť je řečeno: v Bét Élu (např. Sd 1, 23; 1S 30, 37), v Jerichu (např. Joz 5, 13; 15, 7), v Jeruzalémě (např. Joz 15, 63; Sd 1, 8. 21) (s chirikem[7]).

Raši:

(15) ***Považoval ji za nevěstku***. Podle toho, že seděla na rozcestí. ***Neboť si zakryla tvář***. Nemohl ji spatřit a poznat. Výklad našich učitelů je, že zakryla svou tvář, už když byla v domě svého tchána, byla cudná, proto ji nepodezíral.

Rašbam:

(15) ***Neboť si zakryla tvář***. Nyní podle prostého významu, jako je psáno: *Zahalila se* (v. 14).

[5] Dát odpověď, která není skutečná, chabě se vymlouvat (Even-Šošan).
[6] Narážka na názor rabi Chanina v tr.Sota 10a (Lockshin, str. 264)
[7] Rašbam píše *kámec*.

[16] Tak se k ní vydal a řekl: „Dovol mi prosím k tobě vstoupit,“ protože nevěděl, že je to jeho snacha. Řekla: „Co mi dáš, když ke mě vstoupíš?“
[17] Řekl: „Já ti pošlu kůzle ze svého stáda.“ Řekla: „Dáš-li zástavu, než *je* pošleš.“
[18] Řekl: „Jakou zástavu ti mám dát?“ Řekla: „Své pečetidlo, šňůru a svou hůl, kterou máš v ruce. I dal jí to. Vešel k ní a ona s ním otěhotněla.
[19] Pak odešla, sňala závoj a oblékla svůj vdovský šat.
[20] I poslal J[e]húdá svého adullamského přítele s kůzletem, aby vzal od té ženy zástavu, ale ten ji nenašel.
[21] Tak se ptal místních lidí: „Kde je ta kněžka z rozcestí na cestě?“ Řekli mu: Nebyla tu žádná kněžka.“

Raši:

(16) ***Tak se k ní vydal***. Z cesty, po níž šel, odbočil na cestu, na níž byla ona. Ve francouzštině: *destorner* (odbočit, sledovat někoho na odlehlé cestě). ***Dovol mi prosím*** (נא הבה). Připrav na to sebe a svou mysl. Každý výraz הבה značí „přípravu“ kromě míst, kde se překládá výrazem „dát“, avšak ta místa, kde je „příprava“ mají blízko těm, kde je „dát“.
(17) ***Zástava***. Záloha.

Rašbam:

(17) ***Než* je *pošleš***. Než pošleš svého posla, který přivede kůzle. Také se běžně říká „poslat pro dar“, neboť je psáno: *To je ten dar, pro nějž jsem poslal* (Avot de-rabi Natan, 37), poslal jsem kůzle[8].

Raši:

(18) ***Své pečetidlo, šňůru /plášť/***. [c]Izq[e]tách w[e]-šóšipách. Prsten, jímž pečetíš, a svůj oděv, jímž se zakrýváš. ***A ona s ním otěhotněla***. /Vzešli z něj/ silní a spravedliví muži jako on.

Rašbam:

(18) ***Své pečetidlo***. Svůj prsten. ***Šňůru***. Opasek. ***A svou hůl***. Tyto tři věci měl dát, neboť neměl oděv.

Raši:

(21) ***Kněžka***. Určená a připravená k prostituci.

[8] Rašbam parafrázuje v. 23.

Rašbam:

(21) ***Ta kněžka***. Stanovená a připravená pro všechny své příchozí, neboť je psáno: *V zemi bylo také* plno *modlářského smilstva* (קדש) (1 Kr 14, 24). *Žádná z izraelských dcer se nezasvětí smilstvu* (Dt 23, 18).

[22] I vrátil se k J[e]húdovi a řekl: „Nenašel jsem ji. A také místní lidé řekli: „Nebyla tu kněžka.“
[23] J[e]húdá řekl: „Ať si to nechá, abychom nebyli opovrhovaní, vždyť jsem poslal toto kůzle, ale tys ji nenašel.“
[24] Uplynuli tři měsíce, když J[e]húdovi řekli: „Tvá snacha Támár se spustila a dokonce z toho smilstva otěhotněla.“ J[e]húdá řekl: „Přiveďte ji, bude upálena.“

Raši:

(23) ***Ať si to nechá***. Ať je její, co má v ruce. ***Abychom nebyli opovrhovaní***. Budeš-li ji dál hledat, vejde ta věc ve známost a bude ostuda. Co mám ještě udělat pro pravdivost svého slova? ***Vždyť jsem poslal toto kůzle***. Protože J[e]húdá oklamal svého otce kůzletem, do jehož krve namočil Jóséfův oděv, byl i on oklamán kůzletem (Ber. raba).

Rašbam:

(23) ***Ať si to nechá***. To, co má v rukou. Neboť k ní již nepošlu. ***Abychom nebyli opovrhovaní***. /Kvůli tomu, že/ se vracíme ke kněžkám.

Raši:

(24) ***Tři měsíce***. První a většinu posledního a celý prostřední. Výraz *k[e]-mi-šlóš chodáším* znamená *když se ztrojily měsíce*, stejně jako: *posílá dárky* /mišloach manot/ (Est 9, 19), *vztáhnou svou ruku* (Iz 11, 14), překládá targum Onqelos jako *k[e]-taltút jarḥajá* – po třech měsících. ***Z toho smilstva otěhotněla*** (hárá). Přídavné jméno těhotná stejně jako: *těhotnou ženu* (Ex 21, 22), a jako: *čistá jako Slunce* (Pí 6, 10). ***Bude upálena***. Efrajim Miqšaa řekl jménem rabi Meira: Byla to dcera Šéma, jenž byl knězem, proto ji odsoudili k upálení.

Rašbam:

(24) ***Tvá snacha Támár se spustila***. Dokonce je řečeno: Nejenže se spustila, věz, že dokonce z toho už otěhotněla. ***Bude upálena***. Podle prostého významu, takový byl jejich zvyk, byla-li přislíbena /svému/ švagrovi.

[25] Když ji vedli, poslala ke svému tchánu, řkouc: „Toto patří muži, s nímž jsem otěhotněla.“ Řekla: „Poznej prosím, čí je ta pečeť, plášť a hůl.“
[26] I poznal *je* J[e]húdá a řekl: „Je spravedlivější než já, poněvadž jsem ji nedal Šélovi, svému synu.“ A už ji více nepoznal.

Raši:

(25) ***Když ji vedli***. Aby ji upálili. ***Poslala ke svému tchánu***. Nechtěla ho vylekat a říct: S tebou jsem otěhotněla, leč řekla: Toto patří muži, s nímž jsem otěhotněla. Řekla si: Jestliže se sám vyzná, vyzná se, a jestliže ne, nechť jsem upálena, nebudu jej děsit[9]. Odtud /učenci/ řekli: Pro člověka je lepší, když se stane zápalnou obětí, než když vyděsí svého bližního mezi mnohými. ***Poznej prosím***. נא je jen výraz prosby: Poznej prosím svého Stvořitele a neztrať tři duše (Sota 10b).

Rašbam:

(25) ***Když ji vedli***. Poté, co ji přivedli, poslala zástavu. Nechtěla dokonce toho muže, jehož to bylo, odhalit /jinému než jemu samému/.

Raši:

(26) ***Je spravedlivější***. Ve svých slovech. ***Než já*** (dosl. ze mne). Otěhotněla. Rabíni blahé paměti vykládají, že vyšla ven *bat qól* (ozvěna) a řekla: Ze mne a se mnou vyjdou ty věci ven. Neboť byla cudná v domě svého tchána, stanovila jsem, že z ní vzejdou králové. A z kmene J[e]húdova jsem se rozhodla ustanovit krále v Jisrá’éli. ***Poněvadž jsem ji nedal***. Neboť podle práva činila, neboť jsem ji nedal Šélovi, svému synu. ***A už ji více nepoznal***. Jedni říkají: nepokračoval, a druzí říkají: nepřestal. (A podobě je to s Eldadem a Medadem (Nu 11, 25): we-ló jásáfú (potom už nikdy). Targumy překládají: nepřestali.)

Rašbam:

(26) ***Je spravedlivější než já***. Více než já, neboť jsem ji přikázal dlít v domě jejího otce, dokud Šélá nevyroste, ona splnila mou podmínku, jíž jsem ji uložil, ale já jsem nesplnil to, co jsem jí přislíbil, neboť jsem ji nedal Šélovi, svému synu. Tak jako: *Pokládal se za spravedlivějšího než Bůh* (Job 32, 2), více než Bůh. A stejně tak o Ša’úlovi: *Pak Dáwidovi řekl: „Jsi spravedlivější než já...“* (1S 24, 18), více než já. ***A už ji více***. Nebylo by /to/ dodáváno, kdybys /verš/ vykládal: A nepřestal. Je o něm /ale/ psáno: ***A už ji více nepoznal***. לדעתה[מ].

[9] Dosl. nezpůsobím bělost jeho tváři.

[27] Tu nadešel čas porodu a hle v jejím lůně jsou dvojčata.
[28] Při porodu vystrčilo *jedno* ručičku, i vzala ji porodní bába a přivázala na ni šarlatovou nit, řkouc: „Ten vyšel první.“
[29] A stalo se, že stáhl svou ručičku a jeho bratr vyšel první. I řekla: „Jakou trhlinou ses to prodral?“ Proto byl pojmenován Pæræṣ.
[30] A potom vyšel jeho bratr, který měl na ručičce šarlatovou nit a ten byl pojmenován Zæraḥ.

Raši:

(27) ***Nadešel čas porodu***. V souvislosti s Rivqou je řečeno: *Naplnily se dny, kdy měla rodit* (Gn, 25, 24). Tam se psáno plně a zde defektivně. ***Hle dvojčata***. Psáno plně a tam defektivně /tómim/, protože jedno z nich byl hříšník, ale tito dva byli spravedliví.

(28) ***Vystrčilo* jedno *ručičku***. Vystrčilo jedno ručičku ven a poté, co na ni /porodní bába/ přivázala nit, ji stáhlo zpět.

(29) ***Prodral ses***. Jakou musíš mít sílu...

(30) ***Který měl na ručičce šarlatovou nit***. Čtyři ruce jsou tu popsány jako protiváha čtyř posvěcených věcí, jimiž [C]áchán, který z něj vzešel, přestoupil /zákon/. A jiní říkají jako protiváha čtyř věcí, které vzal: šin[c]árský plášť, dva kousky stříbra o váze dvou set šekelů a zlatý jazyk (Joz 7, 21) (Ber. raba). ***Byl pojmenován Zæraḥ***. Kvůli zářivému vzhledu šarlatové nitě.

Rašbam:

(30) ***Zæraḥ***. Pro nit, která byla červená. A Zæraḥ je výraz /pro/ červeň, neboť je psáno: *Vyrazilo se* (זרחה) *mu na čele malomocenství* (2Pa 26, 19). A stejné je to s každým svitem slunce, ráno i večer je červené: *Za časného jitra, když slunce vycházelo* (זרחה) *nad vodami, spatřili Moabci naproti vody rudé jako krev* (2Kr 3, 22). A tak je to i v Bava batra (84a) o prodejci lodi. Když slunce rudne, když rudne toliko jeho tvář, /je/ večer, neb světlo neslábne kvůli velké záři denní.

KAPITOLA 39

[1] Jóséf byl odveden dolů do Egypta. Koupil ho Pótífar, faraónův dvořan, vrchní žalářník, Egypťan, od Jišm[ec]élitů, kteří ho tam odvedli.
[2] Hospodin byl s Jóséfem, *Jóséf* byl úspěšný muž a byl v domě svého egyptského pána.
[3] Jeho pán viděl, že je s ním Hospodin a *že* všemu, co dělá, dopřává Hospodin zdar.
[4] Jóséf se mu zalíbil, a tak mu sloužil. Ustanovil ho nad svým domem a vše, co měl, svěřil do jeho rukou.
[5] Tak ho tedy ustanovil nad svým domem a nad vším, co je jeho. Hospodin požehnal Egypťanovu domu kvůli Jóséfovi. Tak bylo Hospodinovo požehnání na všem, co měl doma i na poli.
[6] Vše, co měl, ponechal v Jóséfových rukou a nestaral se o nic, než o chléb, který jídal. Jóséf měl pěknou postavu a hezkou tvář.

Raši:

(1) ***Jóséf byl odveden dolů***. /Písmo/ se vrací k prvnímu tématu, které bylo přerušeno jen proto, aby byl postaven vedle /jeho sestupu/ sestup J[e]húdův. Je ti řečeno, že byl /J[e]húdá bratry/ sesazen ze svého vysokého postu kvůli Jóséfovu prodeji. A ještě /bylo přerušeno proto,/ aby byl postaven čin Pótífarovy ženy vedle Támařina činu, jenž byl dílem Nebes. Je ti /tak/ řečeno, že i čin /Pótífarovy ženy/ je dílem Nebes, neboť skrze svou astrologii, která ji předpovídala budoucnost, viděla /Jóséfovy/ syny, ale nevěděla, zda /je bude mít/ s ní nebo s její dcerou.

Rašbam:

(1) ***Vrchní žalářník***. On vsazoval odsouzence na smrt a vězně do svého vězení.

Raši:

(3) ***Je s ním Hospodin***. Stále měl na rtech jméno Nebes (Ber. raba).
(4) ***Vše, co měl***. Hle, stručné vyjádření, chybí אשר (který).[1]
(6) ***Nestaral se o nic***. Ničemu nevěnoval pozornost. ***Než o chléb, který jídal***. To je eufemistické vyjádření pro jeho ženu. ***Jóséf měl pěknou postavu***. Protože se viděl být vládcem, začal jíst, pít a kadeřit si vlasy (Ber. raba). Svatý, budiž požehnán, řekl: Tvůj otec truchlí a ty si kadeříš vlasy. Poštvu proti tobě medvěda. Nato:

[1] Raši naráží na skutečnost, že by měl verš znít: *W[e]-chol - [a]šær ješ ló*, nikoliv: *W[e]-chol – jæš – ló*, jak je tomu v textu.

Rašbam:

(6) ***A nestaral se o nic***. V domě. ***Než o chléb, který jídal***. Nezajímal se (Pótífar) a nestaral se o potřeby svého domu. Odkdy se stará? Od chvíle, co vidí své jídlo na stole a jí je. Různé druhy pokrmů nazývá chléb (לחם), neboť je psáno: *Vystrojil velkou hostinu* (לחם) (Da 5, 1). Stejně tak: *Místo abych pojedl* (לחמי), *jen vzdychám* (Job 3, 24). Místo svého pokrmu. ***Nestaral se***. O žádné potřeby svého domu se nestaral, pouze o jídlo.

[7] Po těchto událostech se stalo, *že* k Jóséfovi pozvedla oči žena jeho pána. Řekla: „Lež se mnou!“

[8] Odmítl a řekl ženě svého pána: „Můj pán se o nic v domě nestará. Vše, co má, mi svěřil.

[9] V tomto domě není většího nade mne. Neodepřel mi nic než tebe, protože ty jsi jeho žena. Jak bych mohl spáchat tak velké zlo a zhřešit vůči Bohu.“

[10] A stalo se, že tak mluvila k Jóséfovi každý den, ale neposlouchal ji a nelehl si k ní, aby s ní byl.

[11] Jednoho dne se stalo, *že* jako vždy přišel dělat do domu svou práci a v domě nebyl nikdo ze služebnictva.

Raši:

(7) ***Pozvedla oči žena jeho pána*** atd. Kdekoliv, kde je řečeno אחר (poté), /znamená to, že ta věc/ následuje ihned.

(9) ***Zhřešit vůči Bohu***. Synové Nóaḥovi dostali příkaz, aby nesmilnili.

Rašbam:

(9) ***Neodepřel mi nic***. Než být vládce nad vším, pokud se to netýká tebe.

Raši:

(10) ***Nelehl si k ní***. Ani bez soulože. ***Aby s ní byl***. Na světě budoucím.

Rašbam:

(10) ***Aby s ní byl***. Střežil se být s ní byl o samotě. Až se stalo, že /s ní jednou/ zůstal sám proti své vůli, aby udělal práci potřebnou pro dům dle svého zvyku. Stalo se to toho dne, kdy v domě nikdo nebyl. *Midraš agada* (Ber. raba 87,7) /říká, že/ se šli /všichni/ podívat na Nil, egyptskou řeku, která stoupla až ke břehům.

Raši:

(11) ***Jednoho dne se stalo***. To znamená, když nastal zvláštní den, den veselí, pohanský svátek, kdy všichni šli do domu modloslužby. *Tehdy* si /Pótifarova žena/ řekla: Není lepšího dne k obcování s Jóséfem než tento. Tak jim řekla: Jsem nemocná, nemohu jít (Tanchuma). ***Dělat svou práci***. Rav a Še muel. Jeden říká: Skutečně /dělat/ svou práci. Druhý říká: Vykonat s ní svou potřebu, avšak zjevil se mu obraz podoby jeho otce atd., jak je řečeno v traktátu Sota 36b.

[12] Tu ho chytla za oděv a řekla: „Lež se mnou!“ Nechal svůj oděv v její ruce. Utekl. Vyběhl ven.
[13] Když viděla, že nechal svůj oděv v její ruce, ulekl a vyběhl ven,
[14] zavolala služebnictvo. Řekla jim: „Podívejte! Přivedl k nám Hebreje, aby s námi *snad* laškoval? Přišel ke mě, aby si se mnou lehl. Hlasitě jsem křičela.
[15] Když slyšel, že jsem začala křičet a že volám, nechal u mne svůj oděv, utekl a vyběhl ven.“
[16] Nechala si jeho oděv u sebe až do doby, kdy přišel domů jeho pán.
[17] Řekla mu toto: „Přišel ke mně ten hebrejský otrok, kterého jsi k nám přivedl, aby si se mnou zalaškoval.
[18] A stalo se, že jakmile jsem pozvedla hlas a zakřičela, nechal svůj oděv u mne a utekl ven.“

Raši:

(14) ***Podívejte! Přivedl k nám***. Hle, stručné vyjádření: přivedl k nám, není ale vysvětleno, kdo ho přivedl. Takto mluví o svém muži. ***Hebreje*** (hebr. cIvri). (Ber. raba). Ze druhého břehu (avar nahara), ze synů Céværa.

Rašbam:

(14) ***Hlasitě jsem křičela***. Poněvadž jste byli daleko ode mne, a kdybych nepozvedla hlas, ležel by se mnou proti mé vůli.

Raši:

(16) ***Jeho pán***. Jóséfův.

(17) ***Přišel ke mně***. Ten hebrejský otrok, kterého jsi k nám přivedl, si /přišel/ se mnou zalaškovat.

[19] Když jeho pán uslyšel slova své ženy, která k němu mluvila, řkouc: „Tohle mi udělal tvůj otrok,“ rozhněval se.
[20] Jóséfův pán ho vzal a dal do vězení - na místo, kde byli vězněni královi vězni. Tak se dostal do vězení.
[21] Ale Hospodin byl s Jóséfem a vztáhl k němu *Svou* milost a dal, aby se zalíbil veliteli věznice.
[22] Velitel věznice svěřil Jóséfovi vězně, kteří byli v tomto vězení, a vše, co se tam mělo dělat, dělal.
[23] Velitel věznice se vůbec o nic nestaral, protože s ním */s Jóséfem/* byl Hospodin a všemu, co dělal, dopřával Hospodin zdar.

Raši:

(19) ***Když uslyšel jeho pán*** atd. Řekla mu to při souloži. To znamená, že řekla: Takové věci, jako jsou tyto, mi učinil tvůj otrok, tj. záležitosti soulože jako jsou tyto.

(21) ***Vztáhl k němu* Svou *milost***.חסד. Že byl přijat všemi, kdož na něj pohlédli. V Mišně je to výraz pro krásnou a milostí obdařenou /chasuda/ nevěstu.

(22) ***Dělal***. Podle targumu: *Mémréh h^{a}wá mit^{ca}béd* (plnil jeho příkaz).

(23) ***Protože s ním byl Hospodin***. Poněvadž s ním byl Hospodin.

KAPITOLA 40

[1] Po těchto událostech se stalo, *že* se prohřešili číšník a pekař egyptského krále vůči svému pánu, egyptskému králi.
[2] Rozhněval se faraón na oba své dvořany, na vrchního číšníka a na vrchního pekaře.
[3] Dal je do vazby *při* domu vrchního žalářníka, do vězení, *totiž* na to místo, kde byl vězněn Jóséf.
[4] Vrchní žalářník k nim přidělil Jóséfa a ten jim sloužil. Tak byli nějaký čas ve vazbě.
[5] Jedné noci se oběma zdál sen, který měl svůj vlastní výklad *pro* číšník*a* a pekař*e* egyptského krále, kteří byli vězněni ve vězení.

Raši:

(1) ***Po těchto událostech***. Protože ta prokletá pomluvila přede všemi spravedlivého tak, že ho všichni /Egypťané/ hanili, přivedl je /Egypťany/ Svatý, budiž požehnán, k hříchu těchto /dvou dvořanů/, aby k nim obraceli /svou pozornost/, a nikoliv k němu, a navíc aby se skrze ně dostalo spravedlivému úlevy. ***Prohřešili se***. Prvému našli mouchu v lahvičce poterionu[1], a druhému našli kamínek v chlebu. ***Pekař***. Králova chleba, výraz *[a]fíjá* (pečivo) se vztahuje pouze na chléb[2]. Ve francouzštině *pestor* (pekař).

(4) ***Vrchní žalářník k nim přidělil Jóséfa***. Aby s nimi byl. ***Tak byli nějaký čas ve vazbě***. Dvanáct měsíců.

Rašbam:

(4) ***Vrchní řezník k nim přidělil***. Vybral ho, aby /se postaral o/ všechny potřeby tamějších vězňů. ***Tak byli nějaký čas***. ימים . Celý rok, neboť je psáno: *Rok* (ימים) *trvá právo k vyplacení* (Lv 25, 29). Stejně tak: *Nějaký čas* (ימים) *zůstane alespoň deset* (Gn 24, 55).

Raši:

(5) ***Oběma se zdál sen***. Těm dvěma se zdál sen. To je jednoduchý význam a výklad je: každému se zdál sen jich obou, /každý z nich/ snil svůj vlastní sen a význam snu svého druha. Proto je řečeno: *Vrchní pekař viděl, že dobře vykládal* (v. 16). ***Který měl svůj vlastní výklad***. Každý z nich měl sen podobající se výkladu budoucnosti, která je čeká.

[1] Léčivý nápoj užívaný po koupeli (Jastrow).
[2] Chutný chléb z bílé mouky (Godefroy).

Rašbam:

(5) ***Který měl svůj vlastní výklad***. Sen zasluhující si výklad, ukazující, že *jde o sen* zásadní a nikoliv o sen zbytečný.

[6] Ráno k nim přišel Jóséf. Uviděl je. Byli sklíčení.
[7] Zeptal se faraónových dvořanů, kteří byli s ním ve vazbě při domu jeho pána. Řekl: „Proč dnes vypadáte tak ztrápeně?“
[8] Řekli mu: „Zdál se nám sen, ale jeho výklad není.“ Řekl jim Jóséf: „Vždyť na Bohu jsou výklady. Vyprávějte mi *je*, prosím.“
[9] Tak vyprávěl vrchní číšník svůj sen Jóséfovi. Řekl mu: „V mém snu - hle, réva přede mnou
[10] a na té révě jsou tři výhonky. Jakmile vypučela, vyrostl její květ *a* dozrály její hrozny.

Raši:

(6) ***Sklíčení***. Neklidní jako *rozmrzelý a podrážděný* (1Kr 20, 43), *hněv Hospodinův ponesu* (Mi 7, 9).

Rašbam:

(8) ***Jeho výklad není***. Jako: Nikdo jej nevyložil[3]. Tak jako v Ezechielovi: *Ale vůbec podle nich nejednají* (Ez 33, 32)

Raši:

(10) ***Výhonky***. Dlouhé haluze, zvané *vidis*, vinný výhonek. ***Jakmile vypučela***. *K^{e}-foraḥat*. Jakoby pučila. *K^{e}-foraḥat*: v mém snu mi připadalo, jako by pučela. A když vypučela, rozkvetla a udělaly malé plody. Ve francouzštině *espanir* (rozvinout se). A pak /ty malé plody/ dozrály. (Onqelos čte:) *W^{e}-hí chad afraḥat apéqat lavl^{e}vín* (a když rozkvetla, vydala hrozny) – tak překládá *poraḥat*. *Nés* je větší než *pæraḥ*, jak je psáno: *A květenství se promění ve zrající hrozen* (niṣṣá) (Iz 18, 5), a je psáno: *Vyrazilo poupě (*wa-jóṣé pæraḥ), *rozkvetl květ* (wa-jáṣéṣ ṣíṣ) (Nu 17, 23).

Rašbam:

(10) ***Jakmile vypučela, vyrostl její květ***. Stejně tak po způsobu /mandlovníku/: *Rozkvetl květ a dozrály mandle* (Nu 17, 23).

[3] Rašbamova parafráze Gn 41, 8.

[11] Faraónův pohár byl v mé ruce, vzal jsem hrozny a vymačkal je do faraónova poháru a dal jsem ten pohár do faraónovy dlaně.“
[12] Řekl mu Jóséf: „Toto je jeho výklad: tři výhonky jsou tři dny.
[13] Za tři dny pozvedne faraón tvou hlavu a vrátí ti tvůj úřad a ty dáš pohár do jeho ruky podle předešlého práva, když jsi byl jeho číšníkem.
[14] Avšak vzpomeneš-li si na mne, až se budeš mít dobře, prokaž mi, prosím, milost. Připomeň mě faraónovi a vyveď mě z tohoto domu,
[15] neboť jsem byl ukraden ze země Hebrejů a ani zde jsem neudělal nic, zač by mě měli dát do kobky.“

Raši:

(11) ***Vymačkal jsem***. Jak čte targum: *w^{e}-^{c}aṣárít* (vymačkal jsem). Mnoho příkladů je /pro to/ v Mišně.

Rašbam:

(11) ***Vymačkal***. Podle targumu.

Raši:

(12) ***Tři dny***. Jsou pro tebe symbolem tří dnů. V midraších agada je o tom mnohé.

(13) ***Pozvedne faraón tvou hlavu***. Početní výraz. Až bude vypočítávat ostatní služebníky, aby mu sloužili při hostině, započítá tě mezi ně. ***Tvůj úřad***. Tvé místo a postavení.

Rašbam:

(13) ***Pozvedne faraón tvou hlavu***. Hebr. ישא...את ראשך. Jako: *Pořiďte soupis* (שאו את ראש) *celé pospolitosti* atd. (Nu 1, 2; 26, 2). Započítá tě faraón mezi své služebníky. ***Vrátí ti***. השיבך . Aby tě dosadil do tvého úřadu. A proto je psáno: *Pozvedl hlavu vrchního číšníka... mezi svými sloužícími* (v. 20). Ale: *Hospodin tě přivede* (השיבך) *zpátky do Egypta* (Dt 28, 68) znamená navrátí (ישיב) tě /tam/.

Raši

(14) ***Avšak vzpomeneš-li si na mě***. Jestliže si na mne vzpomeneš, až ti bude dobře, jak jsem vyložil. ***Prokaž mi, prosím, milost***. Prosím (hebr. *na*) značí toliko prosbu. (Prokaž mi milost).

Rašbam:

(14) ***Avšak vzpomeneš-li si na mne***. To znamená: Jsem si naprosto jistý, že nalezneš milost ve faraónových očích, takže když mne vzpomeneš atd., vím, že mne budeš moci vyvést z tohoto

domu. Vždyť jsem se zde neprohřešil ničím takovým jako ostatní vězni. A ani nejsem otrok, *neboť jsem byl ukraden* atd. *a ani zde jsem neudělal nic* atd. (v. 15), a tak nejsem povinován ani otročinou, ani vězením, /není důvod,/ abych byl zde zavřen.

[16] Vrchní pekař viděl, že dobře vykládal a řekl Jóséfovi: „I já jsem měl sen. V mém snu - hle, tři košíky pečiva na mé hlavě.
[17] V nejvyšším košíku je ze všech faraónových pokrmů z díla pekaře a ptactvo ho jí z košíku na mé hlavě.“
[18] Odpověděl *mu* Jóséf, řekl: „Toto je jeho výklad: tři košíky jsou tři dny.
[19] Za tři dny pozvedne faraón tvou hlavu nad tebe a pověsí tě na strom a ptactvo bude z tebe jíst tvé maso.“
[20] Třetího dne měl faraón narozeniny a pořádal hostinu pro všechny své sloužící. Pozvedl hlavu vrchního číšníka a vrchního pekaře mezi svými sloužícími.
[21] Vrchnímu číšníkovi vrátil jeho úřad číšníka a *ten* dal pohár do faraónovy dlaně

Raši

(16) ***Košíky pečiva***. Košíky z oloupaných proutků s otvory. Máme /jich/ u nás mnoho. Je zvykem prodavačů pečiva, jemuž říkáme *oublees*[4], dávat ho do takových košíků.

Rašbam:

(16) ***Že dobře vykládal***. Poznal pravdivá slova. ***Košíky pečiva***. Hebr.סלי חרי. Perforované. Jako: *V podzemních slujích* (חרי) *a pod útesy* (Job 30, 6). *Tkalci bílého plátna* (וארגים חורי) (Iz 19, 9). Tak pták mohl jíst otvůrky v pletivu (אריגה) košíku.
(19) ***Pozvedne nad tebe faraón tvou hlavu***. Opravdu nad tebe. Nejde o započítání, ale o pověšení.

Raši:

(20) ***Faraón měl narozeniny***. Dnu, kdy se narodil, říkáme *genusia* (řec.)[5]. Výraz *huledet*,/je použit proto/, neboť by se bez /pomoci/ druhých nenarodil. Jelikož porodní bába /pomáhá/ rodičce, nazývá se porodní bábou. A proto: *A tvoje narození? V den tvého narození*. (Ez 16, 4). Obdobně: *Po vyprání* (huchbas) *kněz postiženou věc* (Lv 13, 55), kterou vyprali jiní. ***Pozvedl hlavu*** atd. zahrnul je mezi své ostatní služebníky, když vypočítával sloužící, kteří mu

[4] Druh velmi lehkého pečiva (Godefroy)
[5] Narozeniny, výročí od smrti, obecně: pamětní den (Jastrow)

budou posluhovat při hostině, a vzpomněl je mezi nimi jako: *Pořiďte soupis* (Nu 1, 2) – (hebr. *śe'ú róš*), tj. početní výraz.

Rašbam:

(20) ***Narozeniny***.הלדת. Infinitiv od konjugace, jehož infinitiv není vzpomenut.

(21) ***Jeho úřad číšníka***. Jméno. Neboť *když jsi byl jeho číšníkem* (v.13), sloveso.[6]

[22] a vrchního pekaře pověsil, jak jim vyložil Jóséf.
[23] Ale nezmínil se vrchní číšník o Jóséfovi a zapomněl na něj.

Raši:

(23) ***Ale nezmínil se vrchní číšník***. O něm toho dne. ***A zapomněl na něj***. Potom. Odtud - protože byl na něm Jóséf závislý, tedy na tom, že ho připomene, musel být vězněn *ještě* dva roky, neboť je řečeno (Ž 40): *Blaze muži, který doufá v Hospodina a neobrací se k Re'hávim*,[7] *tj*. nespoléhá se na Egypťany, kteří jsou zváni רהב.

Rašbam:

(23) ***Ale nezmínil se vrchní číšník***. Nepřipomenul ho výslovně před faraónem. Jako: *Nebudete si už připomínat výnos Hospodinův* (Jer 23, 36). *Vzpomněl si na Vašti* (Est 2, 1). ***A zapomněl***. V srdci.

KONEC PARAŠI *WA--JÉŠÆV*

[6] Rašbam by patrně přeložil: *Když jsi byl tím, kdo ho napájel*.
[7] ČEP v poznámce k v. 5 uvádí, že v jednotném čísle je tento výraz použit pro Egypt např. v Ž 89, 11 a Iz 51, 9.

KAPITOLA 41

[1] Na konci druhého roku se stalo, *že* se faraónovi zdálo, *jak* stojí na břehu Nilu,
[2] když tu z Nilu vystupuje sedm krav pěkného vzhledu a vykrmených. Pasou se na louce.
[3] Hle, tu vystupuje z Nilu sedm jiných krav a to špatných a ubohých a staví se ke kravám na břehu Nilu.
[4] A *pak* sežraly krávy špatného vzhledu a ubohého těla sedm krav pěkného vzhledu a vykrmených. Faraón se probudil

Raši:

(1) ***Na konci druhého roku se stalo***. Podle targumu *missóf* (na konci). Každý výraz *kéṣ* znamená konec. ***Na břehu Nilu***. (Hebr. *J^{e}'ór*, tj. kanál). Ostatní řeky nejsou nazývány *j^{e}'órim* vyjma Nilu, protože po celé zemi lidé udělali spousty kanálů (hebr. *j^{e}'órim*). A Nil stoupá mezi nimi a zavlažuje je, poněvadž v Egyptě neprší tolik jako v ostatních zemích.

Rašbam:

(1) ***Na konci druhého roku se stalo***. Plné dva roky, neboť je psáno: *Má právo jej vyplatit do roka* (Lv 25, 29). *Jestliže nebude vyplacen do jednoho roku* (tamtéž v. 30). A jako: *Nějaký čas zůstane, alespoň deset dní* (Gn 24, 55). A jako: *Ve stanovený čas rok co rok* (Ex 13, 10), o pesachu se praví, že *nadchází vždy* po *uplynutí* celého roku. Ale ***na konci druhého roku*** bez *výrazu* ימים by znamenalo za rok a den, neboť je psáno: *Ročního*[1]. Během roku se nazývá *roční*.

Raši:

(2) ***Pěkného vzhledu***. To je symbol doby hojnosti, kdy stvoření vypadají pěkně, kdy jedno na druhé nehledí závistivě. ***Na louce***. Na mokřině. Ve francouzštině *maresche* (bažina, močál). Obdobně: *Vzrůst sítí* (*aḥú*) (Job 8, 11).

Rašbam:

(2) ***Hle, tu vystupuje z Nilu***. Dobytek obvykle pije společně, pak se vrací, vystupuje a pase se na louce. ***Na louce***. Travnaté místo, neboť je psáno: *Může bez vody vzrůst sítí* (אחו) (Job 8, 11).

Raši:

(3) ***Ubohých*** (hebr. daqqót). Výraz *daq* je ve francouzštině *tenves* (hubení, vychrtlí).

[1] Slovní spojení בן שנתו se v Tanachu vyskytuje celkem sedmnáctkrát v souvislosti s obětí ročního beránka: 2x v Lv , 14x v Nu (z toho 12x jde o verš: Jeden mladý býček, jeden beran, jeden roční beránek k oběti zápalné.), 1x Ez 46, 13.

(4) ***Sežraly***. Symbol, že bude všechna radost z hojnosti ve dnech hladu zapomenuta.

Rašbam:

(4) ***Faraón se probudil***. Hned spal a snil atd., mezi trochou spánku a druhým usnutím se obvykle sen mění na jinou záležitost. Nesnažil se pochopit, že je to sen, dokud neskončil jeho spánek a zcela se neprobral, tehdy se konečně ***faraón probudil*** a hle, sen *to byl*, což dosud nevěděl.

[5] a *znovu* usnul a snil podruhé. Hle - sedm klasů roste na jednom stéblu, a to zdravých a pěkných
[6] a tu sedm klasů slabých a spálených východním větrem roste za nimi.
[7] A slabé klasy pohltily sedm zdravých a plných klasů. Faraón se probudil. To je ten sen.

Raši:

(5) ***Na jednom stéblu***. Ve francouzštině *tudel* (stéblo). ***Zdravých***. Ve francouzštině *sains* (zdraví).

Rašbam:

(5) ***Na jednom stéblu***. To je symbol hojnosti: všechna zrna, sedm klasů.

Raši:

(6) ***Spálených***. Ve francouzštině *hastelet*. *U-šᵉqífán qiddúm* (bité východním větrem), vymlácené. /Podobné/ výrazu *mašqóf* (překlad nad dveřmi), jenž je neustále bitý dveřmi, které do něj tlučou. ***Východním větrem*** (qádim). Východní vítr, který se nazývá *bise*[2].

(7) ***Zdravých***. Ve francouzštině *sains* (zdraví). ***To je ten sen***. Nyní se před ním dokončil celý sen a bylo třeba vykladačů.

Rašbam:

(7) ***To je ten sen***. Jako: *To je Lea* (Gn 29, 25). Ale až dosud si myslel, že to viděl doopravdy, nikoliv *ve* snu.

[2] Severák, slovo blízké adj. *bis/e* – tmavošedý (Lyer)

[8] Ráno se stalo, *že* byl jeho duch znepokojen. *Tak* poslal a povolal všechny kouzelníky Egypta a všechny jeho mudrce a těm faraón vyprávěl své sny, ale nikdo je faraónovi nevyložil.
[9] Promluvil vrchní číšník k faraónovi, řekl: „ Připomínám dnes svůj prohřešek.
[10] Faraón se rozhněval na své služebníky a dal mě pod dohled domu velitele tělesné stráže, mě a vrchního pekaře.

Raši:

(8) ***Jeho byl duch znepokojen***. *U-miṭṭarpá rúchéh* (byl zneklidněn, dosl. bušil jeho duch). Klinká v něm jako zvon (pa[c]amon). I o Nabukadnesarovi je řečeno: *Rozrušil se* (hebr. wa-ttitpá[c]æm) (Da 2, 1), poněvadž tam bylo dvojí zneklidnění: zapomenutí snu a neznalost jeho výkladu (Ber. Raba). ***Kouzelníky***. Ti, co suší kosti (טימי) mrtvých a táží se jich (טימי jsou aramejsky kosti a v Mišně je *zmíněn* dům מלא טימיא, plný kostí). ***Ale nikdo je faraónovi nevyložil***. Vykládali je, ale ne pro faraóna. Neboť jejich hlas nedošel jeho sluchu a jejich výklady neoslovily /jeho/ ducha, neboť říkali: Sedm dcer zplodíš, sedm dcer pohřbíš (Ber. raba).

Rašbam:

(8) ***Byl jeho duch znepokojen***. Změnil názor. Francouzsky *trespasser* (přecházet z místa na místo), hodlal pátrat a zjistit výklad, a tak je tomu i v Danielovi: *Král jim řekl: „Měl jsem sen a jsem rozrušen: chci ten sen znát.*“ (Da 2, 3). ***Ale nikdo je faraónovi nevyložil***. Faraónovi uspokojivými slovy.
(10) ***Faraón se rozhněval na své služebníky***. Každý /výraz/ faraón znamená egyptsky král. Proto se tak nazývají všichni egyptští králové. U Pelištejců /to byl/ *avímælæch*[3] ještě za dnů Dáwida: *Když změnil své chování před abímelekem* (Ž 34, 1). A u J[e]rušalajimců /to byl/ *malkí ṣædæq* (Ž 110, 4), v Jozuovi /je / *adonísedek, král šálemský* (Joz 10, 1.3). Za časů Dáwida, řekl jsem, jsem si jist, že *Malkí ṣædæq* byl králem Jeruzaléma. A u Amálekovců je to *agag*. Za dnů Móšæho: *Jeho král bude vyvýšen nad Agaga* (Nu 24, 7). A za dnů Ša'úla byl Agag král Amáleku. Také zde je faraón oficiální označení vládce, neboť král se neoslovuje jménem, (***Faraón***) ***se rozhněval na své služebníky***. Také zde před ním /číšník/ říká: Můj pán se rozhněval na své služebníky. Proto před námi /stojí psáno/: *Já jsem faraón* (v. 44), /tedy:/ Já

[3] ČEP: pozn. *x* ke Gn 20, 2 – abímelek - titul pelištejských (původně asi i kenaanských králů).

sám budu králem, neboť je psáno: *Pouze trůnem tě budu převyšovat* (v. 40). Proto je Jóséf nazýván *avrách*. *Já jsem král*[4]. V knize *Lekach tov* je stejný výklad, jako je ten můj.

[11] Zdál se nám jedné noci sen, mně a jemu, a každý ten sen, co se nám zdál, měl svůj výklad.
[12] Byl tam s námi hebrejský mladík, otrok velitele tělesné stráže. Vyprávěli jsme mu *je* a on nám vyložil naše sny - každému vyložil jeho sen.
[13] Stalo se, jak nám vyložil. Tak to bylo - mně byl vrácen můj úřad a jeho pověsili.
[14] Faraón poslal a dal zavolat Jóséfa. Hned ho propustili z kobky. Oholil se a vyměnil si šaty. Přišel k faraónovi.

Raši:

(11) ***A každý ten sen, co se nám zdál, měl svůj výklad***. Sen vhodný k interpretaci, který nám byl vyložen a byl jí podoben.

(12) ***Hebrejský mladík, otrok***. Prokletí jsou hříšníci, jejichž dobrota není úplná, rozvzpomínají se potupnými výrazy. ***Mladík*** (dosl. chlapec). Blázen. Nehodí se na vysokou funkci. ***Hebrejský.*** Ani náš jazyk nezná. ***Otrok.*** Je psáno: Podle egyptských mravů nemůže otrok vládnout a oblékat knížecí oděv (Ber. raba). ***Každému vyložil jeho sen***. Podle snu a přesně /podle/ jeho záležitosti.

Rašbam:

(12) ***Každému vyložil jeho sen***. Vykládal podle významu snu a také *se stalo, jak nám vyložil* (v. 13).

Raši:

(13) ***Mně byl vrácen můj úřad***. Faraón je zmíněn výše, jak /číšník/ řekl: *Faraón se rozhněval na své služebníky* (v.10). Hle, verš se vyjadřuje stručně a nevykládá, kdo vracel, poněvadž není nutné vykládat, kdo vrátil. Ten, kdo má v moci vracet, je faraón. Toto je typické pro všechny eliptické verše. O tom, kdo musí něco udělat, vynechávají /nadbytečné/ slovo.

Rašbam:

(13) ***Stalo se, jak nám vyložil,*** atd. ***mně byl vrácen můj úřad***.

[4] Rašbam odkazuje na: *Já, králi...* (2S 15, 34).

Raši:

(14) ***Z kobky*** (hebr. *bór*). Z vězení, které bylo uděláno jako jakási díra. Každá kobka/cisterna, která je v Písmu /uvedena/, je díra. A dokonce i když v ní není voda, nazývá se cisterna (*bór*). Ve francouzštině *fosse* (jáma). ***Oholil se***. Na počest království (Ber. raba).

[15] Faraón řekl Jóséfovi: „Zdál se mi sen a není, kdo by ho vyložil. Slyšel jsem o tobě říkat, že ti stačí sen slyšet, abys ho vyložil.“
[16] Odpověděl Jóséf faraónovi, řekl: „I beze mne Bůh odpoví pro klid faraónův.“
[17] Promluvil faraón k Jóséfovi: „V mém snu – hle, stojím na břehu Nilu.
[18] A tu vystupuje z Nilu sedm krav vykrmených a pěkných tvarů a pasou se na louce.
[19] A tu za nimi vystupuje sedm jiných krav ubohých, velmi špatných tvarů a hubených. Tak špatné jsem neviděl v celé egyptské zemi.
[20] A sežraly ty hubené a špatné krávy těch sedm prvních vykrmených krav.
[21] Tak přišli do jejich útrob, ale nebylo poznat, že jsou v nich a jejich vzhled byl stejně špatný jako na začátku. Probudil jsem se.

Raši:

(15) ***Stačí ti sen slyšet, abys ho vyložil***. Poslechneš si a pochopíš sen, abys ho vyložil. ***Slyšet***. Výraz pro rozumění a poslouchání, jako: *Josef rozumí* (šómé^{c}a) (Gn 42, 23). *Jehož jazyku nebudeš rozumět* (Dt 28, 49). Ve francouzštině *entendre* (slyšet, chápat).

Rašbam:

(15) ***Stačí ti sen slyšet***. Pochopíš sen a oznámíš jeho výklad.

Raši:

(16) ***Beze mne***. Není to má moudrost, leč Hospodin odpoví, dá odpověď do mých úst pro klid faraónův.

Rašbam:

(16) ***I beze mne***. Poněvadž jsi řekl: *A není, kdo by ho vyložil* (v. 15), jako kdybych byl jediný takové moudrosti, myslím, že bezpochyby existuje i jiný vykladač kromě mne. ***Bůh odpoví***. Odpoví, že odpovím svým výkladem

Raši:

(19) ***Ubohých***. דלות. Hubených. Jako je /řečeno/ o Amnonovi: *Proč tak den ode dne chřadneš* (דל). ***Hubených***. ורקות בשר. Každý výraz *raqót*, který je v Písmu /znamená/ bezmasý. Ve francouzštině *blois* (vyšeplalý).

Rašbam:

(21) ***Ale nebylo poznat, že jsou v nich***. Takto promluvil nyní faraón k Jóséfovi: Teď si vzpomínám, že když se mi ten sen zdál, připadalo mi, jakoby ani nepřišli do jejich útrob. Avšak výše (viz v. 4) bylo důležité pouze napsat, že viděl požírání, že viděl, jak jedna žere druhou, ale to, co si faraón myslel o tom, co bylo překvapivé, totiž že jejich vzhled byl špatný jako na počátku, nebylo důležité psát.

[22] A *také* jsem viděl ve svém snu – hle, sedm klasů roste na jednom stéblu plných a dobrých
[23] a tu sedm klasů bídných, ubohých, spálených východním větrem roste za nimi.
[24] A pohltily bídné klasy sedm dobrých klasů. Řekl jsem to kouzelníkům, ale nic mi neřekli."
[25] Jóséf řekl faraónovi: „Faraón měl jeden sen. Bůh učiní to, co faraónovi sdělil.
[26] Sedm dobrých krav je sedm let a *také* sedm dobrých klasů je sedm let. Je to tentýž sen.

Raši:

(23) ***Bídných***. צנמות. Aramejsky צונמא je skála. Hle, jsou jako strom bez vláhy a tvrdé jako skála. Targum /čte/ *náṣán laqján* (jejich květ je zasažen). *Náṣán* - mají pouze květ, poněvadž jsou bez semena.

Rašbam:

(23) ***Bídných***. Jeho výklad je podle smyslu, v Písmu nemá /toto slovo/ obdoby. V Talmudu (Pesachim 47b) je řečeno, že לשון צונמא (ztvrdlý jazyk) je tvrdý jako kámen, /jako/bez namočení[5].

(25) ***Bůh učiní to***. Sdělil faraónovi, co v budoucnu učiní. Neboť král disponuje prostředky království.

Raši:

(26) ***Sedm let a sedm let***. Všech dohromady je sedm. A důvod, proč se ten sen zdál dvakrát je, že ta věc je přichystaná, jak mu vysvětlil na konci: *Zopakován byl ten sen* atd. (v. 32). O sedmi dobrých letech je řečeno: *Faraónovi sdělil* (v. 25), poněvadž to bylo blízko. A o sedmi letech hladu je řečeno: *Zjevil faraónovi* (v. 28), poněvadž ta věc byla daleko a vzdálená, odpovídá tomu výraz *mar'e*, zjevení.

[5] Tvrdé jako kousky chleba (Brachot 39a).

[27] A sedm krav hubených a špatných vystupujících za nimi je sedm let *jakož* i sedm ubohých klasů spálených východním větrem. *To* bude sedm let hladu.
[28] To je ta věc, o níž jsem měl promluvit k faraónovi. To, co Bůh učiní, zjevil faraónovi.
[29] Hle, sedm příštích let *bude* velká hojnost po celé egyptské zemi.
[30] A po nich nastane sedm let hladu. Bude zapomenuta veškerá hojnost egyptské země. Hlad naplní zemi.
[31] A nebude poznána sytost v zemi kvůli tomu hladu, protože bude velmi těžký.
[32] Zopakován byl ten sen faraónovi dvakrát, neboť ta věc je od Boha jistá a Bůh si pospíší, aby ji učinil.
[33] A nyní, ať si faraón vyhlédne muže rozumného a moudrého a ustanoví ho nad egyptskou zemí.
[34] Ať to faraón udělá a ustanoví úředníky nad zemí a vybírá pětinu *úrody* egyptské země po sedm let hojnosti.

Rašbam:

(29) ***Velká hojnost***. Celá hrst, protože takový je její význam výše, je to podstatné jméno jako *slovo*, *hladový brav*, z nich je utvořeno: *tvá slova* (např. Sd 13, 17), *svého bravu* (např. Dt 12, 17) atd.

Raši:

(30) ***Bude zapomenuta veškerá hojnost***. To je výklad pohlcení.

Rašbam:

(30) ***Bude zapomenuta veškerá hojnost***. Vysvětlení /slov/: *Ale nebylo poznat, že jsou v nich*.

Raši:

(31) ***A nebude poznána sytost***. To je výklad: *Ale nebylo poznat, že jsou v nich* (v. 21).

(32) ***Jistá***. (Hebr. נכון) Připravená.

Rašbam:

(32) ***Zopakován byl ten sen*** atd. Kdyby bývaly byly zopakovány Jóséfovy sny o snopech a o hvězdách během jedné noci jako tyto, byly by se uspíšilo /jejich naplnění/.

Raši:

(34) ***Vybírá pětinu***. וחמש. Podle targumu: ויזרז (přichystá), stejně jako: וחמשים[6].

Rašbam:

(34) ***A ustanoví úředníky nad zemí a vybírá pětinu***. Neboť berní úředníci budou vybírat pětinu z celé úrody pro potřeby krále, která /mu patří/ podle jeho práva dvakrát deset, neboť je psáno v Samuelovi: *Z vašich nejlepších polí* (1S 8, 14)... *bude vybírat desátky*... (tamtéž v. 15) a nyní /země/ vynáší dvojnásobek, a tak nakonec Jóséf spravoval pětinu faraónovy egyptské země.

[35] Ať shromáždí všechno jídlo těchto příštích dobrých let a hromadí obilí. Ať je jídlo ve městech pod faraónovou ochranou a ať jej hlídají.
[36] Tak bude uloženo jídlo pro tuto zemi na sedm let hladu, který bude v egyptské zemi, avšak země tím hladem nebude zničena.“
[37] Faraónovi a všem jeho služebníkům se to líbilo.

Raši:

(35) ***Všechno jídlo***. אכל je podstatné jméno, proto je přízvuk na písmeni *alef* a vokalizace /*kaf*/ je *patach katan* (segol). אכל, které je slovesem jako např.: *Každý, kdo by jedl* (אכל) *tuk* (Lv 7, 25), má přízvuk na poslední slabice a *kaf* má vokalizaci *kamec katan* (cere). ***Pod ochranou faraóna***. Pod jeho správou a v jeho skladech.

Rašbam:

(35) ***Hromadí obilí...pod ochranou***. Stanovený faraónův majetek. To vše bylo proti vůli Egypťanů, a proto je psáno: *A ustanoví úředníky... a hromadí*, jak jsme to nalezli /i/ o Aḥašweróšovi: *Král nechť ustanoví ve všech krajinách svého království dohlížitele, aby shromáždili všechny dívky* atd. *pod dohled Hegaje* atd. (Est 2, 3). ***Ať shromáždí***. To znamená vybírání od vlastníků půdy. ***A hromadí***. To znamená shromažďování /prováděné/ správci skladů, a proto se v Jóséfovi nachází: *Ať shromáždí a hromadí jídlo ve městech*, protože každé město je schopno je v letech hladu prodávat.

Raši:

(36) ***Tak bude jídlo***. To shromážděné jako ostatní uschované zásoby, aby země přetrvala.

[6] *Rozděleni do bojových útvarů* (Ex 13, 18), tzn.: *Připraveni (k boji).*

[38] Faraón řekl svým služebníkům: „Zda bychom našli muže jako je tento, v němž je duch Boží?“
[39] Faraón řekl Jóséfovi: „Poté, co ti Bůh oznámil toto všechno, není rozumnějšího a moudřejšího, než jsi ty.
[40] Ty budeš nad mým domem a tebe bude líbat všechen můj lid na ústa, pouze trůnem tě budu převyšovat.“
[41] Faraón řekl Jóséfovi: „Pohleď! Ustanovil jsem tě nad celou egyptskou zemí.“

Raši:

(38) ***Zda bychom našli jako je tento***. Podle targumu: הנשכח כדין (zda bychom našli jako je tento). Půjdeme-li a budeme-li hledat, zda nalezneme takového, jako je on? הנמצא (zda nalezneme) je výrazem údivu. A tak je to s každým *h*[a] použitým na počátku slova a vokalizovaného chatef patachem.

Rašbam:

(38) ***V němž je duch Boží***. Ve výkladu snů a hlavně v moudrosti /týkající se/ záležitostí země.
(39) ***Rozumnějšího***. Rozumějící věcem budoucím a vidoucí rodící se. ***A moudřejšího***. Nabyl moudrost z toho, co viděl a slyšel.

Raši:

(40) ***Bude líbat***. /Targum:/ יתזן - bude spravován (živen). Budeš se starat o všechny potřeby mého lidu. Jako: *Nárokovatel* (בן־משק) *mého domu*[7] (Gn 15, 2), a jako: *Líbejte syna* (בר נשקו) (Ž 2, 12), francouzsky *garnison* (zásoba). ***Pouze trůnem***. Že mne budou nazývat králem. ***Trůn***. Královský odznak jako: *Ať vyvýší jeho trůn nad trůn mého pána, krále* (1Kr 1, 37).

Rašbam:

(40) ***Bude líbat***. ישק. Pospíšit si do válečné zboje k vyjití proti nepřátelům. Výraz pro opevněné město. *A zbroj* (2Kr 10, 2). *Lukem vyzbrojení* (Ž 78, 9).

Raši:

(41) ***Ustanovil jsem tě***. נתתי./Targum:/ מניתי יתך (jmenoval jsem tě). Proto je tu výraz *dání* (tzn. umístění), jako: *A on tě vyvýší* (ולתתך עליון) *nade* (Dt 26, 19). Ať /už jde o/ vysoké

[7] Zde je třeba chápat výraz *nárokovatel* jako *dědic a správce*, Avraham tak říká, že o potřeby jeho domu a o majetek se bude starat damašský Elíezer.

postavení nebo nízké odpovídá výrazu *dání* jako: *A proto i já způsobil* (נתתי), *že jste v neváženosti a ponížení* (Mal 2, 9).

Rašbam:

(41) ***Ustanovil jsem tě***. Já tě ustanovuji. Toto říká Jóséfovi, zatímco mu dává na ruku prsten.

[42] Faraón stáhl svůj prsten z ruky a dal jej na Jóséfovu ruku, oblékl mu šat z jemného plátna a na krk mu vložil zlatý řetěz.
[43] Dal ho vozit ve voze pro svého zástupce. Volali před ním: „Na kolena! = Králův otec!“ Tak byl ustanoven nad celou egyptskou zemí.

Raši:

(42) ***Faraón stáhl svůj prsten***. Pro toho, komu je dán královský prsten, je to znamení, že je druhým ve výši svého postavení. ***Šat z jemného plátna***. V Egyptě je to odznak důležitosti. ***Řetěz***. Náhrdelník. A poněvadž jde o řadu kroužků, nazývá se *řetěz*. Jako: *Prostřela* (רבדתי) *jsem své lehátko* (Př 7, 16) Pokryla jsem své lehátko řadou ornamentů (רצוף)[8]. V jazyce Mišny: *Obklopený řadami kamenů* (Midot 1, 8); *Na vrstvě (kamení), která je na nádvoří* (Joma 43b) - to je dlažba.

Rašbam:

(42) ***Šat z jemného plátna***. Důležitých Egypťanů, neboť je psáno: *Pestré jemné egyptské plátno* (Ez 27, 7). ***Řetěz***. רבד. Význam רבד je pro něco nataženého a rozprostřeného přes člověka. Jako: *Prostřela jsem na své lehátko přehozy* (Př 7, 16)[9].

Raši:

(43) ***Ve voze pro svého zástupce***. Druhý z jeho vozů, který jel vedle jeho. ***Na kolena/ Králův otec***[10]. אברך. Targum אברך překládá: Toto je ochránce krále. רך v aramejštině znamená *král*. V /kapitole/ *Druzi* (Baba batra 4a) není (Herodes) ani král (ריכא), ani králův syn (בר ריכא). V Aggadě (Sifrej Dt 1), Rabi Juda vysvětluje: אברך je Jóséf, který byl otcem (אב) v moudrosti a útlého (רך) věku. Ben Durmaskit mu řekl: Jak dlouho budeš překrucovat Spisy? אברך znamená toliko co kolena (ברכים), neboť vše se mu kořilo a vycházelo zpod jeho ruky, jak bylo řečeno: *Jmenoval ho*, atd.

[8] viz Pí 3, 10: *Vnitřek je obložen* (רצוף) *láskou*, Sander, str. 699: Vyzdobený tím nejvzácnějším.
[9] V Př je výraz *marvadim* ještě v 31, 22, r'vid – řetěz, rávad – rozprostřít, róved – přehoz.
[10] viz Gn 45, 8

Rašbam:

(43) ***Ve voze pro svého zástupce***. Kůň nebo zvláštní mula /určená k tomu/, aby na ní jel králův zástupce. ***Králův otec!*** Je to králův otec, jak je řečeno: Ani král, ani králův syn (Bava batra 4a). To znamená králův otec. A to je: *Ustanovil mě faraónovým otcem* (Gn 45, 8), protože *faraón* je výraz pro krále, jak jsem již vyložil výše; otec všímající si potřeb krále.

[44] Řekl faraón Jóséfovi: „Já jsem faraón. Bez tebe nepozvedne nikdo ruku ani nohu v celé egyptské zemi."
[45] Faraón pojmenoval Jóséfa Ṣáfnat Pa[c]néaḥ. Za ženu mu dal Ásnat, dceru Pótí Færa[c]a, ónského kněze. Tak se Jóséf ujal správy nad egyptskou zemí.

Raši:

(44) ***Já jsem faraón***. Neboť mám moc vydávat výnosy o svém království a já ustanovuji, že nezdvihne nikdo ruku. ***Bez tebe***. Bez tvého dovolení. Jiná interpretace: Já jsem faraón, já budu králem a bez tebe atd. Je to paralela k: *Pouze trůnem* (avšak byl by nutný výklad v momentě dávání prstenu). ***Ruku ani nohu***. Podle targumu.[11]

Rašbam:

(44) ***Já jsem faraón***. Já jsem král, to, čím tě převyšuji, je pouze trůn. ***Nepozvedne nikdo ruku***. Uplatňovat moc, jak je psáno o Jorov[c]ámovi, který pozvedl ruku proti králi. Pozvedl ruku a svou moc proti králi Š[e]lómovi, jak je psáno tamtéž: *Ustanovil ho nad veškerou pracovní povinností domu Jóséfova*. (1Kr 11, 28).

Raši:

(45) ***Ṣáfnat Pa[c]néaḥ***. Vykladač tajemství. Pa[c]néaḥ nemá v Písmu obdoby. ***Pótí Færa[c]***. Je to Pótífar. Pótí Færa[c] je zván kvůli tomu, že byl vykastrován, jelikož si přál s Jóséfem ulehnout do společného lože.

Rašbam:

(45) ***Ṣáfnat Pa[c]néaḥ***. Podle targumu[12], výraz je egyptský. Takový byl jejich zvyk, totiž nazvat člověka v době jmenování nad jejich domem vhodným jménem. A tak: *Hóšeu, syna Núnova, nazval Mojžíš Jozue* (Nu 13, 16), když se stal jeho služebníkem. A také: Nazval Daniele Beltšássar (Da 1, 7)[13]. Neboť je psáno: *Daniel, který má jméno Beltšasar podle jména*

[11] Nikdo nepozvedne ruku, aby vzal zbraň, ani nohu, aby jel na koni.
[12] Vykladač skrytých věcí.
[13] Rašbam necituje podle masoretského textu, kde stojí: *Wa-jásem le-Daní'él Beltšássar*, nikoliv Rašbamovo: *Wa-jiqrá le-Daní'él Beltšássar*.

mého boha (Da 4, 5). ***Pótí Fœra***[c]. Není to Pótífar podle prostého významu. ***Ónský kněz***. Kníže tohoto města, neboť je psáno: *Davidovi synové byli kněžími* (2S 8, 18), /tj./ vládci.

[46] Jóséfovi bylo třicet let, když stál před faraónem, králem Egypta. A *když* od něj vyšel, projel celou egyptskou zemi.
[47] Po sedm let hojnosti vydávala země velkou nadúrodu.
[48] Shromažďovali všechno jídlo sedmi let, která byla v egyptské zemi. Jídlo dávali do měst. Úrodu městských polností, které jsou v okolí města, v něm ukládali.
[49] Jóséf nahromadil velmi mnoho obilí - jako písku moře -, až už přestali počítat, protože bylo nespočetné.
[50] Jóséfovi se narodili dva synové, dříve než přišel *první* rok hladu, které mu porodila Ásnat, dcera Pótí Færa[c]a, ónského kněze.

Rašbam:

(46) ***Třicet let***. /Byl/ způsobilý k vládě.

Raši:

(47) ***Vydávala země***. Podle targumu[14]. Nejde o výraz dobývání, spíše dělání. ***Nadúrodu*** (dosl. hrsti). Hromadili dlaň za dlaní, hrst za hrstí.

Rašbam:

(47) ***Vydávala země***. Dávala vzejít mnohé úrodě. Jako: *Takže vydá úrodu na tři roky* (Lv 25, 21). ***Velkou nadúrodu*** (dosl. hrsti). Z jednoho stébla byla plná hrst klasů, a proto byla velká hojnost.

Raši:

(48) ***Úrodu městských polností, které jsou v okolí města, v něm ukládali***. Neboť každá země chrání své plody a dává do úrody něco prachu z toho místa. Tak chrání svou úrodu proti shnití.

(49) ***Až už přestali počítat***. Až přestal ten, co počítal, počítat. Je to eliptický verš. ***Protože bylo nespočetné***. Neboť takové číslo neexistuje, vždyť כי je použito ve významu jelikož.

(50) ***Dříve než přišel* první *rok hladu***. Odtud /se odvozuje/, že člověk nesmí užívat své lože v letech hladomoru.

[14] I shromažďovali obyvatelé země sedm let úrodu.

Rašbam:

50 ***Než přišel*** **první** ***rok hladu***. Podle toho přišel Ja[ca]qóv na počátku období hladu, druhý rok. Na konci sedmnáctého roku, když umíral, řekl Jóséfovi: *Tvoji dva synové, kteří se ti narodili ... před mým příchodem k tobě, jsou moji*. Ale *potomci, které jsi zplodil po nich*, poté, co jsem přišel k tobě, *budou tvoji* (Gn 48, 5n). Z tohoto vyplývá, že se *Æfrajim* a M[e]naššæ narodili před obdobím hladu, dříve než Ja[ca]qóv přišel, ale pak se narodili synové a vnuci, kteří se ve svém dědictví nazývali jménem svých bratrů, jak řekl Ja[ca]qóv.

[51] Jóséf pojmenoval prvorozeného M[e]naššæ, protože: „Bůh mi dal zapomenout na veškeré mé trápení a dům mého otce."

[52] Druhého pojmenoval *Æfrajim*, protože: „Rozplodil mě Bůh v zemi mé bídy."

[53] Naplnilo se sedm let hojnosti, která byla v egyptské zemi.

[54] I začalo sedm let hladu tak, jak řekl Jóséf. Hlad byl ve všech zemích, ale v celé egyptské zemi byl chléb.

[55] Hladověla celá egyptská země. A lid křičel k faraónovi o chléb. Faraón řekl celému Egyptu: „Jděte k Jóséfovi! Co vám řekne, udělejte!"

Rašbam:

(51) ***Dal mi zapomenout***. נשׁני. Od נשׁשׁ. Jako: *Bůh se nade mnou smiloval* /חנני/(Gn 33, 11) od חנן. Dageš je místo chybějícího písmene. Kdyby bylo /sloveso/ tertiæ infirmæ: *U mne nebudeš zapomenut* /תנשׁני/ (Iz 44, 21). *Zapomněl jsem* /נשׁיתי/ *na* všechno *dobré* (Pl 3, 17), bylo by řečeno: *niššání*, jako: *Můj služebník mě oklamal* /rimmání/(2S 19, 27). Ten muž, který mě chtěl zničit /*killání*/, mne se svým druhem oklamal lží. *Nás zamýšlel zničit* /killánu/ (2S 21, 5). *Hospodin dovršil* /killá/ *své rozhořčení* (Pl 4, 11).

(54) ***Ale v celé egyptské zemi byl chléb***. Poněvadž dal Jóséf jídlo do měst.

Raši:

(55) ***Hladověla celá egyptská země***. (Ber. raba) Neboť jim shnila úroda, kterou nashromáždili, vyjma té Jóséfovy. ***Co vám řekne, udělejte***. Protože jim Jóséf řekl, aby se obřezali. Když přišli k faraónovi a řekli mu to, faraón jim odpověděl: A proč jste si nenahromadili obilí? Vždyť vám přece oznámil, že přijdou léta hladu. Egypťané mu řekli: Nahromadili jsme toho hodně, ale shnilo to. Řekl jim: Je-li tomu tak, udělejte vše, co vám řekne. Vždyť vydal výnos o úrodě a ta shnila, co když vydá výnos o nás a my zemřeme?

[56] Hlad byl na vší tváři země. Jóséf otevřel sklady a prodával Egyptu. Zesílil hlad v egyptské zemi.
[57] A *lidé* celé země přicházeli do Egypta, aby nakoupili od Jóséfa, protože hlad byl na celém světě.

Raši:

(56) ***Na vší tváři země***. Kdo jsou tváře země? To jsou boháči (Ber. raba). ***Sklady*** (dosl. vše, co je v nich). Podle targumu: V nichž je úroda. ***Prodával Egyptu***. Výraz שבר znamená jak prodat, tak koupit. Zde je použit ve významu prodat. *Nakupte* (שברו) *pro nás něco potravin* (Gn 43, 2), /tam/ má význam koupit. Neříkej: „Vztahuje se to jen na /obilnou/ úrodu," leč /zahrnuje to/ i víno a mléko. *Pojďte a kupujte* (שברו) *bez peněz a bez placení víno a mléko* (Iz 55, 1).

Rašbam:

(56) ***A prodával***. וישבור.Výraz nákupu jídla a pití, neboť je psáno: *Pojďte, kupujte* /שברו/ *a jezte... bez peněz a bez placení víno a mléko* (Iz 55, 1).

Raši:

(57) ***A*** **lidé** ***celé země přicházeli do Egypta***. K (אל) Jóséfovi nakoupit. Kdybys (verš) vyložil podle pořádku, muselo by být psáno: *Koupit od (מן) Jóséfa*.

Rašbam:

(57) ***A*** **lidé** ***celé země přicházeli do Egypta***. K Jóséfovi nakupovat.

KAPITOLA 42

[1] Ja[ca]qov viděl, že v Egyptě mají obilí. Ja[ca]aqov řekl svým synům: „Proč se jen díváte?“
[2] Řekl: „Hle, slyšel jsem, že v Egyptě mají obilí. Sestupte tam. Nakupte *jej* pro nás od nich. Tak přežijeme a nezemřeme.“
[3] Sestoupilo deset Jóséfových bratrů, aby nakoupili egyptské zrno.

Raši:

(1) ***Ja[ca]qov viděl, že v Egyptě mají obilí***. Odkud viděl? Nikoliv viděl, ale slyšel, neboť je řečeno: *Hle, slyšel jsem* atd. (v. 2). Co je tedy *viděl*? Ve vidění od Hospodina viděl, že má ještě naději v Egyptě, ale nebylo to skutečné proroctví, které by mu jasně oznamovalo, že jde o Jóséfa. ***Proč se jen díváte?/ Proč na sebe necháte pohlížet?*** Proč se ukazujete před syny Jišm[ec]élovými a [C]éšáwovými, jako byste byli sytí? V tu dobu ještě měli sklizeň (Taanit 10). (Zdá se mi, že to lze vysvětlit podle jednoduchého významu: Proč na sebe necháte pohlížet? Proč se na vás všichni dívají a podivují se, že si nehledáte potravu, dříve než dojde to, co máte v rukou?) Od jiných jsem slyšel, že jde o výraz vyhubnutí: Proč máte být vyhublí od hladu? Tomu se podobá: *Ten, kdo nechává hubnout, sám vyhubne* (Př 11, 25)[1].

Rašbam:

(1) ***Proč se jen díváte? Proč na sebe necháte pohlížet?*** Jako: *Pojď, utkáme se* (2Kr 14, 8), když chtěl [A]maṣijá ukázat svou velikost J[e]hó’ášovi, králi Jiśrá’éle. Také zde: Proč ukazujete lidem, že máte úrodu pro veškerou svou potřebu, když zde meškáte, a /přitom/ úrodu nemáte. Všichni lidé sestupují do Egypta nakupovat úrodu a vy /tu/ sedíte a tváříte se, jako by jste ji měli.

Raši:

(2) ***Sestupte tam***. Neřekl: *Jděte* (לכו). Jde o symbol 210 let podle počtu רד״ו, po které budou otročit v Egyptě.

(3) ***Sestoupilo deset Jóséfových bratrů***. Není psáno synů Ja[ca]qóva. Toto učí, že litovali jeho prodeje a rozhodli se jednat s ním bratrsky a vykoupit jej jakoukoliv sumou, kterou by za něj žádali. ***Deset***. Co říká učení? Neboť je psáno: „*Binjámina, Jóséfova bratra, s nimi Ja[ca]aqov neposlal*“ (v. 4). Pokud jde o bratrství, byli rozděleni na deset, protože jej všichni stejně ani nemilovali, ani nenáviděli, ale co se nákupu obilí týče, byli všichni zajedno (Ber. raba).

[1] *A kdo občerstvuje, bude též občerstven* (BEP). Tento překlad je zcela adekvátní.

[4] Binjámina, Jóséfova bratra, s nimi Ja[ca]aqov neposlal, protože řekl: „Aby se mu nepřihodilo nějaké neštěstí.“

[5] A tak přišli Jisrá’élovi synové, aby nakoupili obilí, mezi ostatními příchozími, neboť byl hlad v zemi K[e]na[c]an.

[6] Jóséf byl vládcem Egypta a správcem obilnic pro celý národ té země. Tak přišli Jóséfovi bratři a poklonili se mu až k zemi.

[7] Jóséf uviděl své bratry. Poznal je, ale sám se jim poznat nedal a mluvil s nimi tvrdě. Řekl jim: „Odkud jste přišli?“ Řekli: „Ze země K[e]na[c]an, abychom nakoupili potraviny.“

[8] Jóséf své bratry poznal, ale oni ho nepoznali.

Raši:

(4) ***Aby se mu nepřihodilo nějaké neštěstí***. A doma se mu nepřihodí neštěstí? Rabi Eliezer ben Jaaqov řekl: Odtud /se vyvozuje/, že Satan obviňuje /člověka/ jen ve chvílích ohrožení (Ber. raba).

(5) ***Mezi ostatními příchozími***. Schovali se /mezi ostatní/, aby je nepoznali, jak jim přikázal jejich otec, /totiž/ aby se neukazovali všichni v jedné bráně, nýbrž aby každý vešel svou branou /to proto/, aby nad nimi nemělo moc Zlé oko, neboť všichni jsou pohlední a udatní. (***Neboť byl hlad***. Dodatek k příchozím, *neboť byl hlad v zemi K[e]na[c]an* a přicházelo odsud mnoho karavan.)

(6) ***Poklonili se mu až k zemi***. Poklonili se mu až na tváře. Každé poklonění znamená natažení rukou a nohou.

(7) ***Sám se jim poznat nedal***. (Ber. raba) Verbálně se k nim choval jako cizí, mluvil s nimi tvrdě.

Rašbam:

(7) ***Odkud jste přišli?*** Dal jim najevo, že je nezná. Protože se jich nezeptal: Proč jste přišli?

Raši:

(8) ***Jóséf své bratry poznal*** atd. Protože byli vousatí, když je opouštěl. ***Ale oni ho nepoznali***. Když od nich odešel, byl bez známky vousů, ale nyní byl vousatý. Z Agady: *Jóséf své bratry poznal*, když mu byli vydáni do rukou, poznal, že jsou to jeho bratři a byl k nim milosrdný, ale oni ho nepovažovali za svého bratra, když jim padl do rukou, a nechovali se k němu bratrsky.

Rašbam:

(8) ***Ale oni ho nepoznali***. Protože před ně předstoupil vousatý a navíc viděli, že vládne celému království, *byl* královsky oděn, a ani podle hlasu ho nepoznali, protože s nimi mluvil přes překladatele, neboť je psáno, že byl mezi nimi tlumočník.

[9] Jóséf si vzpomněl na sny, které se mu o nich zdály. Řekl jim: „Jste zvědové. Prohlédnout slabiny země jste si přišli.“
[10] Řekli mu: „Ne, pane. Tvoji služebníci přišli, aby nakoupili potraviny.
[11] Všichni jsme syny jednoho muže, jsme poctiví. Tvoji služebníci nikdy nebyli zvědové.“
[12] Řekl jim: „Nikoliv, slabiny země jste si přišli prohlédnout.“

Raši:

(9) ***Které se mu o nich zdály***. O nich. A věděl, že se uskutečňují, vždyť se mu klaněli! ***Slabiny země***. Otevřené místo země, odkud je dobytelná. Jako: *Obnažil zdroj* (Lv 20, 18). A jako: *Byla jsi docela nahá* (Ez 16, 7). A tak každý výraz ערוה, který je v Písmu znamená obnaženost. Targum Onqelos: בדקא דארעא (vada země) jako: *Co je na domě poškozeného* (הבית בדק) (2Kr 12, 6), škoda na domě podle významu verše, to ale není přesné.

(10) ***Ne, pane***. Neříkej to, vždyť tvoji služebníci přišli nakoupit jídlo.

(11) ***Všichni jsme syny jednoho muže***. Zaskvěl se v nich Svatý Duch a zahrnuli Jej mezi sebe jako syna jejich otce. ***Poctiví***. Pravdiví, jako: *Jak jsi řekl* (Ex 10, 29). *Selofchadovy dcery mluví* o tom *oprávněně* (כן) (Nu 27, 7). *K ničemu nejsou* (לא כן) *jeho žvásty* (Iz 16, 6).

Rašbam:

(11) ***Všichni jsme syny jednoho muže***. Proto jsme přišli společně, a ne ze zlého úmyslu jako zvědové.

Raši:

(12) ***Slabiny země jste si přišli prohlédnout***. (Ber. raba) Vždyť jste vstoupili deseti městskými branami! Proč jste nevstoupili jednou branou?

Rašbam:

(12) ***Řekl jim: „Nikoliv, slabiny země jste si přišli prohlédnout.“*** Kdyby tomu tak bylo, nezůstal by jeden z vás s otcem, to znamená u něj? Mluvil s nimi tak proto, aby se dozvěděl, jestli Binjámin žije. A oni odvětili: *Dvanáct tvých služebníků je bratry*, atd. (v. 13). Proto je před námi napsáno: *Ten muž se nás ptal na nás a náš původ* (Gn 43, 7).

[13] Řekli: „Dvanáct tvých služebníků je bratry, syny jednoho muže v zemi K^{e}na^{c}an. Ten nejmladší je teď s naším otcem a jednoho už nemáme.“
[14] Jóséf jim řekl: „Jak už jsem vám řekl, jste zvědové.
[15] Tímto budete prověřeni, jakože živ je faraón, vyjdete odtud, pokud sem přivedete svého nejmladšího bratra.
[16] Pošlu jednoho z vás, vezme vašeho bratra a vy budete uvězněni. Tak budou prozkoumána vaše slova, zda jsou pravdivá, a pokud nejsou, jakože živ je faraón, jste zvědové.“
[17] Tak je dal do společné vazby na tři dny.
[18] Třetího dne jim Jóséf řekl: „Toto učiňte a budete žít. Vašeho Boha se bojím.
[19] Jestli jste poctiví, jeden z vašich bratrů zůstane vězněn ve vazbě. A vy jděte! Doneste obilí vašim hladovějícím domům.
[20] Vašeho nejmladšího bratra ke mně přivedete. Tak budou vaše slova prověřena a vy nezemřete.“ Učinili tak.

Raši:

(13) ***Řekli: Dvanáct tvých služebníků*** atd. Kvůli tomu jednomu, co už není, jsme se rozptýlili po městě, abychom ho hledali.

(14) ***Jak už jsem vám řekl***. Co jsem řekl, to že jste zvědové, je pravda. Tak je to správně podle prostého významu /verše/. Podle midraše jim řekl: Kdybyste ho našli a požadovali od vás velké jmění, vykoupili byste jej? Řekli mu: Jistě. Řekl jim: A kdyby vám řekli, že ho nevrátí za žádné jmění, co byte udělali? Řekli: Pak bychom přišli, abychom zabili či byli zabiti. Odvětil jim, řekl: /Jak/ jsem vám pravil, přišli jste pobít obyvatele města! Ze svého poháru věštím, že dva z vás zničili velké město Š^{e}chæm.

(15) ***Živ je faraón***. Jestliže je faraón živ. Když přísahal lživě, přísahal na faraónův život. ***Vyjdete odtud***. Z tohoto místa.

(16) ***Zda jsou pravdivá***. Jestlipak je pravda s vámi. Proto je *he* (האמת) vokalizováno patachem a je výrazem údivu. A pokud ho nepřivedete ***jakože živ je faraón, jste zvědové***.

(17) ***Vazba***. Vězení.

(19) ***Ve vazbě***. V níž jste nyní vězněni. ***A vy jděte! Doneste***. Do domu vašeho otce. ***Obilí vašim hladovějícím domům***. Co jste nakoupili kvůli hladu lidí vašich domů.

(20) ***Tak budou vaše slova prověřena*** (ויאמנו). Prověří se a uskuteční se, jako: *Amen, amen* (Nu 5, 22), a jako: *Nechť se prokáže spolehlivost* (יאמן) *tvého slova* (1Kr 8, 26).

[21] Řekli jeden druhému: „Vskutku jsme se provinili proti svému bratru, jehož úzkost jsme viděli, když nás prosil o smilování, ale nevyslyšeli jsme *ho*, proto na nás přišla tato tíseň.“
[22] Odpověděl R[e]’úvén, řekl: „Vždyť jsem vám říkal: ‚Neprohřešujte se vůči tomu chlapci!‘ Ale neposlechli jste mě a jeho krev je nyní Bohem žádána.“
[23] Nevěděli, že Jósef poslouchá / rozumí, protože byl mezi nimi tlumočník.
[24] Odešel od nich. Plakal. Vrátil se k nim. Promluvil k nim. Vzal od nich Šim[c]óna a dal ho spoutat před jejich očima.

Raši:

(21) ***Vskutku***. אבל. Podle targumu: בקושטא (opravdu). Viděl jsem v Berešit raba: V jazyce jižanů (v jazyce obyvatel Negevu) /se/ אבל /řekne/ ברם (věru). ***Na nás přišla***. Přízvuk je na *bet*, protože jde o minulost. Už přišla. Podle targumu אתת לנא[2].

Rašbam:

(21) ***Tato tíseň***. Odplata. Hodili jsme ho do cisterny. A hle jsme uvězněni v kobce[3].

Raši:

(22) ***Jeho krev***. Výrazy את a גם znamenají zdvojení krve: jeho krev a také krev starého /otce/[4].

(23) ***Nevěděli, že Jósef poslouchá***. Rozumí jejich jazyku, a proto před ním takto mluvili. ***Protože byl mezi nimi tlumočník***. Neboť když s ním mluvili, byl mezi nimi tlumočník, který uměl jazyk Hebrejů a Egypťanů, a tlumočil jejich slova Jósefovi a Jósefova slova jim, proto si mysleli, že Jósef nezná jazyk Hebrejů. ***Tlumočník***. To je M[e]naššæ, jeho syn.

Rašbam:

(23) ***Že Jósef poslouchá***. Rozumí. ***Protože*** až dosud ***byl mezi nimi tlumočník***, jako by nerozuměl jejich řeči.

Raši:

(24) ***Odešel od nich***. Vzdálil se od nich, aby ho neviděli plakat. ***Plakal***. Neboť slyšel, že litují. ***Šim[c]óna***. (Ber. raba) On jej hodil do cisterny, on řekl Léwímu: *Hle - tu přichází pán snů* (37, 19). Jiné vysvětlení: Jósef jej chtěl oddělit od Léwího, aby se ti dva neuradili, že ho

[2] Raši zde cituje z Targumu Jonatana ben Uziela.
[3] Je zde použito slovo *bór* prve pro díru (cisternu), podruhé pro díru – vězení: *bór š[e]vi*.
[4] Zde Raši použil exegetické pravidlo *ribuj* (zahrnutí) uvedené mezi 32 midot rabi Eliezera.

zabijí. ***Dal ho spoutat před jejich očima***. Spoutali ho jen před jejich očima, protože když odešli, propustil jej, nakrmil a napojil (Ber. raba).

Rašbam:

(24) ***Šim^{c}óna***. Aby jej oddělil od Léwího, aby se ti dva neuradili, že provedou lest, jakou provedli v Š^{e}chæmu.

[25] Jóséf přikázal naplnit jejich nádoby obilím, vrátit každému do jeho vaku stříbro a dát jim zásoby jídla na cestu. Tak se jim stalo.
[26] Naložili své obilí na osly a odešli odtamtud.
[27] Na místě, kde nocovali, otevřel jeden svůj vak, aby dal píci svému oslu. Uviděl své stříbro, hle - je na vrchu v jeho pytli.
[28] Řekl bratrům: „Bylo mi vráceno mé stříbro. Tady je - v mém pytli.“ Užasli. Všichni se báli, řekli: „Co nám to Bůh udělal?“
[29] Přišli ke svému otci do země K^{e}na^{c}an a vyprávěli mu o všem, co se jim přihodilo, řekli:
[30] „Ten muž, pán země, s námi mluvil tvrdě a měl za to, že jsme přišli do země vyzvídat.
[31] Řekli jsme mu: ‘Jsme poctiví, nejsme zvědové.
[32] Je nás dvanáct bratrů, synů našeho otce. Jednoho už nemáme a nejmladší je teď s otcem v zemi K^{e}na^{c}an.’
[33] Řekl nám ten muž, pán země: ‘To poznám, jestli jste poctiví. Jednoho bratra necháte se mnou. Vezměte si *jídlo kvůli jeho* nedostatku ve vašich domech. Jděte!
[34] Přiveďte ke mně vašeho nejmladšího bratra! Tak chci poznat, že nejste zvědové a že jste poctiví. *Pak* vám vašeho bratra vydám a budete v zemi *moci* obchodovat.“

Raši:

(27) ***Otevřel jeden***. To je Léwí, neboť zůstal sám bez Šim^{c}óna, svého protějšku. ***Na místě, kde nocovali*** (במלון). Na místě, kde dleli v noci. ***Svůj vak***. To je pytel.

(28) ***Tady je - v mém pytli***. Je v něm stříbro s obilím. ***Co nám to Bůh udělal?*** Přivedl na nás nařčení, že /to stříbro/ nebylo odevzdáno, spolu s křivým obviněním.

Rašbam:

(28) ***Co nám to udělal***. Odplata je zde: Přidat nám k naší bídě peníze na zaplacení.

[35] A když vyprazdňovali své vaky, hle, každý má vlastní měšec stříbra ve svém vaku. Tak uviděli své měšce stříbra *oni* i jejich otec. Vyděsili se.
[36] Řekl jim Ja[ca]aqov, jejich otec: „O děti mě připravujete. Jóséfa není, Šim[c]óna není a Binjámina mi teď berete. To všechno jsou moje bolesti.“
[37] Řekl R[e]’úvén svému otci: „Mé dva syny usmrť, jestliže ti ho nepřivedu zpět. Svěř mi ho a já ti ho vrátím.“
[38] Řekl: „Můj syn s vámi nepůjde, protože jeho bratr je mrtev, zbyl on sám a mohlo by ho potkat neštěstí po cestě, kterou půjdete. V žalu byste dovedli mé šediny do Š[e]’ólu.“

Raši:

(34) ***A budete v zemi* moci *obchodovat***. Objíždět. Každý výraz *obchodníci* (סוחרים) a *obchod* (סחורה) se zakládá na faktu, že se vracejí a poohlížejí se po zboží.
(35) ***Měšec stříbra***. Uzlík stříbra.

Rašbam:

(35) ***Stříbra***. Neboť je samech eliminováno chatefem[5] a pe je v כספיהם psáno s dagešem. Jako: נסך נסכיהם (úlitba, jejich úlitba).

Raši:

(36) ***O děti mě připravujete***. /Písmo nás/ učí, že je podezíral, že by ho zabili nebo prodali jako Jóséfa. שכלתם. Každý, kdo ztratil děti, je nazýván שכול.
(38) ***Můj syn s vámi nepůjde***. Nepřijal R[e]’úvénova slova, řekl: Tento prvorozený je blázen. Řekl, abych usmrtil jeho syny. Jsou to jeho synové a moji ne? (Ber. raba).

[5] Míněno *šva*.

KAPITOLA 43

[1] V zemi byl těžký hlad.

[2] Tak se stalo, že když dojedli obilí, které přinesli z Egypta, řekl jim otec: „Vraťte se *tam*. Nakupte pro nás něco potravin.“

[3] J[e]húdá mu řekl: „Ten muž nás ujistil, řekl: ‚Uvidíte mou tvář pouze, když váš bratr bude s vámi.‘

[4] Jestliže pošleš našeho bratra s námi, rádi půjdeme dolů *do Egypta* a jistě pro tebe nakoupíme potraviny.

[5] Jestliže *ho s námi* nepošleš, nepůjdeme, protože ten muž nám řekl: ‚Uvidíte mou tvář pouze, když váš bratr bude s vámi.‘“

[6] Jišrá’él řekl: „ Proč jste mi učinili takové zlo a vyprávěli tomu muži, že máte ještě bratra?“

[7] Řekli: „Ten muž se nás ptal na nás a náš původ, řekl: ‚Zda ještě žije váš otec a máte *ještě* nějakého bratra?‘ Řekli jsme mu, jak to je. Jak jsme mohli vědět, že řekne: ‚Přiveďte vašeho bratra.‘“

Raši:

(2) ***Když dojedli obilí***. J[e]húdá jim řekl: Čekali jsme na starce, až chléb v domě došel (Ber. raba). ***Když dojedli***. כד שציאו (když dojedli). (/Onqelův/ překlad כד ספיקו (když doplnili) je chybný. *Když se velbloudi napili* (Gn 24, 22) je přeloženo כד ספיקו, protože pili do sytosti, přestali pít. Ale toto znamená, když dojedli obilí, když došlo obilí, a /proto/ se překládá כד שציאו)

(3) ***Ujistil nás*** (העד העד). Výraz varování, je to varování dané před svědky. Jako: *Varoval jsem* (העידותי) *vaše otce* (Jer 11, 7); *Sestup, varuj* (העד) *lid* (Ex 19, 21). ***Uvidíte mou tvář, pouze když váš bratr bude s vámi***. Neuvidíte mne, aniž by byl váš bratr s vámi. Onqelos překládá: אלהין כד אחיכון עמכון (jen když s vámi bude váš bratr), /což/ odpovídá kontextu, ale není to přesný překlad podle slov ve verši.

(7) ***Na nás a náš původ***. Na naše rodiny. Podle midraše: dokonce i dřevo našich kolébek (někteří vykládají, že výraz עצה v singuláru znamená dřevo našich kolébek) nám odhalil. ***Řekli jsme mu***. Že máme otce a bratra. ***Jak to je***. Podle jeho otázek, které nám položil, jsme mu byli povinni odpovědět. ***Že řekne***. Že řekne (כי יאמר). כי se používá ve významu אם a אם se používá ve významu אשר. A toto je jeden ze čtyř výrazů, který se používá /jako/ כי – je to אי, které je jako כי, jako אם a jako עד אם: *Dokud nevyřídím svou záležitost* (Gn 24, 33).

[8] J[e]húdá řekl Jišrá'élovi, svému otci: „Pošli chlapce se mnou. Vyrazíme. Půjdeme dolů *do Egypta*. Přežijeme a nezemřeme ani my ani ty ani naše děti.
[9] Já se za něj zaručím. Ode mne ho budeš žádat. Jestliže ti ho nepřivedu a nepostavím před tebe, prohřešil jsem se vůči tobě po všechny *své* dny.
[10] Vždyť kdybychom neotáleli, byli bychom zpět už dvakrát."
[11] Jišrá'él, jejich otec jim řekl: „Jestliže je to tak, udělejte to tak. Vezměte do svých zavazadel z darů země. Přineste tomu muži dar: trochu balzámu, něco medu, koření a myrhu, pistácie a mandle.
[12] Vezměte si dvojnásobek stříbra a stříbro, které bylo vráceno do vašich vaků, osobně vraťte. Snad je to nějaký omyl.

Raši:

(8) ***Přežijeme***. Zaleskl se v něm Svatý Duch: Skrze tuto cestu, ožije tvůj duch, neboť je řečeno: *Ožil duch Ja[ca]qova, jejich otce* (Gn 45, 27). ***A nezemřeme***. Hladem. (Ber. raba) Pokud jde o Binjámina, je tu pochybnost, zda se udrží či ne, ale my všichni zemřeme hladem, jestliže nepůjdeme. Bude dobré, když odložíš pochyby a podržíš se této skutečnosti.

(9) ***Nepostavím před tebe***. Že ho nepřinesu k tobě mrtvého, ale /přivedu jej/ živého. ***Prohřešil jsem se vůči tobě po všechny své dny***. Na světě budoucím.

(10) ***Vždyť kdybychom neotáleli*** kvůli tobě, bychom byli zpět už s Šim[c]ónem, a ty by ses po všechny tyto dny nermoutil.

(11) ***Tak***. אפוא. Každý výraz אפוא je v hebrejštině nadbytečný. Musím to učinit a poslat jej s vámi. Musím znovu hledat. Tu je rozhodnutí a rada, kterou vám dávám, říkám: Udělejte to. ***Z darů země***. Je přeloženo מדמשבח בארעא - to, co opěvujeme, když přijde na svět. ***Koření***. נכאת. Vosk (Ber. raba). ***Pistácie***. Nevěděl jsem, co to je. V alfabetickém výkladovém slovníku rabiho Meira jsem viděl *pistacias* a zdá se mi, že jsou to broskve.

(12) ***Dvojnásobek stříbra***. Dvakrát tolik, co prve. ***Vezměte si*** (dosl. vezměte do svých rukou). Na nákup obilí pro případ, že se zvedla cena. ***Snad je to nějaký omyl***. Snad správce domu nějakým nedopatřením zapomněl.

Rašbam:

12 ***Dvojnásobek stříbra***. Na nákup. ***Snad je to nějaká chyba***. Jako /poznávací/ znamení dali /služebníci stříbro/ navrch pytlů, aby každý poznal svůj pytel podle množství stříbra, avšak /bratři/ ho zapomněli vrátit a vzali si ho.

[13] Svého bratra vezměte *s sebou* a vyrazte *na cestu.* Vraťte se k tomu muži.
[14] Kéž vám dá Él Šaddaj milosrdenství před tím mužem a propustí vašeho bratra a Binjámina. Já budu *zatím* jako bych přišel o děti.“
[15] Tak ti muži vzali dar a také vzali dvojnásobek stříbra a Binjámina *s sebou.* Sebrali se a sestoupili do Egypta. Stanuli před Jóséfem.
[16] Jóséf uviděl, že je s nimi Binjámin. Řekl správci svého domu: „Odveď ty muže do domu. Poraz dobytče a připrav jej, protože ti muži budou se mnou v poledne jíst.“

Raši:

(14) ***Él Šaddaj***. Od nynějška nemáte v ničem nedostatku, leč v modlitbě, hle, já se za vás modlím. ***Él Šaddaj*** má dostatek (די) milosrdenství, jakož i dostatek moci, aby vám dal milosrdenství, tj. prostý význam. Jeho midrašistický výklad: Ten, kdo řekl kvůli světu: Dost! (די) řekl dost mým trápením, která neustala od mého mládí: Trápení kvůli Lávánovi, trápení kvůli [C]éšáwovi, trápení kvůli Ráḥél, trápení kvůli Díně, trápení kvůli Jóséfovi, trápení kvůli Šim[c]ónovi, trápení kvůli Binjáminovi. ***A propustí***. ושלח. Podle targumu ויפטר לכון (propustí k vám). Propustí jej z pout, podle: *Propustí* (לחפי ישלחנו) *jej na svobodu* (Ex 21, 26). Avšak zde je to nevhodně přeloženo výrazem *poslat* /pryč/, neboť oni šli k němu. ***Bratra***. To jest Šim[c]óna. אחר (jiný[1]). Svatý Duch do něj promítl /vizi/ o zahrnutí Jóséfa (Ber. raba). ***Já***. Do vašeho návratu budu zbaven pochyb. ***Jako bych přišel***. O Jóséfa a Šim[c]óna (שכלתי). ***Přišel***. (שכלתי) o Binjámina.

Rašbam:

(14) ***Jako bych přišel o děti***. Jako: *Mám-li zahynout, zahynu* (Est 4, 16). Neboť je řečeno o odloučení: Pošlu ho, *děj se co děj*.

Raši:

(15) ***Binjámina***. Je přeloženo: ודברו ית בנימין – odvedli Binjámina. Poněvadž braní peněz a braní člověka není v aramejštině totéž. Něco brané rukou se překládá ונסיב, něco vzaté s sebou přesvědčováním se překládá ודבר.

(16) ***Poraz dobytče a připrav jej***. Jako ולטבוח טבח ולהכן (aby porazil dobytče a připravil). טבוח (u-ṭ[e]voaḥ) není imperativ, který by zněl וטבח (u-ṭ[e]vaḥ). ***V poledne***. V targumu stojí בשירותא[2],

[1] V překladu je slovo vypuštěno jako nadbytečné, doslovně by verš zněl: *...a propustí jiného vašeho bratra a Binjámina* atd.
[2] při jídle, v čase oběda

což v aramejštině znamená *první jídlo*, ve francouzštině *disner* (hostit). V gemaře je to častý /výraz/: *Hodil psu jeho jídlo* (שירותיה) (Taanit 11b). *Rozlomil* chléb *k jídlu* (שירותא) (Ber. 39b). Jinak je צהרים vždy překládáno טיהרא (poledne).

[17] Muž učinil, jak Jósef řekl. Tak ten muž přivedl ony muže do Jóséfova domu.
[18] Ti muži se báli, protože byli přivedeni do Jóséfova domu. Řekli: „To je kvůli tomu, že prve byly vráceny peníze do našich pytlů. Byli jsme přivedeni, aby nás obvinili, přepadli a vzali nás do otroctví a *sebrali* naše osly.
[19] Přistoupili k muži, který je nad Jóséfovým domem/ správcem Jóséfova domu a promluvili k němu v bráně domu.
[20] Řekli: „ Prosím, pane, když jsme prve přišli nakoupit potraviny,
[21] stalo se, že *když* jsme přišli na místo, kde jsme nocovali a otevřeli své pytle, hle - každý měl ve svém pytli veškeré své stříbro. *Ted'* ho osobně vracíme
[22] a jiné stříbro jsme přinesli, abychom nakoupili potraviny. Nevěděli jsme, kdo dal naše stříbro do našich pytlů."

Raši:

(18) ***Ti muži se báli***. וייראו je psáno se dvěma jody a je přeloženo דחילו (báli se). ***Protože byli přivedeni do Jóséfova domu***. Nebylo zvykem ostatních, kteří přišli nakoupit obilí, nocovat v Jóséfově domě, leč v hostincích, které byli ve městě. ***Báli se***. Že je to jen proto, aby je shromáždili ve vazbě. ***Byli jsme přivedeni***. Do tohoto domu. ***Aby nás obvinili***. Aby proti nám bylo vzneseno obvinění kvůli stříbru a dopadl na nás /trest/. Onqelos přeložil: ולאסתקפא עלנא (a přepadli) je totéž co להתעולל (falešně obvinit), v targumu je עלילת דברים *Obviní ji ze špatnosti* (Dt 22, 14) přeloženo jako תסקופי מלין (obviňující slova). Jeho překlad není podle významu verše: להתגולל (aby nás obvinili) přeložil לאתרברבא (aby se vyvýšili), to je výraz /odvozený/ z גלת הזהב (mísa zlatá) (Kaz 12, 6). *Je rozhodnuto. Obnažena* (גלתה) *a odvékána* (Nachum 2, 8) je výrazem pro království.

Rašbam:

(19) ***A promluvili k němu v bráně domu***. Předtím než vešli.

Raši:

(20) ***Prosím, pane***. Je to prosba a snažná žádost. Aramejsky בייא בייא. ***Když jsme prve přišli***. Bylo to pro nás ponižující (Ber. raba), byli jsme zvyklí živit druhé, nyní potřebujeme tebe.

[23] Řekl: „Pokoj vám, nebojte se. Váš Bůh a Bůh vašich otců vám dal poklad do vašich pytlů. Vaše stříbro přišlo ke mně.“ Přivedli k nim Šim[c]óna.
[24] Ten muž přivedl ony muže do Jóséfova domu. Dal *jim* vodu a oni si umyli nohy. A dal píci jejich oslům.
[25] Než přišel Jóséf v poledne, připravili dar, neboť slyšeli, že tam jedí chléb.
[26] Jóséf přišel domů. Přinesli mu dar, který měli s sebou, do domu a poklonili se mu k zemi.
[27] Zeptal se jich, jak se mají. Řekl: „Má se váš starý otec, o němž jste mluvili, dobře? Žije ještě?“
[28] Řekli: „Tvůj služebník se má dobře, náš otec ještě žije.“ Sklonili se a poklonili se.

Raši:

(23) ***Váš Bůh***. Vaší zásluhou, a jestliže to není vaší zásluhou, tedy vám Bůh vašich otců dal poklad za zásluhu vašich otců (Tanchuma).

Rašbam:

(23) ***Bůh vašich otců***. Bylo známo, že jsou /synové Jišrá'ele/ obdařeni /mocí činit/ zázraky /a to díky svým předkům/.

Raši:

(24) ***Ten muž přivedl***. Dvojí přivedení, protože když s ním mluvili v bráně domu, vytlačili /toho muže/ ven, a poté, co jim řekl: Pokoj vám, následovali ho a šli za ním[3].

(25) ***Připravili***. Přichystali. Naaranžovali do pěkných nádob.

Rašbam:

(25) ***Připravili dar***. Protože se cestou v pytlích krása ovoce oslabila.

Raši:

(26) ***Domů***. Z předsíně do trielinia.[4]

(28) ***Sklonili se a poklonili se***. Na pozdrav. Ohnout a sklonit hlavu k zemi. Poklonění se k zemi.

[3] Raši tak usuzuje na základě verše 18 (*byli přivedeni do Jóséfova domu*), 19 (*promluvili k němu v bráně domu*) a 24 (*ten muž přivedl ony muže do Jóséfova domu*).
[4] Trielinium (řec.) - dům o třech místnostech (salón, ložnice, jídelna). (Jastrow)

[29] Pozvedl oči. Uviděl Binjámina, svého bratra, syna své matky. Řekl: „To je váš nejmladší bratr, o němž jste mi řekli.“ Řekl: „Nechť je Bůh k tobě milosrdný, synu.“
[30] Jóséf rychle odešel, neboť se ho zmocnilo dojetí nad jeho bratrem. Chtělo se mu plakat. Vešel do pokoje a tam plakal.
[31] Omyl si obličej. Vyšel. Přemáhal se. Řekl: „Předložte chléb.“
[32] Tak dali jemu zvlášť a jim zvlášť a Egypťanům, kteří s ním jídali, zvlášť, protože Egypťané nesměli jíst chléb s Hebrejci, protože to byla pro Egypt ohavnost.

Raši:

(29) ***Nechť je Bůh k tobě milosrdný, synu***. U ostatních kmenů jsme slyšeli o milosrdenství, jímž *Bůh milostivě obdaroval tvého otroka* (Gn 33, 5), Binjámin tehdy ještě nebyl na světě, proto mu Jóséf požehnal milosrdenstvím.

(30) ***Neboť se ho zmocnilo dojetí***. Zeptal se ho: Máš bratra podle matky? - Řekl mu: Měl jsem bratra, ale nevím, kde je. - Máš syny? - Řekl: Mám jich deset. - A jak se jmenují? - Řekl mu: Bæla[c], Bæchær, atd. - Řekl mu: Co je v těch jménech obsaženo? - Řekl mu: Všechna jsou o jméně mého bratra a strastech, které ho potkaly: Bæla[c], neboť byl pohlcen (נבלע) národy. Bæchær, neboť byl prvorozený (בכור) mé matky. Ašbél, neboť ho Bůh vydal do zajetí (שבאו אל). Gérá, neboť byl cizincem (נתגייר) tam, kde přespával. Na[ca]mán, neboť byl nejlíbeznějším. Éhí a Róš. Byl to můj bratr (אחי) a byl mi nadřízený (ראשי). Muppím, neboť se učil od mého otce (מפי אבי). Ḥuppím, neboť neviděl můj svatební baldachýn (חופתי) a já zas neviděl jeho chupu. A Árd[e], neboť sestoupil (ירד) mezi národy. Jak je řečeno v traktátu Sota, okamžitě se ho zmocnilo dojetí. ***Zmocnilo se ho*** (נכמרו). Rozehřálo jej. Jazykem mišny: *o zahřívání* (כומר) *oliv*. Aramejsky: *kvůli ohřívání* (מכמר) *masa* a v Písmu: *Kůže nám žhne* (נכמרו) *jako pec* (Pl 5, 10), zahřívá se a popraskává z mučivého hladu. Tak je to s každou kůží, když se zahřívá, popraská a seschne se.

(31) ***Přemáhal se***. ויתאפק. Nutil se. /ויתאפק/ je výraz: *Uvolňuje hráze* (אפיקים) *řečišť* (Job 12, 21), a také: *Hřbet je* jako řady *štítů* (אפיקי) (tamtéž 41, 7), /to značí/ něco silného.

(32) ***Protože to byla pro Egypt ohavnost***. Jíst s Hebreji je pro Egypťany nenáviděná věc. Onqelos pro to udal důvod.

Rašbam:

(32) ***Protože ohavnost***. Pro Egypťany bylo odporné a pohrdáníhodné jíst s lidmi ze Zajordání, protože jim připadali hodni pohrdání, a Egypťané byli nezdvořilí, neboť je psáno: *Proto jsem*

je nazval: „Obluda vyřízená.“ (Iz 30, 7). A také: *Protože pro Egypťany jsou všichni pastýři skotu ohavností* (Gn 46, 34). V jejich očích byli hodni pohrdání pastýři, neboť právě skot se jim zdál oporný. Jak je psáno: *Copak by nás /Egypťané/ neukamenovali, kdybychom před nimi obětovali, co je jim ohavností?* (Ex, 8, 22). Nečistá věc je /to/ pro Egypťany. V jejich očích je odporné obětovat pro naši Skálu, takže /jednejme tak/, aby nás neznevážili a /neměli záminku/ nás ukamenovat právě skrze to znevážení. Jak jsme našli o Šim^{c}íovi synu Gérovu: Sotvaže vyšel, házel kamením. Zlořečil Dáwidovi a házel prachem na znamení pohrdání[5].

[33] Seděli před ním prvorozený, podle svého prvorozenectví a nejmladší jak *náleželo* nejmladšímu. Všichni se tomu podivovali.
[34] Podaroval je. Dar pro Binjámina byl pětkrát větší než ostatních. *Pak* pili a opili se s ním.

Raši:

(33) ***Prvorozený podle svého prvorozenectví***. Klepal do poháru a četl: R^{e}’úvén, Šim^{c}ón, Léwí, J^{e}húdá, Jiśśáchár a Z^{e}vúlún jsou syny jedné matky, posaďte se podle tohoto pořadí, kteréžto je pořadím vašeho narození, a tak *to udělal* se všemi. Když došlo na Binjámina, řekl: Tento nemá matku, ani já nemám matku, ať se posadí ke mně.

Rašbam:

(33) ***Seděli před ním***. Jóséf jim přikázal, aby se tak posadili. ***Všichni se tomu podivovali***. Vždyť se všichni narodili během sedmi let, a nebylo lze rozlišit, který dříve před kterým.

Raši:

(34) ***Podaroval je***. (Doslova: *Pozvedl dary od své tváře*). Příděly. ***Pětkrát***. Obdržel /dar/ *spolu* s bratry a *pak* dar od Jóséfa, Ásnat, M^{e}naššæho a Æfrajima. ***Opili se s ním***. (Ber. raba) Ode dne, kdy jej prodali, nepili víno, ani on nepil víno, toho dne pili.

Rašbam:

(34) ***Byl... větší***. Jako: *Stále víc* (Ez 23, 19)/ *Se rozmnoží* (Da 12, 4). Jeho dar se rozhojnil. A tak: *Tak byla všechna práce na příbytku stanu setkávání ukončena* (Ex 39, 32). Dokončena.

[5] 2S 16, 5 – 8

KAPITOLA 44

[1] Přikázal správci svého domu, řekl: „ Naplň pytle těch mužů tolika potravinami, kolik jich unesou. Polož každému jeho stříbro navrch jeho pytle.
[2] Můj pohár, ten stříbrný pohár, položíš navrch pytle nejmladšího a také stříbro za jeho obilí.“ Učinil podle Jóséfova slova, které promluvil.
[3] S ranním světlem byli ti muži odtamtud posláni i se svými osly.
[4] Vyšli z města. *Ještě* nebyli daleko, *když* Jóséf řekl správci svého domu: „Vstaň. Pronásleduj ty muže. Dostihni je. Řekneš jim:
[5] ‚Proč oplácíte zlem za dobro. Kdepak je ten, z něhož pije můj pán a z něhož věští. Spáchali jste zlo tím, co jste udělali.‘“
[6] Dohnal je. Promluvil k nim ona slova.
[7] Řekli mu: „Proč pán říká takové věci. Bože chraň tvé služebníky od toho, abychom učinili takovou věc.

Raši:

(2) ***Pohár***. Dlouhá číše, říkáme jí *maderins* (tj. typ nádoby na pití).

Rašbam:

(3) ***S ranním světlem***. Rozednilo se, jako: *Jen pohleďte, jak se mi rozjasnily oči, sotva* (1S 14, 29). A také: *Jak skvělé jsou tvé stany, Jákobe* (Nu 24, 5).
(4) ***Vyšli z města***. Jako: *Pojďte a obcházejte město* (Joz 6, 7). A také: *Jen co vyjdu z města* (Ex 9, 29). Jako: *Moji synové ode mne odešli* (Jer 10, 20), vyšli ode mne.
(5) ***Z něhož věští***. Někdo říká, že se do něj sám před nimi díval, aby se dověděl o věcech prostřednictvím kouzla. Jiní vykládají: Ten, kdo je moudrý jako já, věští prostřednictvím poháru, ten mi ho ukradl,“ neboť před námi stojí psáno: *Že muž jako já věští* (v. 15) a není tam psáno: Jímž věští.

Raši:

(7) ***Chraň tvé služebníky***. חלילה. Jsou to pro nás nesvaté věci (חולין), to znamená hanba. Targum: Toho ať jsou chráněni (חס) tvoji služebníci. Chráněni Svatým, budiž požehnán, abychom toho nečinili. V Gemaře je mnoho /příkladů použití/ חס ושלום, střežit se a pokoj (tzn. Bože chtaň!).

[8] To stříbro, které jsme našli navrchu v našich pytlích, jsme přinesli zpět ze země K[e]na[c]an. Jak bychom mohli ukrást z domu tvého pána stříbro nebo zlato.
[9] Ten z tvých služebníků, u něhož bude něco nalezeno, zemře a my budeme pánu otroky.“
[10] Řekl: „Podle vašich slov se stane s tím, u něhož bude něco nalezeno. Ten bude mým otrokem, ale vy budete prosti viny.“
[11] Pospíšili a každý sundal na zem svůj pytel. Všichni otevřeli své pytle.
[12] Začalo se hledat u nejstaršího a skončilo se u nejmladšího. V Binjáminově pytli byl pohár nalezen.
[13] Roztrhli si šaty. Každý naložil náklad na svého osla. Vrátili se do města.
[14] J[e]húdá přišel i s bratry do Jóséfova domu. Ještě tam byl. Padli před ním na zem.

Raši:

(8) ***To stříbro, které jsme našli navrchu v našich pytlích***. To je jeden z deseti /příkladů/ *qal ve-chomer*[1] zanesených v Tóře. Všechny jsou vyjmenovány v Berešit raba.
(10) ***Podle vašich slov***. To, co říkáte, je také pravda podle práva: Vy všichni se na této věci podílíte. Všech deset /lidí/, z nichž u jednoho se najde ukradený předmět, bude zajato. Já však s vámi budu jednat podle /tohoto/ práva: „/Jen ten/, ***u něhož bude něco nalezeno, bude mým otrokem***.“

Rašbam:

(10) ***Podle vašich slov se stane s tím***. Vždyť jste všichni spřízněni. To je zvyk obchodníků, totiž zlehčovat se jeden před druhým, ale po tom netoužím, jen on sám bude mým otrokem.

Raši:

(12) ***Začalo se hledat u nejstaršího***. Aby nevycítili, že ví, kde je.
(13) ***Každý naložil náklad na svého osla***. Byli to silní muži a nepotřebovali jeden druhému s nakládáním pomáhat. ***Vrátili se do města***. Byla to metropole. Je řečeno *do města*, /jako do/ jakéhokoliv jiného města, které nebylo v jejich očích významnější, než průměrné město o deseti mužích pro věci války.
(14) ***Ještě tam byl***. Neboť na ně čekal.

[1] Jedna z metoda výkladu: výklad od jednoduchého k obecnému.

[15] Jóséf jim řekl: „Co je to za čin, který jste učinili. Cožpak jste nevěděli, že muž jako já věští?“
[16] J[e]húdá řekl: „Co říci pánu. Jak to vysvětlit. Jak se ospravedlnit. Bůh nalezl prohřešek tvých služebníků. Hle, jak my budeme pánu otroky stejně jako ten, u něhož byl pohár nalezen.“
[17] Řekl: „Bože chraň mě od toho, abych toto učinil. Ten muž, u něhož byl pohár nalezen, se stane mým otrokem. A vy jděte v pokoji ke svému otci.“

Raši:

(15) ***Cožpak jste nevěděli, že muž jako já věští?*** atd. Cožpak jste nevěděli, že muž tak významný jako já umí věštit a zjistit skrze znalost, rozum a moudrost, že jste pohár ukradli?

Rašbam:

(15) ***Muž jako já***. Neboť takový je zvyk knížat, totiž věštit, jak jsme našli: *Babylónský král se zastaví na křižovatce..., aby si vyžádal věštbu* (Ez 21, 26). A tak vím, kdo mi ho ukradl.

Raši:

(16) ***Bůh nalezl***. Věděli jsme, že jsme nezhřešili, ale toto nám přišlo od Všudypřítomného. Věřitel nalezl místo, aby vybral dluh. ***Jak se ospravedlnit***. נצטדק. Výraz spravedlnosti (צדק). Tak je to s každým slovem, jehož kořen začíná písmenem „צ“. Dostane-li se do hitpa[c]elu či nitpa[c]elu, klade se „ט“ místo „ת“, a to se neklade před první kořenovou souhlásku slova, ale mezi konsonanty slovního základu, například: נצטדק od kořene צדק, ויצטבע[2] od kořene צבע, ויצטירו od kořene ציר אמונים[3], הצטיידנו od kořene צדה לדרך[4]. Slovo, které začíná písmenem „ס“ nebo „ש“, jež je v hipa[c]elu, dělí od kořenových souhlásek „ת“, například: ויסתבל החגב[5] od kořene סבל. משתכל הוית בקרניא[6] od kořene סכל. וישתמר חקות עמרי[7] od kořene שמר. מרע משתולל וסר[8] od kořene מוליך יועצים שולל[9]. מסתולל בעמי[10] od kořene דרך לא סלולה[11].

KONEC PARAŠI *MI-QÉṢ*

[2] *Bylo skrápěno*, Da 4, 30
[3] *Věrný vyslanec*, Př 13, 17
[4] *Zásoby na cestu*, Gn 42, 25
[5] *Těžce se povleče kobylka*, Kaz 12, 5
[6] *Prohlížel jsem rohy*, Da 7, 8
[7] *Ustanovení Omrího se drží*, Mich 6, 16
[8] *Kořistí se stane ten, kdo varuje zlého*, Iz 49, 15
[9] *Rádce odvádí vysvlečené*, Job 12, 17
[10] *Stále jednáš proti mému lidu zpupně*, Ex 9, 17
[11] *Po... neupravených cestách*, Jer 18, 15

[18] Jᵉhúdá k němu přistoupil. Řekl: „Prosím, pane, dovol svému služebníkovi promluvit slovo do pánových uší. Nehněvej se proto na svého služebníka. Vždyť ty jsi jako faraón.
[19] Pán se zeptal svých služebníků, řekl: ‚Máte otce nebo bratra?'
[20] Řekli jsme pánu: ‚Máme starého otce a malého hocha *jeho* stáří. Jeho bratr zemřel, zbyl *po* své matce sám a otec ho miluje.'
[21] Řekl's svým služebníkům: ‚Přiveďte ho ke mně. Chci ho vidět.'

Raši:

(18) ***Jᵉhúdá k němu přistoupil. Řekl: „Prosím, pane, dovol svému služebníkovi promluvit slovo do pánových uší"***. (Ber. raba). Nechť vejde mé slovo do tvých uší. ***Nehněvej se***. Odtud ses dozvěděl, že k němu mluvil tvrdě. ***Vždyť ty jsi jako faraón***. Jsi důležitý v mých očích jako král, to je jednoduchý význam. Jeho výklad je: nakonec budeš kvůli němu raněn malomocenstvím jako byl raněn faraón kvůli mé babičce Šáře (Gn 12, 17) za jedinou noc, kterou ji držel (Ber. raba). Jiná interpretace: Jako faraón, který vydal dekret a nedodržuje jej, dal příslib a neplní jej, tak činíš ty. A toto je ono vidění, o němž jsi mluvil, /když jsi řekl: *Chci/ ho vidět*? (v. 21). Jiná interpretace *vždyť ty jsi jako faraón*: jestliže mě budeš urážet, zabiji tebe stejně jako tvého pána (Ber. raba).

Rašbam:

(18) ***Přistoupil***. ***Vždyť ty jsi jako faraón***. Vždyť ty jsi jako král. A obávám se tvého hněvu.

Raši:

(19) ***Pán se zeptal svých služebníků***. Od začátku jsi nás podezíral. Proč ses nás na to všechno vyptával? Žádali jsme *snad* o tvou dceru nebo ty o naši sestru? Přesto jsme *to* pánovi řekli *a* nic jsme před tebou nezatajili.

Rašbam:

(19) ***Pán se zeptal***. Donutil jsi nás, abychom ho sem přivedli, a bylo by od tebe hanebné, kdybys ho zadržel.

Raši:

(20) ***Jeho bratr zemřel***. Bez bázně vypustil lživého slova ze svých úst. Řekl si *totiž*: Jestliže mu řeknu, že žije, řekne: „Přiveďte ho ke mně!" ***Zbyl* po *své matce sám***. Z téže matky nemá jiného bratra.

Rašbam:

(21) ***Chci ho vidět***. I pro vládce země je hanebností nedržet své slovo.

[22] Řekli jsme pánu: ‚Ten chlapec nemůže opustit otce. Opustí otce a zemře.'
[23] Řekl jsi svým služebníkům: ‚Jestliže váš bratr nepřijde s vámi, už mě víckrát neuvidíte.'
[24] Stalo se, že jsme přišli k tvému služebníku, *k* mému otci, a vyprávěli mu o pánových slovech.
[25] Náš otec řekl: ‚Vraťte se. Nakupte pro nás něco potravin.'
[26] Řekli jsme: ‚Nemůžeme sejít *do Egypta.* Jestliže bude s námi náš bratr, půjdeme. Protože nesmíme vidět tvář toho muže, když s námi nebude náš nejmladší bratr .'
[27] Tvůj služebník, můj otec, nám řekl: ‚Víte, že mi má žena porodila dva *syny*.
[28] Jeden ode mne odešel.' Řekl: ‚Byl roztrhán a já ho už neviděl.
[29] Vezmete mi také tohoto? Přihodí se mu nějaké neštěstí a vy dovedete mé šediny v neštěstí do Še'ólu.'
[30] A nyní když přijdu k tvému služebníku, mému otci, tak s námi chlapec nebude. Jejich duše jsou navzájem spojeny.
[31] Stane se, že až uvidí, že *s námi* chlapec není, zemře. A tvoji služebníci svedou šediny tvého služebníka, našeho otce, v žalu do Še'ólu.

Raši:

(22) ***Opustí otce a zemře***. Jestliže opustí otce, bojíme se, že cestou zemře. Vždyť jeho matka po cestě zemřela.

Rašbam:

(22) ***Opustí otce a zemře***. Jeho otec zemře.

Raši

(29) ***Přihodí se mu nějaké neštěstí***. (Ber. raba) Neboť Satan obviňuje v čase nebezpečí. ***A vy dovedete mé šediny*** atd. Nyní, když je u mne, mám v něm útěchu za jeho matku a jeho bratra. Zemře-li, bude to pro mně podobné, jako by zemřeli všichni tři v jednom dni.

Rašbam:

(30) ***Jejich duše jsou navzájem spojeny***. Když jeho otec uvidí, že s námi chlapec není, zemře.

Raši:

(31) ***Stane se, že až uvidí, že s* námi *chlapec není, zemře***. Jeho otec neštěstím.

[32] Vždyť tvůj služebník se otci za toho chlapce zaručil, řekl: ‚Jestliže ho k tobě nepřivedu, prohřešil jsem se vůči svému otci po všechny *své* dny.'
[33] A nyní, nechť smí zůstat tvůj služebník pánovým otrokem místo toho chlapce a chlapec ať odejde se svými bratry,
[34] protože jak bych mohl jít ke svému otci, kdyby se mnou chlapec nebyl. Jak bych se mohl dívat na neštěstí, které by postihlo mého otce."

Raši:

(32) ***Vždyť tvůj služebník se otci za toho chlapce zaručil***. Jestliže se mě ptáš, proč zde bojuji více než ostatní moji bratři, je to proto, že oni jsou mimo (jich se to netýká), zatímco já jsem spoután pevným závazkem, a *mohu* být vypuzen z obou světů.

Rašbam:

(32) ***Vždyť tvůj služebník***. Proto mluvím nejvíce ze všech svých bratrů. A budu otrokem místo něho.

Raši:

(33) ***Nechť smí zůstat tvůj služebník*** atd. (Ber. raba) Ve všem jsem nad ním: v udatnosti, boji i ve službě.

KAPITOLA 45

[1] Jóséf se nemohl ovládnout před těmi, kdož stáli kolem něho. Zvolal: „Ať všichni ode mne odejdou.“ Tak s ním nezůstal nikdo, když se dal poznat svým bratrům.
[2] Plakal. Uslyšeli o tom Egypťané. Doslechl se o tom faraónův dům.
[3] Jóséf řekl bratrům: „Jsem Jóséf. Žije ještě otec?“ Bratři mu nebyli schopni odpovědět, neboť se ho báli.
[4] Jóséf řekl bratrům: „Přistupte, prosím, ke mně.“ Přistoupili. Řekl: „Jsem Jóséf, váš bratr, kterého jste prodali do Egypta.
[5] Tak už nebuďte smutní a netrapte se, že jste mě sem prodali. Vždyť kvůli přežití mě před vámi poslal Bůh,

Raši:

(1) ***Jóséf se nemohl ovládnout před těmi, kdož stáli kolem něho***. Jóséf nemohl snést, aby Egypťané stáli kolem a slyšeli, jak se jeho bratři stydí, až se jim dá poznat.

Rašbam:

(1) ***Jóséf se nemohl ovládnout***. Nadále. Protože až dosud se při všem, co dělal, ovládal, jak bylo psáno výše: *Přemáhal se. Řekl: „Předložte chléb.“* (Gn 43, 31). ***Před těmi, kdož stáli kolem něho***. Mezi těmi, kdož stáli okolo, se nemohl nadále ovládat. Zavolal své sloužící, /aby/ vyvedli všechny, kdož stáli kolem něho z domu. Taková je podstata prostého významu /verše/.

Raši:

(2) ***Doslechl se o tom faraónův dům***. Dům faraóna. To znamená jeho otroci a členové jeho domácnosti. Tento výraz neznamená opravdový dům, ale /je to totéž/ jako: *Dům Jiśrá'éle* (Ž 115, 12); *Dům J^{e}húdy* (1Kr 12, 21). Francouzky *mesniee* (domácnost, služebnictvo).

Rašbam:

(2) ***Uslyšeli o tom Egypťané***. Lidé z města. A pak se o tom doslechl faraónův dům.

Raši:

(3) ***Neboť se ho báli***. Kvůli studu.

(4) ***Přistupte, prosím, ke mně***. Viděl, že couvli dozadu. Řekl si: Moji bratři se stydí. Nyní k nim promluvil vlídně a milostivě a ukázal jim, že je obřezaný (Ber. raba).

(5) ***Kvůli přežití***. Být *tu* pro vás kvůli živobytí.

Rašbam:

(5) ***Vždyť to kvůli přežití mě před vámi poslal***. Svatý, budiž požehnán, to všechno učinil pro vaše dobro.

[6] protože toto je druhý rok hladu v zemi. Ještě *zbývá* pět let, kdy se nebude orat a žít.
[7] Bůh mě poslal před vámi, abych zajistil vaše potomky na zemi, abyste přežili kvůli velké spáse.
[8] Takže vy jste mě sem neposlali, ale Bůh. Ustanovil mě faraónovým otcem a pánem celého jeho domu a vládcem celé země.
[9] Pospěšte. Jděte k otci, řeknete mu: ‚Tak praví tvůj syn Jóséf: Bůh mě ustanovil pánem celého Egypta. Sestup ke mně, neotálej.
[10] Usadíš se v zemi Góšæn. Budeš blízko mě ty, tví synové, vnuci, tvůj skot a dobytek a vše, co je tvé.
[11] Zajistím tě tam, protože *zbývá* ještě pět let hladu, abys nebyl na úbytě ty ani tvůj dům, ani nic, co je tvé.'

Raši:

(6) ***Protože toto je druhý rok hladu***. /Který/ uplynul z let hladu.

(8) ***Otcem***. Přítelem a ochráncem.

Rašbam:

(8) ***Ale Bůh***. Nýbrž Bůh.

Raši:

(9) ***Jděte k otci*** /dosl. vystupte/. Země Jiśrá'él je výš než všechny *ostatní* země.

(11) ***Abys nebyl na úbytě***. פן־תורש. דלמא תתמסכן[1] (aram. aby ses nevystavoval nebezpečí). Výraz: *Ochuzuje* (מוריש) *i zbohacuje* (ומעשיר) (1S 2, 7).

Rašbam:

(11) ***Abys nebyl na úbytě***. Podrobíš si zemi díky hladu. Jako: *Takže si je podrobíš a rychle je vyhubíš*. (Dt 9, 3). Od kořene ירש je utvořeno תורש. Od יקש je utvořeno תוקש (*Abys nepadl do léčky* /Dt 7, 25/).

[1] Targum Onqelos

[12] Nu, vidíte, a tak i můj bratr Binjámin, že to já k vám mluvím.
[13] Vypovíte mému otci o veškeré mé slávě v Egyptě a o všem, co jste viděli. Pospíšíte si. Přivedete sem mého otce.
[14] Padl svému bratru kolem krku. Plakal. A Binjámin plakal na jeho šíji.
[15] Políbil všechny bratry a plakal jim v náručí. Pak s ním bratři mluvili.
[16] Ve faraónově domě bylo oznámeno: „Přišli Jóséfovi bratři.“ Faraónovi a jeho služebníkům se to zdálo dobré.
[17] Faraón řekl Jóséfovi: „Řekni svým bratrům: ‚Toto uděláte: naložte svá zvířata, jděte do K[e]na[c]anu,

Raši:

(12) ***Nu, vidíte***. Mou váženost a že jsem váš bratr, že jsem obřezaný jako vy. A navíc, že k vám mluvím svatým jazykem (Ber. raba). ***A tak i můj bratr Binjámin***. Všichni společně. *Proto* řekl: Tak jako nechovám nenávist k Binjáminovi, mému bratru, který nebyl při mém prodeji, tak není v mém srdci nenávist vůči vám.

Rašbam:

(12) ***Že to já k vám mluvím***. Ne jako dosud prostřednictvím tlumočníka. Podle kořene prostého významu. Vzkaz, který řeknete mému otci, nepochází z řečí, které jste slyšeli od jiných, vždyť na vlastní oči vidíte, že to já, Jóséf, s vámi mluvím, a proto *vypovíte o veškeré mé slávě v Egyptě a o všem, co jste viděli* (v. 13).
(13) ***O veškeré mé slávě***. Ať se nebojí přijít, protože mám v rukou moc a sílu prokázat mu dobro.

Raši:

(14) ***Padl svému bratru kolem krku. Plakal***. Nad oběma Chrámy, které jednou budou na Binjaminově území a nakonec budou zničeny. ***A Binjámin plakal na jeho šíji***. Nad šílóšskou svatyní, která jednou bude na Jóséfově území a která bude nakonec zničena.
(15) ***Políbil***. Dál líbal, pokračoval v líbání. Ve francouzštině *debaisier* (líbat). ***Pak***. Poté, co viděli, že pláče a jeho srdce je cele s nimi. ***S ním bratři mluvili***. Neboť zpočátku se před ním styděli.
(16) ***Ve faraónově domě bylo oznámeno***. Jako: v domě faraóna. Tento výraz /značí/ opravdový dům.
(17) ***Naložte svá zvířata***. Úrodou.

[18] vezměte svého otce a své rodiny. Přijďte ke mně. Hodlám vám dát dobrou *část* egyptské
země. Budete jíst z tuku země.'
[19] Nařídíš: ‚Toto uděláte: Vezměte si z Egypta vozy pro své děti a ženy, přivezete svého otce
a přijdete.
[20] Nelitujte ničeho, protože vám bude dobře v celé egyptské zemi.' "
[21] Jiśrá'elovi synové tak učinili. Jóséf jim dal vozy podle faraónova slova. Dal jim *také* jídlo
na cestu.
[22] Každému dal sváteční šaty. Binjáminovi dal tři sta stříbrných a patero svátečních šatů.
[23] Svému otci poslal toto: deset oslů nesoucích to nejlepší z Egypta, deset oslic nesoucích
obilí, chléb a jídlo pro otce na cestu.

Raši:

(18) ***Dobrou* část *egyptské země***. Zemi Góšæn. Prorokoval a nevěděl, co prorokuje. Nakonec se jim stane jakoby hlubinou, v níž nejsou ryby. ***Z tuku země***. חלב pokaždé *znamená* to nejlepší.

(19) ***Nařídíš***. Podle toho, co pravím, jim bude řečeno. ***Toto uděláte***. Tak jim řeknu, že je to v mé moci.

Rašbam:

(19) ***Nařídíš***. Nyní ti já přikazuji vzít vozy a tažná zvířata, protože nikdo nemůže z království vyvést vůz bez faraónova svolení. Příklad pro to je v Talmudu: Žádná kráva ani prasnice nevyjde z Egypta, pokud nenahradí svou matku.[2]

Raši:

(23) ***Poslal toto***. Podle tohoto výčtu. A co je to za výčet? Deset oslů atd. ***To nejlepší z Egypta***. Našli jsme v Gemaře, že mu poslal staré víno, neboť upokojuje mysl starých lidí. Midraš agada: drcená zrna.[3] ***Obilí, chléb***. Podle targumu. ***A jídlo***. Něco, co se hodí k chlebu.

Rašbam:

(23) ***Toto***. To znamená: ***deset oslů***. Pro deset bratrů, a poněvadž se Binjámin vracel s nimi nechtěl ho ohrozit. V Talmudu je řečeno: Kletba moudrého je dokonce podmínečná (Makot fol. 11 a), uskutečnila-li by se ta podmínka, naplní se /kletba/ na J^{e}húdovi, i kdyby to, co by vrátil otci z Binjámina, byly jeho kosti přivezené v rakvi atd.

[2] Rašbam cituje volně, viz Bchorot 4, 4; 28, 2; Sanhedrin fol. 32,a; fol. 93,a
[3] Drcená zrna měla podle Egypťanů léčebný účinek na ztrápenou duši (Tanach wiht complete Rashi).

[24] Vyslal své bratry, *než* šli, řekl jim: „Cestou se nehádejte.“

[25] Vyšli z Egypta a přišli do k^{e}na^{c}anské země k Ja^{ca}qovovi, svému otci.

[26] Vyprávěli mu, řekli: „Jóséf ještě žije,“ *a dále mu řekli*, že vládne celému Egyptu. Jeho srdce však zůstalo chladné, protože jim nevěřil.

[27] Promluvili k němu všemi Jóséfovými slovy, která k nim mluvil. Uviděl vozy, které Jóséf poslal, aby ho vezly. Ožil duch Ja^{ca}qova, jejich otce.

Raši:

(24) ***Cestou se nehádejte***. Po cestě se nezabývejte halachou, abyste se nerozčílili[4]. Jiné vysvětlení: Nepospíchejte (dosl. nepochodujte hustými kroky) a vejděte do města za slunce. Podle prostého významu verše to znamená, že vzhledem k tomu, jak byli zahanbeni, se (Jóséf) bál, aby se po cestě nehádali kvůli oné záležitosti s jeho prodejem a jeden s druhým se nepřel a neříkal: Kvůli tobě byl prodán, mluvil’s o něm zle a způsobil’s, že jsme ho nenáviděli.

Rašbam:

(24) ***Vyslal své bratry***. Každý výraz pro doprovod je značen dagešem, výraz pro vyslání posla, který se má vrátit, je bez dageše. ***Nemusíte bát***. Ničeho se po cestě neobávejte, ani lupičů, protože všude je mír. Jako: *Jste* tím *pobouřeni, nezhřešte však* (Ž 4, 5). Obávali se Svatého, budiž požehnán, a nehřešili. A také: *Hospodin ti tam dá chvějící se srdce* (Dt 28, 65). V targumu דחיל (bázlivé). A také: *Jak se chvějí stanové houně* (Ab 3, 7). Výraz chvění, jako když se člověk bojí. A také: *Chvějte se, vy bezstarostné* (Iz 32, 11). *Zemí pohne z místa* (Job 9, 6). Ale *roztřesení* v aramejské části Daniele a Ezdráše má význam rozezlení. Ve francouzštině *tornable* (proměnlivý, otáčivý), רוגז v biblické hebrejštině.

Raši:

(26) ***A že je vládcem***. כי הוא - a že je vládcem. ***Jeho srdce však zůstalo chladné***. ויפג. Jeho srdce se změnilo, odmítalo věřit, jeho srdce se neobrátilo ke slovům. *Podobné* výrazu טעמן מפיגין (jejich chutě se změnily) jazykem Mišny, a jako מאין הפוגות[5]. *Jeho vůně se nezměnila* (Jer 48, 11) je *do aramejštiny* přeloženo וריחיה לא פג.

Rašbam:

(26) ***Vždyť on je dokonce vládcem***. Nebojte se ke mně přijít. ***Jeho srdce však zůstalo chladné***. Jeho srdce to odmítlo, řekl: To není pravda, protože jim nevěřil. Jako: *Neochabuj*

[4] Munk, str. 459, vysvětluje Maharšaovými ústy, že halachické diskuse mohou vyprovokovat horlivé debaty, tzn. rozčilení.

[5] *Bez ochabnutí* (Pl 3, 49).

v pláči (Pl 2, 18). *Jeho vůně se nezměnila* (Jer 48, 11) je přeloženo וריחו לא פג (jeho vůně byla silná).

[27] Promluvili k němu všemi Jóséfovými slovy, která k nim mluvil. Uviděl vozy, které Jóséf poslal, aby ho vezly. Ožil duch Ja[ca]qóva, jejich otce.
[28] Jiśrá'él řekl: „Dost! - Jóséf, můj syn, ještě žije. Půjdu. Uvidím ho dříve, než zemřu."

Raši:

(27) ***Všemi Jóséfovými slovy***. /Jóséf/ jim dal znamení, jemuž se věnoval /od té doby/, co se od /Ja[ca]qóva/ oddělil, /jak se praví/ v oddíle o obětování jalovice (Dt 21). Proto je řečeno: ***Uviděl vozy, které Jóséf poslal***, a není řečeno: které poslal faraón. ***Ožil duch Ja[ca]qóva***. Spočinula na něm Šechina, jež se od něj oddělila.

Rašbam:

(27) ***Všemi Jóséfovými slovy***. Ostatní slova, která jim řekl, jsou napsána shora, /totiž/ že plakal na jejich šíjích a oni tak vskutku poznali, že je jejich bratr. /Ja[ca]qóv/ také viděl vozy, které poslal Jóséf na faraónův příkaz. ***Ožil duch Ja[ca]qóva***. Neboť si uchoval tu záležitost (viz 37, 11), že nakonec bude Jóséf vládcem, protože /vozy/ mohly vyjet z Egypta pouze z příkazu vládce, jak jsem vyložil výše.

Raši:

(28) ***Dost!*** Mám dost štěstí a radosti, jelikož můj syn Jóséf ještě žije.

Rašbam:

(28) ***Dost!*** Stačí. V úleku svého srdce jsem nevěřil, ale vskutku můj syn Jóséf ještě žije. Jiné výklady říkají nesmysly a jsou marné. A já jsem omládl, slyšel jsem dost, můj syn Jóséf ještě žije, říkáte: Jóséf žije. A vždyť on je vládce, dost již o tom, že ještě žije, i kdyby nebyl vládcem. ***Půjdu. Uvidím ho dříve, než zemřu*** atd.

KAPITOLA 46

[1] Jišrá'él a vše, co bylo jeho, se vydal na cestu. Přišel do B^{e}'ér Šæv^{c}y a obětoval krvavé oběti Bohu svého otce Jiṣḥáqa.
[2] I promluvil Bůh k Jišrá'élovi v nočním vidění. Řekl: „Ja^{ca}qóve, Ja^{ca}qóve." Řekl: „Tu jsem."
[3] Řekl: „Já jsem Bůh, Bůh tvého otce. Neboj se odchodu do Egypta, protože tě tam učiním velkým národem.
[4] Já sestoupím do Egypta s tebou a Já tě také vyvedu. A Jóséf ti zatlačí oči."
[5] Ja^{ca}qóv vyrazil z B^{e}'ér Šæv^{c}y. I vezli Jišrá'élovi synové Ja^{ca}qóva, svého otce, své děti a ženy na vozech, které poslal faraón, aby jej vezly.

Raši:

(1) ***Do B^{e}'ér Šæv^{c}y***. Hebr. באר שבע je stejné jako לבאר שבע. He na konci slova je namísto lamed na jeho začátku. ***Bohu svého otce Jiṣḥáqa***. Člověk je povinován větší úctou ke svému otci než dědu. Proto se odvolává na Jiṣḥáqa a ne na Avráháma.

Rašbam:

(1) ***Bohu svého otce Jiṣḥáqa***. Neboť Jiṣḥáq udělal v B^{e}'ér Šævě oltář poté, co se mu tam zjevil Svatý, budiž požehnán, jak je řečeno v paraše *Ellé tóldót Jiṣḥáq*, a tak tam i on obětoval, jak to učinil jeho otec.

Raši:

(2) ***Ja^{ca}qóve, Ja^{ca}qóve***. Výraz náklonnosti.
(3) ***Neboj se odchodu do Egypta***. Jelikož byl stísněn, poněvadž byl nucen jít pryč ze Země.
(4) ***Já tě také vyvedu***. Ujistil jej, že bude pohřben v Zemi.

Rašbam:

(4) ***Já tě také vyvedu***. אעלך גם עלה. Jak je řečeno: *Sestoupím s tebou a také tě vyvedu*. /Podobně/ jako: *Vyproste požehnání i pro mne* (Ex 12, 32). גם עלה. Neboť bude pohřben se svými otci v jeskyni ha-Machpélá. ***Ti zatlačí[1] oči***. Tvých záležitostí a pohřbu se zhostí, aby je učinil, neboť je psáno: Abych *mu odpovídal*, abychom *v soud spolu vešli* (Job 9, 32).

[1] Rašbam nečte *Jášít jádó ^{c}al- ^{c}énéchá*, ale *Jášét jádó ^{c}al- ^{c}injanéchá* (Bude odpovídat za tvé záležitosti), proto se také odvolává na Joba 9, 32.

[6] Vzali svá stáda a svůj majetek, kterého nabyli v zemi K[e]na[c]an, a přišli do Egypta: Ja[ca]qóv a celé jeho potomstvo.
[7] Jeho synové a vnuci byli s ním. Své dcery a vnučky, všechny své potomky přivedl s sebou do Egypta.
[8] Toto jsou jména synů Jiśrá'éle přicházejících do Egypta: Ja[ca]qóv a jeho synové. Prvorozený Ja[ca]qóvův je R[e]'úvén.
[9] Synové R[e]'úvéna jsou Ḥ[a]nón, Pallú, Ḥæṣrón a Karmí.
[10] Synové Šim[c]óna jsou J[e]mú'él, Jámín, Óhéd, Jáchín, Ṣoḥar a Šá'úl, syn K[e]na[c]anky.
[11] Synové Léwího jsou Géršón, Q[e]hát, M[e]rárí.
[12] Synové J[e]húdy jsou [C]ér, Ónán, Šélá, Pæræṣ a Zæraḥ. [C]ér a Ónán zemřeli v zemi K[e]na[c]an. Synové Pæræṣovi byli Ḥæṣrón a Ḥámúl.
[13] Synové Jiśśáchárovi jsou Tólá[c], Puwwá, Jóv a Šimrón.
[14] Synové Z[e]vúlúna jsou Særæd, Élón a Jaḥl[e]'él.

Raši:

(6) ***Kterého nabyli v zemi K[e]na[c]an***. Ale vše, čeho nabyl v Paddán Áram, dal [C]ésáwovi za jeho podíl v jeskyni Machpélá. Řekl: Můj majetek /nabytý/ mimo Zemi, není můj. A to je /význam slov/: *Který jsem si připravil* (כריתי) /v Gn 50, 5/. Položil před něj kupy zlata a stříbra jako hromadu obilí a řekl: Vezmi si to!
(7) ***Své vnučky***. Śæraḥ, dceru Ášérovu, a Jóchæved, dceru Léwího.
(8) ***Přicházejících do Egypta***. Kvůli času je Písmo nazývá přicházejícími (באים). Nelze se proto divit, že není psáno: kteří přišli (אשר באו)[2].

Rašbam:

(8) ***Ja[ca]qóv a jeho synové***. Ja[ca]qóv je /vyňat/ z počtu sedmdesáti duší, jak je nám názorně ukázáno podle prostého významu textu.

Raši:

(10) ***Syn K[e]na[c]anky***. Syn Díny, která byla provdána za K[e]na[c]ance. Poté, co /bratři/ zabili Š[e]chæma, nechtěla odejít, dokud jí Šim[c]ón nepřísahal, že se s ní ožení.

[2] Raši vnímá kapitolu v rovině přítomnosti: synové Jiśrá'ele teprve do Egypta sestupují, ještě tam nejsou, proto se nelze divit, že je Písmo nazývá *přicházejícími* a nikoliv již *přišedšími*.

[15] Toto jsou synové Lé'y, které porodila Ja[ca]qóvovi v aramském Paddánu tak *jako* Dínu, jeho dceru. Všech jeho synů a dcer bylo třicet tři.

[16] Synové Gáda jsou Ṣifjón a Ḥaggi, Šóní a Æṣbón, [C]érí , [A]ródí a Ar'élí.

[17] Synové Ášéra jsou Jimná, Jivwá, Jišwí, B[e]rí[c]á a Śæraḥ, jejich sestra, a synové B[e]rí[c]y jsou Ḥævær a Malkí'él.

[18] Toto jsou synové Zilpy, kterou dal Láván Lé'e, své dceři. Tyto porodila Ja[ca]qóvovi - všech šestnáct.

[19] Syny Ráḥél, ženy Ja[ca]qóva, jsou Jóséf a Binjámin.

[20] Jóséfovi se narodil v egyptské zemi M[e]naššæ a Æfrajim, které mu porodila Ásnat, dcera Pótí Færa[c]a, ónského kněze.

[21] Synovné Binjámina jsou Bæla[c] a Bæchær a Ašbél, Gérá a Na[ca]mán, Éḥi a Róš, Muppím a Ḥuppím a Árd[e].

[22] Toto jsou synové Ráḥél, kteří byli porozeni Ja[ca]qóvovi, všech čtrnáct.

[23] Synové Dána - Ḥuším.

[24] Synové Naftálího jsou Jaḥṣ'él, Gúni, Jéṣær a Šillem.

[25] Toto jsou synové Bilhy, kterou dal Lávan Ráḥél, své dceři. Tyto porodila Ja[ca]qóvovi, všech sedm.

Raši:

(15) ***Toto jsou synové Lé'y... a Dínu, jeho dceru***. Mužští potomci jsou vztaženi na Lé'u a ženští na Ja[ca]qóva, abys byl poučen, že když žena zaseje sémě první, porodí mužského potomka. /Když/ zaseje sémě první muž, porodí /mu žena/ ženského potomka. ***Třicet tři***. Všehovšudy jich *tu* nalezneš třicet dva. Avšak /ta třiatřicátá/ je Jóchævæd, která se narodila mezi hradbami při jejich vstupu do města, neboť je řečeno: *Která se narodila Léwímu v Egyptě* (Nu 26, 59). Narodila se v Egyptě, ale nebyla v Egyptě počata.

Rašbam:

(15) ***Všech jeho synů a dcer bylo třicet tři***. Ja[ca]qóva a Lé'y - všech bylo i s Ja[ca]qóvem třicet tři. Naši učitelé to vykládají: Jóchævæt, která se narodila mezi hradbami.

Raši:

(19) ***Syny Ráḥél, ženy Ja[ca]qóva***. O žádné z nich není řečeno *žena*, neboť ona byla základ jeho domu.

[26] Všech přicházejících s Ja[ca]qóvem do Egypta, kteří vyšli z jeho beder, kromě žen Ja[ca]qóvových synů, bylo šedesát šest.
[27] A synové Jóséfovi, kteří se narodili v Egyptě, jsou dva. Celá Ja[ca]qóvova rodina, která přišla do Egypta, čítala sedmdesát lidí.
[28] J[e]húdu poslal napřed k Jóséfovi, aby dal předem pokyny do Góšænu. Přišli do země Góšæn.

Raši

(26) ***Všech přicházejících s Ja[ca]qóvem***. Kteří vyšli ze země K[e]na[c]an, aby přišli do Egypta. V tomto příchodu /nejde o/ výraz minulého času, ale přítomného, jako: *Za večera vchází*[3] (Est 2, 14) a jako: *Však tady přichází jeho dcera Ráḥél s ovcemi* (Gn 29, 6). Proto je přízvuk na alefu, poněvadž když vyšli, aby přišli, ze země K[e]na[c]an bylo jich šedesát šest. Po druhé: *Celá Ja[ca]qóvova rodina, která přišla* (הבאה) *do Egypta, čítala sedmdesát lidí* (v. 27), jde o výraz minulosti, pročeš je přízvuk na bet, neboť všech, co tam přišli, bylo sedmdesát, jelikož oba Jóséfovi synové tam už byli a byla k nim mezi hradbami přidána Jóchævæd. A pokud jde o názor, podle něhož se s každým náčelníkem kmene narodila sestra dvojče, musíme říci, že zemřely před příchodem do Egypta, protože zde nejsou započítány. Nalezl jsem ve *Wa-jiqrá raba*: [C]ésáw měl šest duší. A Písmo je nazývá dušemi jeho domu (נפשות ביתו)[4], v množném čísle, protože sloužili mnohým božstvům. Ja[ca]qóv měl sedmdesát a Písmo je nazývá duše, protože sloužili jedinému Bohu.

Rašbam:

(26) ***Kteří vyšli z jeho beder***. Přicházejících do Egypta, ***všech... bylo šedesát šest***. Protože Ja[ca]qóv, který je nad počet třiceti tří Lé'iných, není obecně těmi, kteří vyšli z jeho beder, neboť těch, co vyšli z jeho beder bylo toliko šedesát devět, a tak to řekl i Móšæ: *Tvoji otcové sestoupili do Egypta v* počtu *sedmdesáti duší* (Dt 10, 22), jelikož Ja[ca]qóva a jeho synů bylo sedmdesát.

Raši:

(28) ***Aby dal předem pokyny***. Podle targumu: uvolnit pro něj místo a dát pokyny, jak se tam usadit. ***Předem***. Dříve než tam dorazí. *Midraš agada*: ***Aby dal předem pokyny*** (להורות) – aby mu připravil učebnu, z níž bude vycházet učení.

[3] Zde by bylo lépe přeložit *vcházívá*, protože bylo opakovaným zvykem, že ke králi za večera vcházela pokaždé jiná žena, která s ránem odcházela do druhého domu.
[4] Všechny lidi svého domu (Gn 36,6).

[29] Jóséf zapřáhl svůj vůz a jel uvítat svého otce do Góšænu. Objevil se před ním a padl mu kolem krku a plakal na jeho šíji.
[30] Jiśrá'él řekl Jóséfovi: „Tentokrát už mohu zemřít poté, co jsem viděl tvou tvář, protože ty ještě žiješ."
[31] Jóséf řekl bratrům a domu svého otce: „Půjdu. Chci mu to povědět. Řeknu mu: ‚Mí bratři a dům mého otce, kteří *byli* v k^{e}na^{c}anské zemi, přišli ke mně.
[32] Ti muži jsou pastýři skotu, neboť to *odjakživa* byli pastýři. Svůj skot a dobytek a vše, co jim patří, přivedli s sebou.'
[33] Stane se, že si vás faraón zavolá. Řekne: ‚Jaké je vaše zaměstnání?'
[34] Řeknete: ‚Tvoji služebníci jsou od svého mládí až do teď pastýři, my stejně jako naši předkové.' To proto, abyste se usadili v zemi Góšæn, protože pro Egypťany jsou všichni pastýři skotu ohavností."

Raši:

(29) ***Jóséf zapřáhl svůj vůz***. On sám zapřáhl koně do vozu, aby pospíšil vzdát čest svému otci. ***Objevil se před ním***. Jóséf se ukázal otci. ***A plakal na jeho šíji***. עוד - výraz mnohého pláče. Stejně tak: *Na nikoho nevkládá* nic *navíc* (עוד) (Job 34, 23) je výraz mnohosti. Nevložil na něj další obvinění za jeho hříchy. Avšak zde mnoho a vytrvale plakal, více než je obvyklé. Ale Ja^{ca}qóv nepadl Jóséfovi kolem krku a nepolíbil jej. Naši učitelé říkají, že recitoval Š^{e}m^{c}a.

Rašbam:

(29) עוד. Mnoho, jak je psáno: *Na nikoho nevkládá* nic <u>*navíc*</u> (Job 34, 23).

Raši:

(30) ***Tentokrát už mohu zemřít***. Podle prostého významu, targumu a výkladu: Domníval jsem se, že zemřu dvěma smrtmi: v tomto světě a ve světě budoucím, neboť se ode mne oddělila Šechina, a říkal jsem si, že mě Svatý, budiž požehnán, viní tvou smrtí. Nyní, když ještě žiješ, zemřu toliko jednou.

(31) ***Řeknu mu: ‚Mí bratři...'***. A ještě mu řeknu: ‚A ti muži jsou pastýři skotu atd.'

Rašbam:

(32) ***Ti muži jsou pastýři skotu***. Toto vše řekl Jóséf faraónovi.

Raši:

(34) ***To proto, abyste se usadili v zemi Góšœn***. A té je vám třeba, neboť je to země pastvin, a když mu řeknete, že nejste zběhlí v jiné práci, vzdálí vás od sebe a usadí vás tam, ***protože pro Egypťany jsou všichni pastýři skotu ohavností***. Protože považují /skot/ za božstva.

Rašbam:

(34) ***Protože pro Egypťany jsou ... ohavností***. Všichni pastýři skotu jim připadali opovrženíhodní, protože nic ze skotu /nepatřilo/ podle nich mezi jídlo a oběti, neboť je psáno: *To, co máme obětovat..., je Egypťanům ohavností* atd. (Ex 8, 22).

KAPITOLA 47

[1] Jóséf přišel a promluvil k faraónovi, řekl: „Můj otec a bratři, jejich skot a dobytek a vše, co jim patří, přišli ze země K^{e}na^{c}an a nyní jsou v zemi Góšæn.
[2] Ze svých bratrů vybral pět mužů a postavil je před faraóna.
[3] Faraón řekl jeho bratrům: „Jaké je vaše zaměstnání?“ Řekli faraónovi: „Jsme pastýři stád, my stejně jako naši předci.“
[4] Řekli faraónovi: „Přišli jsme přebývat do této země, neboť není pastvy pro skot tvých služebníků, jelikož je těžký hlad v zemi K^{e}na^{c}an. Nyní nechť se smí tví služebníci usadit v zemi Góšæn.“
[5] Faraón řekl Jóséfovi, řekl: „Tvůj otec a bratři přišli za tebou.
[6] Země egyptská je před tebou s tím, co je dobré. Usaď svého otce a bratry, nechť sídlí v zemi Góšæn. Ale pokud víš, že jsou mezi nimi muži zdatní, ustanov je vrchními správci stád, která mi patří.“

Raši:

(2) ***Ze svých bratrů vybral***. Z těch fyzicky nejslabších, kteří nevypadají udatně, poněvadž kdyby mu připadali udatní, udělal by z nich /faraón/ své bojovníky. Jsou to: R^{e}’úvén, Šim^{c}ón, Léwí, Jiśśáchár a Binjámin. Ti, jejichž jména Móšæ neudal dvakrát, když jim žehnal. Ale jména udatných zmínil dvakrát. *A to je pro J^{e}húdu. Pravil: „Slyš, Hospodine, hlas J^{e}húdův“* (Dt 33, 7). *O Gádovi pravil: „Požehnán buď ten, jenž Gádovi rozšiřuje prostor“* (taméž v. 20). *O Naftálím pravil: „Naftálí...“* (tamtéž v. 23). *O Dánovi pravil: „Dán...“* (tamtéž v. 22). A tak i o Z^{e}vúlúnovi (tamtéž v.18) a o Ášérovi (tamtéž v. 24). To je citace z Berešit raba, která je Agadou Erec Jiśrá’él, ale v naší babylonské gemaře[1] jsme nalezli, že to, že Móšæ udal jejich jména dvakrát, /znamená/, že jsou slabí, a ty přivedl před faraóna. J^{e}húdovo jméno, které bylo zmíněno dvakrát, není udáno dvakrát kvůli slabosti, avšak důvod pro tu věc je uveden v *Baba Qamě*. V *Barajtě Sirfé* jsme se učili, ve *W^{e}-zót ha-b^{e}rachá*, totéž, co v naší gemaře.

Rašbam:

(4) ***Přebývat do této země***. Nikoliv pro nedostatek majetku, leč kvůli pastvě pro náš skot. Toto vše řekli, aby faraón neřekl: Přišli brát z Jóséfova majetku.

[1] Babylonský talmud, tzn., že podle něj to byli: Gád, Nafálí, Dán, Z^{e}vúlún, Ášér.

Raši:

(6) ***Muži zdatní***. Schopní ve svém zaměstnání pásání skotu. ***Která mi patří***. Nad mým skotem.

Rašbam:

(6) ***Muži zdatní***. אנשי־חיל.Vhodní k hrdinským činům a k vládě, jako: *Jsi žena znamenitá* (חיל אשת) (Rút 3, 11). A já, mladý, jsem nalezl překlad *vrchních správců stád* /jako/ *velitelé oddílů* (רבני חילא), jak vykládají naši učitelé (Targum Onqelos Dt 20, 9).

[7] Jóséf přivedl svého otce Ja[ca]qóva a postavil jej před faraóna. Ja[ca]qóv požehnal faraónovi.
[8] Faraón řekl Ja[ca]qóvovi: „Jak jsi starý?“
[9] Ja[ca]qóv řekl faraónovi: „Let mého přebývání je sto třicet. Nemnohé a špatné byly roky mého života a nedosáhly let života mých otců co do počtu dní jejich přebývání.“
[10] Ja[ca]qóv požehnal faraónovi a pak od něj vyšel.
[11] Jóséf usadil svého otce a bratry a dal jim majetek v Egyptě - z toho nejlepšího v zemi, v zemi Ra[c]m[e]sés, jak přikázal faraón.

Raši:

(7) ***Ja[ca]qóv požehnal***. To znamená, /že vyjádřil/ přání pokoje po způsobu všech, co se někdy ukážou před králi, ve francouzštině *salutaire* (pozdrav, požehnání).

(9) ***Let mého přebývání***. Dny, kdy jsem byl cizincem. Po všechny dny jsem byl cizincem v Zemi a /tyto dny/ nebyly obdařené dobrem.

Rašbam:

(9) ***Nemnohé a špatné***. Neboť Ja[ca]qóv /faraónovi/ připadal mnohem starší, zeptal se ho: Jak jsi starý? Ja[ca]qóv mu odpověděl: Nemnohé jsou, zato jsou špatné. Proto ti připadám mnohem starší.

Raši:

(10) ***Ja[ca]qóv požehnal***. Po způsobu těch, co odcházejí od knížat, žehnajíce jim, *když* obdrželi povolení. A jaké to bylo požehnání? Požehnal mu, aby stoupl Nil do normálu, poněvadž Egypt není zavlažován dešti, takže Nil stoupal a zavlažoval. A od té doby, co mu Ja[ca]qóv požehnal, jakmile faraón přišel k Nilu, tak ten stoupal jemu na přivítanou a zavlažoval zemi (Tanchuma).

(11) ***Ra[c]m[e]sés***. To je ten v zemi Góšæn.

[12] Jóséf zaopatřoval svého otce, bratry a celý dům svého otce chlebem podle dětí.
[13] Ale chléb nebyl v celé egyptské zemi, protože hlad byl velmi těžký. Jak Egypt, tak země K^{e}na^{c}an byla vysílena hladem.
[14] Jóséf shromáždil všechny peníze z Egypta a ze země K^{e}na^{c}an za obilí, které se prodávalo. Jóséf přinesl všechny peníze do faraónova domu.
[15] Došly tedy peníze v Egyptě a v zemi K^{e}na^{c}an. Všichni Egypťané přišli za Jóséfem, řekli: „Dej nám chléb! Proč máme před tebou zemřít? Protože už nemáme peníze?“
[16] Jóséf řekl: „Dejte svá stáda a já vám dám *chléb* za vaše stáda, pokud již nemáte peníze.“
[17] Tak přiváděli svá stáda k Jóséfovi. A Jóséf jim dával chléb za koně, stáda skotu a dobytka, za osly. Tak je toho roku zaopatřil chlebem za všechna stáda.
[18] Tak skončil onen rok. I přišli k němu Egypťané následující rok a řekli mu: „Nechceme zastírat před naším pánem. Teď, když už došly peníze a stáda jsou u našeho pána, nám zbyla před naším pánem jen naše těla a půda.

Raši:

(12) ***Podle dětí***. Podle toho, jak každý člen jejich rodin potřeboval.

(13) ***Ale chléb nebyl v celé egyptské zemi***. Návrat k prvnímu tématu – k počátku let hladu. ***Byla vysílena***. ותלה. Jako: *A protivenství* (ותלאה) (Pl 3, 5), podle targumu /jde o/ výraz vyčerpání. /Tomuto výrazu/ se podobá: *Jako pomatený* (כמתלהלה), *který střílí ohnivé šípy* (Př 26, 18).

Rašbam:

(13) ***Byla vysílena***. ותלה. Jako: *Můj zrak pohasl hořem* (Job 17, 7). He je kořenovou souhláskou, proto je v he mapiq. Tak jako: *Bude zářit světlo* (Job 22, 28). ***Jak Egypt, tak země K^{e}na^{c}an***. Avšak /země/, které jsou dál než K^{e}na^{c}an, nepřicházely do Egypta, protože jsou přespříliš daleko, a nebo proto, že tam nebyl hlad tak veliký.

Raši:

(14) ***Za obilí, které se prodávalo***, mu dávali peníze.

(15) ***Nemáme***. אפס. Podle targumu שלים – došly.

(17) ***Zaopatřil*** (וינהלם). Jako וינהגם – *vedl* (Ž 78, 52) a tomu se podobá: *Nikdo ji nevede* (Iz 51, 18), *Vodí mě na klidná místa* (Ž 23, 2).

(18) ***Následující rok***. Druhý rok hladu. ***Už došly peníze*** atd. Neboť když došly peníze a stáda, přešlo vše pod správu pána. ***Jen naše těla***. Jako: vyjma našich těl.

[19] Nač máme zemřít my a naše půda? Kup nás a naši půdu za chléb. A my a naše půda budeme faraónovými otroky. Dej obilí a my přežijeme a nezemřeme a také naše půda nepřijde nazmar.“
[20] Jóséf tedy koupil veškerou egyptskou půdu pro faraóna, protože každý Egypťan prodal své pole, jelikož na něj silně doléhal hlad. Tak se země stala faraónovou.
[21] A lid přemístil do měst z jednoho konce Egypta na jeho druhý konec.
[22] Nekoupil pouze půdu kněží, poněvadž to byl faraónův příkaz *týkající se* kněží. Ti jedli podle svého práva, které jim dal faraón. Neprodali svou půdu.
[23] Jóséf řekl lidu: „Dnes jsem vás koupil a také vaši půdu pro faraóna. Zde máte zrno a osejte půdu.

Raši:

(19) ***Dej obilí***. K osetí půdy, ačkoliv jim Jóséf řekl: Ještě pět let nebude orby a žní. Ale protože přišel do Egypta Ja[ca]qóv, přišlo následně i požehnání a oni začali sít, a skončil hlad, jsme se učili v Tosefta de-Sota. ***Nepřijde nazmar***. Nebude pustá. לא תבור (nepřijde nazmar, targ. Onqelos), výraz pro pole ležící ladem, na němž se neoře.

(20) ***Tak se země stala faraónovou***. Byla mu zakoupena.

(21) ***A lid přemístil do měst z jednoho konce Egypta na jeho druhý konec***. Jóséf /je přesunul/ z města do města na paměť, že nadále nemají podíl v zemi, a usadil jedny z jednoho města v jiném /městě/. Písmu není třeba /o tom/ psát, /chce/ ti jen říci o chvále Jóséfa, který hodlal odstranit hanbu svých bratrů, aby nebyli nazýváni exulanty. ***Z jednoho konce Egypta*** atd. Tak učinil se všemi městy, které jsou v egyptské říši, od jedné nejzazší hranice a k druhé nejzazší hranici.

Rašbam:

(21) ***Přemístil do měst***. Tak jak to učinil Sanḥérív, neboť je psáno: *Do země* stejné, *jako je země vaše* (Iz 36, 17). To proto, aby nikdo nevymáhal majetek ve své zemi, poté co jej prodal.

Raši:

(22) ***Kněží***. הכהנים. Knězů (הכומרים). Každý výraz *kóhén* /znamená/ služebník božstva, kromě těch, /kdy jde o/ výraz vysokého postavení jako *midjánský kněz* (Ex 2, 16), *ónský kněz* (Gn 41, 45). ***Příkaz* týkající se *kněží***. Příkaz tolik a tolik chleba na den.

(23) ***Zde***. הא. Jako הנה. A také: *Teď* (הא) *já uvalím tvou cestu na tvou hlavu* (Ez 16, 43).[2]

[24] Z úrody, která bude, budete dávat pětinu faraónovi. A čtyři díly budou pro vás: na osívání pole, jídlo pro vás, vaše domy a děti.“
[25] Řekli: „Přežijeme, nalezli jsme milost v očích našeho pána. Budeme faraónovými otroky.“
[26] Tak vydal Jóséf nařízení o faraónově pětině z egyptské půdy, který je platný dodnes. Jen půda kněží nebyla faraónova.
[27] Jiśrá’él sídlil v Egyptě, v zemi Góšæn. Získali ji a velmi se v ní rozmnožili.
[28] Ja[ca]aqóv žil v Egyptě sedmnáct let. Ja[ca]aqóvovi bylo sto čtyřicet sedm let.
[29] Přiblížily se dny Jiśrá’élovy smrti. Povolal svého syna Jóséfa. Řekl mu: „Prosím, jestliže jsem nalezl milost ve tvých očích, dej, prosím, svou ruku pod mé stehno a prokaž mi milost a věrnost - nepohřbívej mě, prosím, v Egyptě.

Raši:

(24) ***Na osívání pole***. Které /probíhá/ každý rok. ***Pro vaše domy***. Aby se najedli sluhové a služky, které jsou ve vašich domech. ***Pro vaše děti***. Malé děti.

(25) ***Nalezli jsme milost***. נמצא חן Že’s s námi učinil to, jak jsi řekl. ***Budeme faraónovými otroky***. Budeme mu odvádět tuto daň každý rok podle příkazu, který nebude přestoupen.

(27) ***Jiśrá’él sídlil v Egyptě***. A kde? V zemi Góšæn, která je v Egyptě. ***Získali ji***. Výraz vlastnictví.

KONEC PARAŠI *WA-JIGGAŠ*

Raši:

(28) ***Ja[ca]aqóv žil***. Proč tato paraša končí? Protože se blíží konec Ja[ca]qóva, našeho otce, jsou zavřeny oči a srdce Jiśá’éle kvůli utrpení otroctví, kterým si je /Egypťané/ začali podrobovat. Jiné vysvětlení: protože žádal zjevení konce /galutu/ svých synů, ale ten byl před ním uzavřen.

(29) ***Přiblížily se dny Jiśrá’élovy smrti***. (Ber. raba) Každý, o němž je řečeno, že se přiblížila jeho smrt, nedosáhl věku (dosl. dnů) svých otců. (Jiṣḥáq žil 180 let a Ja[ca]qóv 147. U Dáwida je přiblížení řečeno, jeho otec žil 400 let a on žil 70.) ***Povolal svého syna Jóséfa***. (Ber. raba) Toho, kdo měl v rukou moc. ***Dej, prosím, svou ruku***. A přísahej. ***Milost a věrnost***. Milost, která se prokazuje mrtvým, je milost věrnosti, za níž se neočekává obvyklá mzda. ***Nepohřbívej mě, prosím, v Egyptě***. Nakonec /má/ být zničen havětí a ta se hemží pod mým tělem. /Navíc/

[2] Patrně zde se více hodí přeložit *hle, tu, tady* a podob.

zemřu-li mimo Zemi, budu žít toliko v úzkosti z točení /při/ zmrtvýchvstání[3] a /ve strachu/, aby ze mě Egypťané neudělali modlu.

Rašbam:

(29) ***Ja^{ca}aqóv žil. Přiblížily se dny Jiśrá'élovy smrti***. Vždy, když si člověk přeje shromáždit své syny, je třeba říci *přiblížily se*. Tak jako: *Když Jiṣḥáq zestárl* atd. *I zavolal svého staršího syna ^{C}éśáwa* atd. *Neznám den své smrti* (Gn 27, 1n). A také: *Když se přiblížil čas Dáwidovy smrti, přikázal svému synu Š^{e}lómovi* (1Kr 2, 1). V zásadě se tato paraša počíná od *Jiśrá'él sídlil v Egyptě* atd. (v. 27), neboť je o něm řečeno *Ja^{ca}aqóv žil* (v. 28), avšak protože shromáždění nechtěla ukončit parašu *Wa-jiggaš* v té zemi, která patřila faraónovy, tak ji ukončila v *Jiśrá'él sídlil* (27). ***Dej, prosím, svou ruku***. To jsem již vyložil u Avráhámova služebníka.[4]

[30] Ať jsem pochován u svých otců. Vyneseš mě z Egypta a pohřbíš mě v jejich hrobu." Řekl: „Učiním, jak říkáš."
[31] Řekl: „Přísahej mi!" Přísahal a Jiśrá'él se poklonil nad hlavy lůžka.

Raši:

(30) ***Ať jsem pochován u svých otců***. ושכבתי. Toto waw je spojeno s výše /uvedeným/ počátkem verše *dej, prosím, svou ruku pod mé stehno* a přísahej mi a já nakonec budu *pochován u svých otců* a ty mě vynes z Egypta. A není řečeno ושכבתי (budu pochován) u svých otců, /ale/ pochovej mě u mých otců v jeskyni, protože pak je psáno: *Vyneseš mě z Egypta a pohřbíš mě v jejich hrobu*. A dále jsme našli, že na každém místě, /kde je o/ pochování s otci, /jde/ o ztrátu vědomí před smrtí a ne o pohřeb jako: *I ulehl Dáwid ke svým otcům* a pak *a byl pohřben v Městě Dáwidově* (1 Kr 2, 10).

(31) ***A Jiśrá'él se poklonil***. Lev se pokloní lišce v její době. ***Nad hlavy lůžka***. Převrátil se na stranu Šechiny, odtud /učenci/ vyvodili, že Šechina je nad hlavou nemocného. Jiné vysvětlení ***nad hlavy lůžka***. Jelikož jeho potomstvo bylo dokonalé a nebylo v něm hříchu, vždyť Jóséf byl králem, navíc byl zajat mezi národy, a přesto obstál ve své spravedlnosti.

[3] Jde tu o představu, že člověk pohřbený mimo Svatou zemi bude podzemím putovat otáčivým pohybem do Země Izrael, kde dojde ke zmrtvýchvstání.
[4] Rašbam k 24, 2: *Stejně tak o Jóséfovi, když přísahal Ja^{ca}qóvovi. Takové bylo stvrzení smlouvy a přísahy syna otci a služebníka jeho pánu, podobalo se věci podrobení se, a takto syn prokazuje úctu otci a služebník svému pánu. Avšak rukoudání nebo rozdělení (smlouvy) věci na dva /díly/ a projití mezi díly (obdobně komentář Rašiho k Jer 34, 18; o „dělení" jako druhu uzavírání smlouvy viz též Gn 15, 10) se děje mezi ostatními lidmi.*

Rašbam:

(31) ***A Jiśrá'él se poklonil***. Jóséfovi z místa, které bylo na lůžku.

KAPITOLA 48

[1] Po těchto událostech se stalo, že řekl Jóséfovi: „Hle, tvůj otec je nemocný.“ Tak vzal s sebou oba své syny, M[e]naššæho a Æfrajima.
[2] Promluvil k Ja[ca]qóvovi, řekl: „Hle, přišel k tobě tvůj syn Jóséf.“ Jiśrá’él se vzchopil a posadil se na lůžku.
[3] Ja[ca]qóv řekl Jóséfovi: „Bůh Šaddaj se mi zjevil v Lúz v zemi K[e]na[c]an a požehnal mi.
[4] Řekl mi: ‚Hle, já tě rozplodím a rozmnožím. Dám tě do společenství národů a dám tuto zemi tvému potomstvu do věčného vlastnictví.’

Raši:

(1) ***Řekl Jóséfovi***. Některý z poslů. Tento verš je eliptický. Někteří říkají: Æfrajim byl zvyklý před Ja[ca]qóvem studovat, a když Ja[ca]qóv v Góšænu onemocněl, šel ke svému otci do Egypta, aby mu to oznámil. ***Tak vzal s sebou oba své syny***. Aby jim Ja[ca]qóv před smrtí požehnal.

Rašbam:

(1) ***Řekl Jóséfovi***. Jeden člověk řekl. Tak jako: ***Promluvil*** posel ***k Ja[ca]qóvovi*** (v.2).

Raši:

(2) ***Promluvil***. Posel k Ja[ca]qóvovi. Není vyloženo, kdo /to byl/. Mnoho veršů je eliptických (dosl. krátkých). ***Jiśrá’él se vzchopil***. Řekl: Přestože je to můj syn, je to král, vzdám mu poctu. Odtud je, že vzdáváme poctu království. A také Móšæ vzdal poctu království: *Všichni tito tvoji služebníci sestoupí ke mně* (Ex 11, 8). A také Elíjáhú: *Podkasal si bedra* atd. (1 Kr 18, 46).

Rašbam:

(2) ***Posadil se na lůžku***. Měl nohy spuštěné s postele na zem, proto je před námi napsáno: *Pak je Jóséf vzal z jeho kolenou* (v.), a také proto, aby bylo pověděno o Ja[ca]qóvově síle, neboť všechna slova své závěti učinil vsedě a s nohama na zemi, dokud nedokončil všechna svá slova, a pak zdvihl nohy a vsunul je na lůžko, jako: *Zaženeš dobytče do svého domu* (Dt 22, 2). *Ale nebyl tu nikdo, kdo by je přijal na noc do domu* (Sd 19, 15).

(3) ***Zjevil se mi v Lúz***. Při návratu z Paddán [A]rámu. Je psáno: *Já jsem Bůh všemohoucí*[1]. *Ploď a množ se* (Gn 35, 11).

[1] Él Šaddaj

Raši:

(4) ***Dám tě do společenství národů***. Oznámil mi, že v budoucnu ze mne vzejdou ještě další společenství a národy, a přestože mi řekl: *národ a společenství pronárodů* (Gn 35, 11), národ řekl o Binjáminovi, společenství pronárodů jsou další dva mimo Binjámina. Ale mně už se žádný syn nenarodil. Poučil mě, že v budoucnu bude jeden z mého kmene rozdělen. A nyní tento dar dávám tobě.

[5] A nyní tvoji dva synové, kteří se ti narodili v Egyptě před mým příchodem k tobě, jsou moji. Æfrajim a M^{e}naššæ mi budou jako R^{e}'úvén a Šim^{c}ón.
[6] A potomci, které jsi zplodil po nich, budou tvoji. Budou se nazývat podle svých bratrů ve svém dědictví.

Raši:

(5) ***Tvoji dva synové, kteří se narodili*** atd. ***před mým příchodem k tobě***. Před mým příchodem k tobě znamená, že se narodili /v době tvého/ oddělení ode mne, než jsem přišel k tobě. ***Jsou moji***. Patří do počtu mých synů a dostanou v Zemi podíl jako každý z nich.

Rašbam:

(5) ***A nyní tvoji dva synové*** atd. Jakoby řekl: Poté, co mi Svatý, budiž požehnán, dal k^{e}na^{c}anskou zemi, je v mé pravomoci učinit tě prvorozeným a prosadit dva kmeny, a proto dva tví synové budou postaveni vedle R^{e}'úvéna a Šim^{c}óna. ***Před mým příchodem***. Než jsem přišel. Neboť je psáno: *Jóséfovi se narodili dva synové, dříve než přišel první rok hladu* (Gn 41, 50), to znamená: Předtím, než jsem přišel do Egypta.

Raši:

(6) ***A potomci***. Jestliže ještě nějaké zplodíš, tak ti už nebudou v počtu mých synů, ale *budou* v rámci Æfrajima a M^{e}naššæho a budou *do nich* zahrnuti a nebudou mít *vlastní* kmenové jméno, pokud jde o dědictví. I když byla Země rozdělena podle počtu jejich hlav, neboť je psáno: *Většímu přidělíš větší dědictví* (Nu 26, 54), dostal každý stejně, vyjma prvorozeného. Nikde se nebudou (tvoji další potomci) nazývat *vlastním* kmenovým jménem, leč *pouze* tito /Æfrajim a M^{e}naššæ/ (dostanou podíl v Zemi podle kmenových jmen a každý bude mít svého knížete a prapor)[2].

[2] Poznámka v závorce se neobjevuje v raných vydání Rašiho. (Tanach with complete Rashi)

Rašbam:

(6) ***A potomci, které jsi zplodil***. Tvoji synové nebo vnuci, kteří se ti narodili po mém příchodu, v oněch sedmnácti letech, které jsem byl zde, se budou nazývat jménem svých bratrů, a nebudou kmeny, ale otcové rodin, neboť všech sedmdesát duší, které byly při Ja^{ca}qóvově příchodu mezi syny, mezi vnuky, byly otcové rodin a jim byla rozdělena země, jak je o nich řečeno v Bava batře a jak je psáno o Pinḥásovi a dokonce o synech Pæræṣe. Ke dvoru /náleží/ dvorská rodina a ke klanu kmenová rodina. Jako: *Belovci byli: Ard a Naamán* atd. (Nu 26, 40). A nakonec je psáno: *Těm bude rozdělena země v dědictví* (tamtéž v. 53), *budou dědit podle otcovských pokolení* (tamtéž v 55), a tak se Jóséfovi vnuci, kteří se narodili poté, budou v dědictví nazývat jménem svých bratrů a stanou se otci rodin, jak je psáno v paraše Pinḥás (Nu 25, 11 – 30, 1).

[7] Když jsem šel z Paddánu, zemřela mi Ráḥél v zemi K^{e}na^{c}an, ještě po cestě, než jsme přišli do Æfráty. Pohřbil jsem ji tam na cestě do Æfráty, to je Bét Læḥæm.“

Raši:

(7) ***Když jsem šel z Paddánu*** atd. Ačkoliv tě zatěžuji tím, abych byl odnesen k pohřbu do země K^{e}na^{c}an, neučinil jsem tak s tvou matkou, která zemřela v blízkosti Bét Læḥæmu. ***Ještě po cestě***. כרבת־ארץ. Vzdálenost. Je to dva tisíce loktů, /to je/ jako nejzažší vzdálenost o šabatu, podle slov rabiho Mošeho ha-Daršana[3]. Nemůžeš říct, že to deště mi zabránily odnést ji a pohřbít v Ḥævrónu, bylo období sucha, kdy je země plná děr a otvorů jako síto. ***Pohřbil jsem ji tam***. A neodnesl jsem ji ani do Bét Læḥæmu, abych ji pohřbil do /Svaté/ země. Věděl jsem, že mi to máš za zlé, ale věz, že jsem ji tam pohřbil na Boží příkaz, že bude ku pomoci svým synům, až je do exilu vypoví Nabuzaradan a oni tam tudy budou procházet, pak vyjde Ráḥél na svůj hrob a bude plakat a žádat pro ně milosrdenství, neboť je řečeno: *V Rámě je slyšet hlasité bědování* (Jer 31, 15) atd. A Svatý, budiž požehnán, jí odpoví: *Vždyť je tu mzda za to, co jsi vykonala, je výrok Hospodinův* atd. *synové se vrátí na své území* (v. 16; 17). Onqelos přeložil כרוב ארעא jako míru denní orby (jiné edice *orby země*). Já však říkám, že měli míru, které říkali *jedna plná brázda*, ve francouzštině *charuee*, neboť je řečeno: *Oral* (כריב) *a oral znovu* (Baba mecia 107a); *Kolik ze sklizně zdvihne ze zoraného pole* (מבי כרבא) (Joma 43b).

[3] Moše ha-Daršan, 11. století Narbonne, Francie (EJ)

Rašbam:

(7) ***Když jsem šel z Paddánu***. Na téže cestě, když mi požehnal Svatý, budiž požehnán, na té zemřela Ráḥél a bylo ještě daleko k osídlenému místu, proto jsem ji pohřbil po cestě, protože nebyl čas pohřbít ji u Lé'y v jeskyni Machpélá. Musel to takto říci, aby jej Jóséf neobviňoval kvůli své matce.

[8] Jiśrá'él uviděl oba Jóséfovy syny. Řekl: „Kdo je to?"
[9] Jóséf řekl svému otci: „To jsou moji synové, které mi tu dal Bůh." Řekl: „Přiveď je ke mně. Požehnám jim."
[10] Jiśrá'élovi oči ztěžkly stářím, už nemohl vidět. *Jóséf* je k němu postavil. Políbil je a objal.
[11] Jiśrá'él řekl Jóséfovi: „Nedoufal jsem, že uvidím tvou tvář. A hle, Bůh mi ukázal také tvé potomky."

Raši:

(8) ***Jiśrá'él uviděl oba Jóséfovy syny***. Chtěl jim požehnat, ale Šechina se od něj vzdálila, neboť v budoucnu Jorov[c]ám a Aḥ'áv vzejdou z Æfrajima a Jéhú a jeho synové z M[e]naššæho. ***Řekl: „Kdo je to?"*** Odkud tito vzešli[4], že nejsou hodni požehnání?

(9) ***Tu /Tímto .*** Ukázal mu oddací list a svatební smlouvu a Jóséf požádal o milosrdenství v této věci. I spočinul na /na Ja[ca]qóvovi/ Svatý Duch. ***Řekl: „Přiveď je ke mně. Požehnám jim."*** To je to, co říká Písmo: *Ačkoliv jsem sám naučil* (תרגלתי) *Æfrajima chodit*[5]*, on /je/ na své rámě bral* (Oz 11, 3). Pěstoval jsem (תרגלתי) svého ducha v Ja[ca]qóvovi pro Æfrajima, ale on je vzal na své rámě[6].

Rašbam:

(9) ***Tu***. V tomto království.

Raši:

(11) ***Nedoufal jsem***. Mé srdce mi nedovolovalo pomyslet, že ještě uvidím tvou tvář. פללתי. Výraz /znamenající/ myšlenku jako: *Svolejte radu, učiňte rozhodnutí* (פלילה[7]) (Iz 16, 3).

[4] Tzn.:Kdo je porodil?
[5] Zde by bylo lépe přeložit *vychovával jsem.*
[6] Řeč je o modlách.
[7] Proces, soud – Raši tím zřejmě mínil*: A přemýšlejte*.

Rašbam:

(11) ***Uvidím***. ראה. Jako: *Ať mi už nepřijdeš na oči*[8] /ראות/ (Ex 10, 28). A také: *Stalo se* /עשה/ *to pro tento den* (Gn 50, 20). ***Nedoufal jsem***. Nepomýšlel jsem ve svém srdci. Každé doufání je výrazem pomýšlení. Tak jako: *Povstal Pinchas k vykonání soudu, pohroma se zastavila*[9] (Ž 106, 30). Neboť je psáno: *Vystoupil zprostředku pospolitosti, vzal do ruky oštěp* , atd. (Nu 25, 7), /jde o/ výraz zjednání nápravy.

[12] Pak je Jóséf vzal z jeho kolenou a poklonil se až k zemi.
[13] Jóséf oba vzal, Æfrajima ke své pravici, k levici Jiśrá'élově a M^{e}naššæho ke své levici, tedy k pravici Jiśrá'élově, a postavil je k němu.
[14] Jiśrá'él vztáhl svou pravou ruku a položil ji na hlavu Æfrajima - ten je mladší, a svou levici na hlavu M^{e}naššæho. Zkřížil ruce, přestože je M^{e}naššæ prvorozený.
[15] Požehnal Jóséfovi, řekl: „Bůh, před nímž chodili moji otcové Avráhám a Jiṣḥáq, Bůh, pečující a chránící mne od počátku dodnes;

Raši:

(12) ***Pak je Jóséf vzal***. Poté, co je /Ja^{ca}qóv/ políbil, vzal je Jóséf z jeho kolenou, jednoho posadil napravo a druhého nalevo, aby na ně vložil /Ja^{ca}qóv/ ruce a požehnal jim. ***Poklonil se***. Když se znovu postavil za ně, /zatímco předtím stál/ před svým otcem.

(13) ***Æfrajima ke své pravici, k levici Jiśrá'élově***. Jda vstříc příteli ze své pravé stany, je proti levici přítelově. A protože je prvorozený, je k požehnání postaven napravo.

Rašbam:

(13) ***Æfrajima ke své pravici***. Aby ho posadil k Jiśrá'élově levici.

Raši:

(14) ***Zkřížil ruce***. Podle targumu אכמינון, s rozvahou a moudře zkřížil své ruce. Věděl, že je M^{e}naššæ prvorozený, přesto na něj nevložil svou pravici.

Rašbam:

(14) ***Zkřížil ruce***. Jako jakýkoliv jiný výraz pro zkříveného a zkrouceného člověka. ***Přestože je M^{e}naššæ prvorozený***. Ja^{ca}qóv věděl, že je jeho syn Jóséf přivedl, že M^{e}naššæ bude u

[8] Jinak: *Ať už tě více nevidím*.
[9] Rašbam cituje nepřesně, překlad jeho citace by zněl: *Povstal Pinḥás a doufal, že zjedná nápravu*.

Ja[ca]qóvovy pravice a Æfrajim u jeho levice, ale on chtěl položit svou pravici na hlavu mladšího a levici na hlavu prvorozeného.

(15) ***Požehnal Jóséfovi***. Požehnání synů je požehnání otcovské.

[16] Anděl, vysvobozující mne ze všeho zlého, nechť požehná těmto chlapcům a je v nich neseno mé jméno a jméno mých otců Avráháma a Jiṣḥáqa a kéž se hojně rozmnoží na zemi.“
[17] Jóséf viděl, že jeho otec dal pravou ruku na hlavu Æfrajima a nelíbilo se mu to. Vzal tedy otcovu ruku, aby ji přendal z hlavy Æfrajimovy na hlavu M[e]naššæovu.
[18] Jóséf řekl otci: „Tak ne, můj otče, neboť tento je prvorozený, polož pravici na jeho hlavu.“

Raši:

(16) ***Anděl, vysvobozující mne***. Anděl, který byl ke mě obvykle posílán, když jsem byl v úzkých. Jako v případě: *Ve snu mi tehdy Boží posel řekl: Ja[ca]qóve!* atd. *Já jsem Bůh* z *Bét Élu* (Gn 31, 11.13). ***Nechť požehná těmto chlapcům***. M[e]naššæmu a Æfrajmovi. ***A kéž se hojně rozmnoží***. וידגו. Jako ryby (דגים), které plodí a množí se, a oko Zlého nad nimi nevládne.

Rašbam:

(16) ***A je v nich neseno mé jméno***. Nechť žije jejich sémě a sémě jejich sémě. ***A kéž se hojně rozmnoží***. וידגו. Od kořene tertiæ he jako je od בכה (plakal) ויבכו (zaplakali) (např. Gn 33, 4; 50, 3), od שבה (zajal) וישבו (zajali) (např. Nu 31, 9; 1S 30, 2).

Raši:

(17) ***Vzal tedy otcovu ruku***. Zvedl ji z hlavy svého syna a držel ji ve své ruce.

Rašbam:

(17) ***Že jeho otec dal***. Než jim požehnal, uviděl Jóséf, že zkřížil ruce, a tak řekl Jóséf svému otci: *Tak ne, můj otče* (v. 18). Není vyloženo a řečeno: Nepěkně to děláš. Nebyl po otcově levici? Pročpak to činíš takto? Avšak takto hovořil Jóséf k Ja[ca]qóvovi: Pořadí synů není takové, jak se domníváš, neboť bych nebyl pečlivý, kdybych je nepřivedl podle pořádku ke tvé pravici a ke tvé levici, abys vložil na prvorozeného svou pravici a levici na mladšího, leč ke své pravici bych vzal prvorozeného a k levici mladšího, pak bys dal své ruce šikmo. Takže jsem ji odchýlil z Æfrajimovy hlavy, abych ji položil na M[e]naššæovu hlavu. A tak je to se všemi výrazy odchýlení/odbočení psanými elipticky. *Uchyl se ke mně, neboj se* (Sd 4, 18). Odboč odtamtud, obraťse ke mně. I odbočili k němu, obrátili se odtamtud a přišli k němu[10].

[10] Zřejmě parafráze Sd 18, 15.

(18) ***Tak ne, můj otče***. Neučinil jsem tak, ale prvorozeného jsem přivedl ke tvé pravici a mladšího ke tsvé levici. Ja[ca]qóv mu řekl: *Vím, můj synu, vím* (v. 19), že jsi moudrý a přivedl jsi je podle pořádku k mé pravici a k mé levici, protože ses domníval, že vložím svou pravici na prvorozeného, ale já mám v úmyslu dát ji na mladšího, který je po tvé pravici.

[19] Jeho otec odmítl, řekl: „Vím, můj synu, vím. Také on bude lidem, také on bude velikým, avšak jeho mladší bratr ho přeroste a jeho potomstvo zaplní národy.“
[20] Ten den jim požehnal, řekl: „Tebou nechť žehná Jiśrá'él, řka: ‚Nechť tě Bůh učiní jako Æfrajima a M[e]naššæho.'“ Tak dal přednost Æfrajimovi před M[e]naššæem.
[21] Jiśrá'él řekl Jóséfovi: „Hle, já umírám. Bůh bude s vámi a vrátí vás do země vašich otců.
[22] Tobě jsem dal navíc jeden díl oproti tvým bratrům, který jsem vzal mečem a lukem [Æ]mórijci.“

Raši:

(19) ***Vím, můj synu, vím***. Že on je ten prvorozený. ***Také on bude lidem***. A vzroste. Z něj v budoucnosti vzejde Gid[c]ón, skrze něhož učiní Svatý, budiž požehnán, zázrak. ***Ale jeho mladší bratr ho přeroste***. Z něho v budoucnosti vzejde J[e]hóšu[c]a, který předá Zemi do dědictví a bude Jiśrá'él vyučovat Tóře. ***Jeho potomstvo zaplní národy***. Celý svět se zaplní poté, co se rozšíří jeho věhlas a jméno, až zastaví slunce v Giv[c]ónu a měsíc v údolí Ajálón.

Rašbam:

(19) ***Avšak***. Leč.

Raši:

(20) ***Tebou nechť žehná Jiśrá'él***. Ten, kdo přichází, aby požehnal svým synům, jim žehná jejich požehnáním. Tak říká muž svému synu: Nechť tě Bůh učiní jako Æfrajima a jako M[e]naššæho. ***Tak dal přednost Æfrajimovi***. Ve svém požehnání před M[e]naššæm tím, že jej upřednostnil v praporcích a v zasvěcování předáky (při putován pouští viz Nu 10).

Rašbam:

(20) ***Tebou nechť žehná Jiśrá'él***. Každý svého syna. ***Tak dal přednost*** (dosl. položil) ***Æfrajimovi před M[e]naššæem***. Ve svém výroku: ***Nechť tě Bůh učiní jako Æfrajima a M[e]naššæho***. A takto se výraz *položení* týká slov: *A toto jsou právní ustanovení, která jim předložíš* (Ex 21, 1). *Toto je zákon, který předložil Mojžíš* (Dt 4, 44). *Vlož jim do úst* (Dt 31, 19).

(21) ***Hle, já umírám***. Vím, že po mé smrti bude Bůh s vámi a vrátí vás do země vašich otců po čtyřech stech letech, o nichž bylo řečeno Avráhámovi.

Raši:

(22) ***Tobě jsem dal***. Neboť jsi zatížen tím, že se postaráš o můj pohřeb. A také jsem ti dal v dědictví místo, kde budeš pohřben. Které to je? Je to Š^{e}chæm, neboť je řečeno: *Jóséfovi kosti, přenesené* atd. *z Egypta, pohřbili v Š^{e}chæmu* (Joz 24, 32). ***Navíc jeden díl*** (שכם) ***oproti tvým bratrům***. Je to skutečně Š^{e}chæm. Budeš mít o jeden díl více než tvoji bratři. ***Mečem a lukem***. Když Šim^{c}ón a Léwí pozabíjeli Š^{e}chæmské, vyšli všichni jejich sousedé, aby se proti nim sjednotili, i opásal se Ja^{ca}qóv proti nim válečnými zbraněmi. Jiná interpretace: ***jeden díl*** (שכם) je prvorozenectví, totiž že /Jóséfovi/ synové vezmou dva díly. שכם pak znamená podíl, jak čte targum. V Písmu je mnoho podobných /příkladů/: *Položíš je na lopatky* (שכם) (Ž 21, 13), položíš přede mne mé nepřátele jako díly. *S jásotem rozdělím Š^{e}chæm*[11] (Ž 60, 8). *Vraždí na cestě do Š^{e}chæmu* (Oz 6, 9), /tzn./ každý svým dílem. *A sloužit mu společnou paží*[12] (Sf 3, 9). ***Který jsem vzal mečem a lukem ^{Æ}mórijci***. ^{C}éšáwovi, který konal ^{æ}mórijské skutky. Jiná interpretace: neboť /^{C}éšáw/ klamal otce řečí (אמרי) svých úst. ***Mečem a lukem***. To jest svou moudrostí a svou modlitbou.

Rašbam:

(22) ***Tobě jsem dal***. V téže zemi jsem ti dal o jeden díl více než tvým bratrům, neboť M^{e}naššæ a Æfrajim mi jsou jako R^{e}'úvén a Šim^{c}ón, aby dostali dva díly v zemi, kterou já a budoucí synové dostanou ***mečem a lukem od ^{Æ}mórijce***. V J^{e}hóšú^{c}ově válce. Přestože je v J^{e}hóšú^{c}ovi psáno: *Ne*zapudil jsi je ty *svým mečem a lukem* (Joz 24, 12), mluví týž verš o dvou ^{æ}móríjských králích. A stejně tak to říkají moudří (Sota 36a): *Pohromy nepřekročily* Jordán, neboť je psáno v J^{e}hóšú^{c}ovi: *Poslal jsem před vámi pohromy*[13] *a ty je před vámi zapudily*, totiž d*va krále emorijské*, kteří byli v Zajordání, nikoliv /tys je zahnal/ *svým mečem a lukem*, Ja^{ca}qóvova zásluha jim /toto/ nezpůsobila.

[11] Zde Raši verš pravděpodobně chápe jako *oddělím díl, část.*
[12] Dosl.: Jako jeden díl, tzn. jako jeden, společně (jak to chápe ČEP).
[13] BEP překládá *děsy*, odkazuje přitom na Dt 7, 20, pozn. *i*, v níž uvádí, že starší překlady uváděly *sršně*. Sander, Trenel, str. 626, uvádějí tyto možnosti překladu: vosy, sršně, nemoc, pohroma.

KAPITOLA 49

Kapitola 49 má formu poetické skladby, pro niž je vhodné zachovat tématické celky kvůli snazší orientaci v textu.

1	Ja[ca]qóv povolal své syny a řekl: „Shromážděte se a já vám povím, co vás potká v budoucnu.
2	Přijďte všichni a poslouchejte, synové Ja[ca]qóvovi, poslouchejte Jišrá'éle, svého otce.

Raši:

(1) ***Já vám povím***. Žádal, aby mu byl odhalen konec. Šechina se od něj vzdálila, a tak začal hovořit o jiných věcech.

Rašbam:

(1) ***Ja[ca]qóv povolal***. Poslal pro ně. ***Shromážděte se***. Neboť sedmdesát duší v oněch sedmnácti letech vzrostlo a stalo se početným lidem, podle slov našich učitelů /jich bylo/ šest set tisíc. ***Co vás potká***. Ohledně jejich hrdinnosti a dědictví.

3	R[e]'úvéne, tys můj prvorozený, má síla a počátek mého bohatství, *mohl's mít* více velikosti a moci.
4	Prudkost jak voda - nebudeš dál podporován, protože jsi vešel na lože svého otce, tehdy jsi ranil. Na mé lůžko vystoupil.

Raši:

(3) ***Počátek mého bohatství*** (אוני). To je jeho první kapka, neboť /nikdy předtím/ nezažil poluci. ***Mého bohatství***. Mé síly. Jako: *Získal jsem si jmění* (און) (Oz 12, 9). *Má obrovskou sílu* (אונים) (Iz 40, 26). *Zemdlenému sílu* (אונים) (Iz 40, 29). ***Více velikosti***. Měl jsi být vyvýšen nad své bratry v kněžství, výraz pozvedání rukou. ***A moci***. עז. V království. Jako: *Udělí moc* (עז) *svému králi*. A sám sis způsobil ztrátu toho všeho.

Rašbam:

(3) ***Má síla a počátek mého bohatství,* mohl's mít *více velikosti a moci***. Je to totéž. Zdvojování ve verších je obvyklé. *Má síla* jako má statečnost a má statečnost je mé bohatství. A také *má moc* je má statečnost, neboť je psáno: *Získal jsem si jmění* /און/ (Oz 12, 9). *Vlastníma rukama vrátí, co svou silou* /אונו/ získal (Job 20, 10). Je psáno: ***Tys můj prvorozený***. Z toho /vyplývá/, že jsi má statečnost a počátek mého bohatství více než tvoji

bratři. Bylo na tobě pozvedat (ruce) a měl's více moci/síly, abys vládl nad svými bratry, ale byl's prudký a chvatný jako překotné vody, proto nezískáš ani prvenství, ani království.

Raši:

(4) ***Prudkost jak voda***. Prudkost a spěch, s nimiž jsi pospíchal ukázat svou zlost, je jako voda, která spěchá ve svém toku. Proto: ***nebudeš dál podporován***. Nebudeš dál požívat všech těchto výhod, které se pro tebe hodily. A jaká to byla prudkost, s níž jsi spěchal! Vždyť ***jsi vešel na lože svého otce, tehdy jsi ranil*** Jméno, které vstupovalo na mé lože. To /znamená/ Šechinu, která obvykle vstupovala na mé lože. ***Prudkost***. פחז. Podstatné jméno, proto je přízvuk na první slabice a je vokalizováno dvěma patachy. Kdyby to byl totiž výraz pro minulý čas, byl by vokalizován způli kamecem a způli patachem a přízvuk by byl na druhé slabice. ***Mé lůžko***. יצועי. Znamená lože, poněvadž je zastýláme (מציעים) plstěmi a prostěradly. A mnoho dalšího se tomu podobá: *Když si tě na lůžku připomínám* (Ž 63, 7). *Nevstoupím na rohož svého lože* (Ž 132, 3).

Rašbam:

(4) ***Protože jsi vešel na lože svého otce***. A takto je to psáno v Kronikách: *Ale když poskvrnil lože svého otce, bylo prvorozenectví přeneseno na syny Josefa, syna Izraelova,* takže zůstal *bez zápisu prvorozenství do rodového seznamu. Převahu mezi svými bratry měl Jehuda; z něho měl* vzejít *vévoda, ale prvorozenství náleželo Josefovi* (1Pa 5, 1n). ***Na mé lůžko vystoupil***. To znamená: Na mém loži jsi spával. Řada výrazů v pa^{c}alu je vykládána jako po^{c}al, jako: *Dám /נתתי/ za to pole stříbro* (Gn 23, 13), /ve smyslu/ já dávám.

5	Šim^{c}ón a Léví jsou bratři, nástrojem násilí jsou jejich zbraně.
6	Do jejich tajemství nevstupuj, duše má, s jejich obcí se nespolčuj, má cti, protože ve svém hněvu zabili muže, svévolně ochromili býka.
7	Prokletý je jejich hněv, neboť je mocný, a vztek, neboť je tvrdý. Rozdělím je v Ja^{ca}qóvu a rozptýlím v Jiśrá'éli.

Raši:

(5) ***Šim^{c}ón a Léví jsou bratři***. V jednomyslnosti /pokud jde/ o Š^{e}chæma a o Jóséfa: *Řekli jeden druhému* atd. *a nyní pojďte, zabijeme ho* (Gn 37, 19n). Kdo to je? Není řečeno R^{e}'úvén nebo J^{e}húdá, ale ti nesouhlasili s jeho zabitím. Není řečeno synové ženin, vždyť jejich nenávist nebyla úplná, neboť je řečeno: *A byl chlapec se syny Bilhy a syny Zilpy* atd. (Gn 37, 2). Iśśáchár a Z^{e}vúlún by před staršími bratry nemluvili. Proto je to Šim^{c}ón a Léví, koho jejich otec nazval jejich otec bratry. ***Nástrojem násilí***. Umění zabíjet je násilí, to je ve vašich

rukou z [C]ééáwova požehnání, to ono jeho umění. Vy jste si je vzali z jeho pravice. ***Jejich zbraně***. V řečtině výraz *machir* /znamená/ *meč* (Tanchuma Wa-j[e]ḥi 9). Jiné vysvětlení ***jejich zbraní***: V zemi, v níž přebývali, se řídili svými zbraněmi, jako: *Původem a rodištěm* (Ez 16, 3), a takový je Onqelův překlad.

Rašbam:

(5) ***Jsou jejich zbraně/Jejich příbuzná***. Jejich sestra. Duplikátní vyjádření o bratrech Šim[c]ónovi a Léwím, neboť je řečeno: *Šim[c]ón a Léwí jsou bratři* ve zlých úmyslech, *nástrojem násilí* byla jejich sestra. */Svým/ původem a rodištěm* (Ez 16, 3) je vyjádření příbuzenství. Avšak výraz *jejich příbuzná* /מכרתיהם/ je /třeba/ zatížit dagešem, jako מסיבותיהם - výraz pro událost; avšak oslabuje a místo chirequ má cere. *Může ovšem přisluhovat* /ושרת/ *svým bratřím* (Nu 8, 26) nemá dageš. מכרתיהם je ve francouzštině *lor parentoise* (jejich příbuzná).

Raši

(6) ***Do jejich tajemství nevstupuj, duše má***. (Ber. raba) To je čin Zimrího, až se shromáždí kmen Šim[c]ónův, aby přivedl Midjánku před Móšæho, a řekne mu: Tato je zakázána nebo dovolena? Když řekneš, že je dcera Jitróva zakázána, kdo ji dovolil tobě? Nechť není vzpomenuto mé jméno v této věci, neboť je řečeno: *Zimrí, syn Sálův; byl to předák* jednoho *rodu* Šim[c]ónova (Nu 25, 14). A není psáno: Syn Ja[ca]qóvův. ***S jejich obcí***. Až shromáždí Kóraḥ, který je z kmene Léwí, celé společenství proti Móšæmu a proti Aháronovi. ***Se nespolčuj, má cti***. Jméno. Nesjednocuj se s nimi, mé jméno, neboť je řečeno: *Lévijec Kóraḥ, syn Jishára, syna Kehatova* (Nu 16,1). A není řečeno: Syn Ja[ca]qóvův. Avšak v Kronikách, které odkazují na syny Kóraḥa, /kteří stáli/ na pódiu, je řečeno: *Syna Koraḥa, syna Jishára, syna Kehata, syna Léwího, syna Jiśrá'élova* (1 Pa 6, 22 - 23). ***Se nespolčuj, má cti***. כבוד je výraz mužského rodu, proto to musíš vykládat, jakože mluví ke cti a říká: Ty, má cti, nespolčuj se s nimi. Jako: *Nebudeš připojen* (תחד) *k nim v hrobě* (Iz 14, 20). Ve svém ***hněvu zabili muže***. Jsou to Ḥámór a š[e]chæmští muži. Ale ti všichni nejsou důležití jako jeden muž, a tak mluví o Gid[c]ónovi: *Pobiješ Midjánce jako jediného muže* (Sd 6, 16). A stejně tak o Egypťanech: *Smetl do moře koně i s jezdcem* (Ex 15, 1). A to je výklad /tohoto slova/. A jeho prostý význam je: Mnoho lidí se nazývá *muž* (איש) – každý zvlášť. Ve své zlosti zabíjeli každého muže, na něhož se hněvali. Podobně jako: *Neučil se trhat kořisti* a *požírat lidi* (אדם) (Ez 19, 3). ***Svévolně ochromili býka***. Chtěli ochromit Jóséfa, který je nazýván Býkem, neboť je řečeno: *Je* plný *důstojnosti* jako *prvorozený býk* (Dt 33, 17). עקרו, ve francouzštině *esjareter* (přeseknout podkolení šlachu). Výraz je /stejný jako/: *Jejich koně ochromíš* (תעקר) (Joz 11, 6).

Rašbam:

(6) ***Do jejich tajemství nevstupuj***. Kéž nebude má duše v jejich radě. Každé אל, které je v Tóře, přijde v budoucnu, ať už jde o zlořečení, nebo prosbu, či příkaz, אל se nevztahuje k tomu, co bylo, proto není řečeno לא באה (nevstoupila). ***Ve svém hněvu***. Vždyť v hněvu ***ochromili býka***, jako: *Jejich koně ochromíš* (Joz 11, 6).

Raši:

(7) ***Prokletý je jejich hněv, neboť je mocný***. Dokonce i když je káral, proklel pouze jejich hněv. A právě to říká Bil^{c}ám: *Jak mám zatratit, když Bůh nezatracuje?* (Nu 23, 8). ***Rozdělím je v Ja^{ca}qóvu***. Oddělím jednoho od druhého, takže nebude Léwí v počtu kmenů, tak jsou rozděleni. Jiná interpretace: Nemáš chudáky, písaře, učitele dětí narozdíl od /synů/ Šim^{c}óna, kteří budou rozptýleni. Kmen Léwího bude obcházet stodoly kvůli darům a desátkům, to dodá jeho rozptýlení vážnosti.

Rašbam:

(7) ***Prokletý je jejich hněv***. Nepodařilo se jim v jejich hněvu zůstat čistí a činili zlo, proto nemám zalíbení v jejich obci a společnosti. ***Rozdělím je v Ja^{ca}qóvu***. Protože Léwí bude rozptýlen mezi dvanácti kmeny, jak je psáno v Jozuovi (kap. 21), že se nalézal Šim^{c}ón sám bez Léwího.

8	J^{e}húdo, tobě vzdávají tvoji bratři čest, tvá ruka je v týle tvých nepřátel,
	tobě se budou klanět synové tvého otce.
9	Lvíče je J^{e}húdá, z kořistění, můj synu, ses vrátil,
	spočinul, nasycen odpočíval jako lev a jako lvice, /ni/kdo ho *nepřinutí* vstát.
10	Nebude vzato od J^{e}húdy žezlo a berla z mezi jeho nohou,
	než přijde Šílo, k němuž se shromáždí národy.
11	Přivazuje k révoví mladého osla a k dobré révě oslátko.
	Vypere ve víně svůj oděv a v krvi hroznů svůj šat.
12	Rudé jsou jeho oči z vína a bílé jsou jeho zuby z mléka.

Raši:

(8) ***J^{e}húdo, tobě vzdávají tvoji bratři čest***. Neboť pokáral jeho starší bratry výtkou, začal J^{e}húda ustupovat nazpět, aby jej nepokáral za skutek /týkající se/ Támár. A tak jej zavolal Ja^{ca}qóv milými slovy: J^{e}húdo, ty nejsi jako oni (Ber. raba). ***Tvá ruka je v týle tvých nepřátel***.

Ve dnech Dáwida: *Obrátil jsi na útěk mé nepřátele* (2 Sam 22, 41). ***Synové tvého otce***. Neboť byli z mnoha žen, neřekl: *Synové tvé matky* (Gn 27, 29) tak, jak to řekl Jiṣḥáq.

Rašbam:

(8) ***J^{e}húdo, tobě vzdávají tvoji bratři čest***. Výklad: Tvoji bratři tě vychvalují, je hloupost. Spíše zatímco pokáral první /syny/ a odňal království od R^{e}'úvéna a rozptýlil Šim^{c}óna a Léwího, řekl J^{e}húdovi: Tobě ale tvoji bratři dají královskou důstojnost, jak dosvědčuje konec verše: *Tobě se budou klanět synové tvého otce*. Tak jako: *Předáš mu díl své velebnosti* (Nu 27, 20). Dej mu ze svých pověření za svého života. Tak jako v Danielovi: *Královská důstojnost mu nebude udělena* (Da 11, 21). A také o Š^{e}lómovi je v Kronikách psáno *královská velebnost*: *Dal mu takovou královskou velebnost* (1Pa 29, 25). Vzdají ti čest, ustanoví tě králem. Jako יהודוך, neboť je psáno: *Lidé vzdávají chválu* /יודוך/[1] (Ž 67, 4.6), tak jako יושיע (např. Sf, 3, 13; Ž 34, 19) /s/ he יהושיע (1S 17, 47; Ž 116, 6). /V/ *královské velebnosti* / הוד מלכות/ není he kořenovou souhláskou, ale je /odvozeno/ od slabého kořene primæ jod, jako ישב (sedět), יצא (vyjít), neboť je řečeno הוציא (vyvedl; např. Gn 14, 18; Ex 12, 51), הושב (usídli; Gn 47, 6)[2]. A tak z ירה je utvořeno הורה. *Vtom začali…střílet* (ויורו) (2S 11, 24). A také: *Nebude nikoho utiskovat* (הונה) (Ez 18, 16) od tvaru: *Nikdo nepoškodíte* (תונו) (Lv 25, 17). Tak je řečeno: *Chválu vzdejte Hospodinu* (הודו) (Iz 12, 4). *Ti ať vzdají Hospodinu chválu* (יודו) (Ž 107, 8. 15. 21. 31). הונה, וריעהם obojí mají za počáteční písmeno svého kořene jod, ale to někdy odpadá a místo něj přistupuje waw. ***Tobě se budou klanět***. Neboť nad nimi budeš vládnout. ***Synové tvého otce***. Protože byli ze čtyř matek, řekl *synové tvého otce*, zatímco když žehnal Jiṣḥáq Ja^{ca}qóvovi, je psáno: *Synové tvé matky* (Gn 27, 29).

Raši:

(9) ***Lvíče***. O Dáwidovi bylo prorokováno, /že/ zpočátku /bude jako/ lvíče. *Už tenkrát, když králem nad námi byl Šá'úl, vyváděl a přiváděl jsi Jiśrá'él ty* (2 Sam 5, 2). A nakonec, když jej nad sebou ustanovili králem, je lvem. A tak to přeložil Onqelos: שלטון יהא בשרויא (na počátku bude vládcem). Na svém počátku. ***Z kořisti***. Z čeho tě podezírám, z: *Rozsápán, rozsápán byl Jóséf! Divoké zvíře ho sežralo* (Gn 37, 33). A právě J^{e}húda je připodobněn ke lvu. ***Můj synu, ses vrátil***[3]. /Raši chápe *stáhl ses*/ Sám ses distancoval a řekl: *Co získáme* atd. (Gn 37, 26). A totéž

[1] Rašbam měl patrně před sebou jinou verzi textu. Tvar יהודוך v dnešním znění biblického textu není.
[2] Rašbam udává הושיב, avšak takto psané sloveso se v dnešním znění biblického textu nevyskytuje.
[3] Použité sloveso עלה je v qalu, tzn., že v biblické hebrejštině nese význam stoupat, zdvihnout se, rozptýlit, zmizet, vzít s sebou, zvětšit se, převýšit, být sestaven, jít do Země. Význam *stáhl ses*, s nímž počítá Raši, nemá v biblické hebrejštině oporu. Význam s*táhnout se* se objevuje v pozdější hebrejštině ve konjugaci nif^{c}al.

/udělal/ při zabíjení Támár, vyznal se: *Je spravedlivější než já* (Gn 38, 26). Proto: *Stočil se a lehl* atd. (Nu 24, 9)[4] po všechny dny Še lómóvy *každý pod svou vinnou révou* atd. (1Kr 5, 5).

Rašbam:

(9) ***Lvíče je Jehúdá***. גור אריה יהודה. Jako: Vyskočil *náhle proti němu řvoucí mladý lev* (Sd 14, 5). Mláděti se říká גור, jak je psáno: *Mezi mladými lvy chovala svá lvíčata* (גוריה) (Ez 19, 2). Neboť je rychlejší a udatnější než starý lev, připodobnil Jehúdu ke lvíčeti. ***Z kořistění, můj synu, ses vrátil***. Ty, Jehúdo, můj synu, poté co vrátíš do Země z kořistění mezi národy a klesneš a spočineš ve svých městech, nepřijde nepřítel, aby tě děsil a zvedl tě z tvého místa. To je podstata prostého významu. Jeho výklad o prodeji Jóséfa nezná prostý význam verše v jeho celkovém kontextu.

Raši:

(10) ***Nebude vzato od Jehúdy žezlo***. Od Dáwida a dál: To jsou exilarchové, kteří vládli v Babylóně lidu s žezlem a kteří byli jmenováni vládou. ***Berla z mezi jeho nohou***. Žáci. To jsou knížata Země Izrael. ***Než přijde Šílo***. Mesiášský král, jehož je království. A tak /to chápe/ i targum Onqelos. Midraš Agada: Šíló je /ze slov/ שי (pocta) a לו (jemu), neboť je řečeno: *Ať přinesou poctu tomu, kdo vzbuzuje bázeň* (Ž 76, 12). ***K němuž se shromáždí národy***. Shluk národů. Neboť *jod* (יקהת) je kořenovou souhláskou jako: יפעתך (svou skvělost) (Ez 28, 17), a někdy /se stává/, že od /slova/ odpadá. Řada písmen v tomto jazyce je takto používána. Nazývají se slabé hlásky, jako například *nun* v נוגף (bijící) a v נושך (kousající) a *alef*: Dopřejte *sluchu tomu, co vám sdělím* (אחותי) (Job 13, 7). A /*alef*/ v: *Jsem seslal* (אבחת) *meč* (Ez 21, 20); *Baňku* (אסוך) *oleje* (2Kr 4, 2). Také zde /slova/ *shromáždí se národy* znamenají shluk národů, neboť je řečeno: *V onen den budou pronárody vyhledávat* (Iz 11, 10). A tomu se podobá: *Oko, které se posmívá otci a pohrdá poslušností* (יקהת-אם)[5] *matky* (Př 30, 17). Její vrásčité tváří, neboť je stará. V Gemaře je: *který dlel a shromažďoval* (אקהתא) *sněmy na tržištích v Nehardey (Pumbedity)* v traktátu Jevamot. Bylo by možné tedy říct קהיית עמים /bez *jod*/.

Rašbam:

(10) ***Nebude vzato od Jehúdy žezlo***. Království, které mu bylo dáno, aby se mu klanělo všech dvanáct bratrů. Neoddělí se od něj veškerá ta velikost a nebude vymazána a /tak i/ moc od jeho potomků, ***než přijde Šíló***. To znamená dokud nepřijde judský král, to je Reḥavcám syn Šelómův, který přišel obnovit království do Šíla, které je nedaleko Šechæmu, ale tehdy se od něj oddělilo deset kmenů a ty za krále prohlásily Jorovcáma, a tak zůstal Reḥavcámovi synu Šelómovu jen /kmen/ Jehúdá a Binjámin. ***K němuž se shromáždí národy***. Skupina národů,

[4] Zde by snad mohla být vložena vysvětlující věta: *což se naplnilo a trvalo...*, bylo by lze pak říci: *Našel klid*.
[5] Raši pod vlivem targumu Jonatan chápe toto slovo jako *stáří, vrásky* (Even-Šošan).

které byly podrobeny za Š[e]lóma, jeho otce, jak je psáno: *Panoval nad celým* územím *na západ od Řeky* (1Kr 5, 4). Tam se shromáždily, aby R[e]ḥav[c]áma ustanovily králem, neboť je psáno: *Rechabeám se odebral do Šekemu. Do Šekemu totiž přišel celý Izrael, aby ho ustanovil králem* 2Pa 10, 1). A Š[e]chæm je u Šíla, neboť je psáno v Jozuovi: *Jozue shromáždil všechny izraelské kmeny do Šechemu* (Joz 24, 1). A /to je/ celá ta věc. Nakonec k vyjádření všech těchto věcí před Hospodinem došlo v Šílu. Také v Soudcích /je psáno/: *Hle, rok co rok bývá Hospodinova slavnost v Šílu, které je severně od Bét-elu, východně od silnice z Bét-elu do Šechemu* atd. (Sd 21, 19). A také v Jeremiášovi /se píše/: *Přišli muži ze Šechemu, Šíla a ze Samaří* (Jer 41, 5). A rovná půda v Š[e]chæmu, v okolí těchto /měst/, které jsou u Š[e]chæmu, je vhodná ke shromažďování lidí a k vzdávání úcty svatostánku, který byl v Šílu nedaleko odtud. Ja[ca]qóv tak omezil J[e]húdovu velikost, která trvá od Dáwida k R[e]ḥav[c]ámovi. Nechtěl však vykládat o nedostatku velikosti, leč z verše vyrozumíš, že /to přijde/ z Šíla a pak se /tato velikost/ umenší.

Raši:

(11) ***Přiváže k révoví mladého osla***. O Judsku bylo prorokováno, že z něj poteče vína jako z pramene /vody/. Jeden judský muž přiváže k révoví jednoho mladého osla a naloží naň jednu révu a dobrou révu na oslátko. ***K dobré révě***. Dlouhá větev, ve francouzštině *corjede*. ***Vypere ve víně***. To vše je výraz pro množství vína. ***Svůj šat***. Výraz /označující/ druh oděvu, v Písmu není jiné jemu podobné /slovo/. ***Přivazuje***. אסרי. Jako אוסר, například: *Nuzného pozvedá* (מקימי[6]) *z prachu* (Ž 113, 7). *Jenž v nebesích trůníš* (היושבי[7]) (Ž 123, 1). A tak je to i v případě *oslátka* (בני אתנו[8]). Onqelos /to/ přeložil /s odkazem/ na mesiášského krále. Révoví je Jiśrá'él. Mladý osel (עירה) je Jeruzalém. A dobrá réva (שרקה) je Jiśrá'él[9]. *A já jsem tě zasadil, révu ušlechtilou* (שורק) (Jer 2, 21). (***Oslátko***) בני אתנו. Vystaví (od בנה) svůj Chrám. Výraz pro שער האיתון, tj. vstupní bránu v Knize Ezechielově (40, 15). A ještě to /Onqelos/ překládá jinak: révoví jsou spravedliví, בני אתנו jsou ti, co se zabývají biblickým zákonem v učilišti podle /verše/: *Vy, kteří jezdíte na bělavých oslicích* (Sd 5, 10). ***Vypere ve víně***: pěkný purpurový bude /jeho šat/ - jeho oděv se bude barvou podobat vínu. A pro barevný šat je výraz סותה, obléká jej žena a svádí (מסיתה) jím muže k tomu, aby se na ni díval. I naši učitelé to v gemaře v traktátu Ketubot vykládají výrazem *opojný svod*. Když o víně říkáš: Není osvěžující, Tóra říká: *Je opojné*.

[6] Namísto מקים.
[7] Namísto היושב.
[8] Namísto בן אתנו.
[9] V obou případech je míněn lid, nikoliv Ja[ca]qóv.

Rašbam:

(11) ***Přivazuje k révoví mladého osla***. Oslí mládě lze uvázat k jedné révě, jejímž množstvím hroznů ho naloží. ***A k*** jedné ***dobré révě oslátko***. Jazyková duplikace, neboť je to psáno o mnohých z Judska a Izraele za Š^{e}lóma: *Každý pod svou révou a pod svým fíkovníkem* (1Kr 5, 5), protože byli obdařeni hojností vína. ***Vypere ve víně svůj oděv***. Poté, co sklidili hrozny a sešlapali je na lisech, zašpinili si své oblečení stlačováním vín. Neboť je psáno: *Proč je tvůj úbor krvavě zbarven a tvé roucho jak toho, kdo v lisu šlape?* (Iz 63, 2). A je tam také psáno: *Poskvrnil jsem si celý oděv* (Iz 63, 3). Po stačování se víno pije, a proto je o něm řečeno: *Rudé jsou jeho oči z vína* (v. 12), neboť je psáno: *Komu zkalený zrak? Těm, kdo se zdržují u vína* (Př 23, 29n). ***Šat***. Výraz pro oblečení.

Raši:

(12) ***Rudé***. Podle targumu /jde o/ výraz pro *červený*. Stejně jako: *Komu zkalený*[10] *zrak?* (Př 23, 29) - začervenalé oči typické pro ty, kdož pijí víno. ***Z mléka***. Z množství mléka, neboť v jeho zemi bude dobrá pastva pro stáda skotu. A takový je i výklad verše: Bude /mít/ začervenalé oči z množství vína a bude /mít/ bílé zuby z množství mléka. Podle targumu znamenají *oči* hory, z nichž se hledí do dálky. A ještě to targum překládá jinak, jako prameny a proud z lisů. נעווהי v aramejštině znamená *jeho lisy*. V traktátu Avoda zara je lis čištěný horkou vodou (נעוה ארתחו). ***Zuby*** /čte/ targum /jako/ יחוורן בקעתיה, což je výraz pro skalisté útesy.

Rašbam:

(12) ***Rudé***. Tak se nazývají červené oči. ***Bílé jsou jeho zuby***. Z pití mléka. Neboť je psáno: *Pil víno své a mléko* (Pí 5, 1). A také: *Bez peněz a bez placení víno a mléko* (Iz 55, 1). ***A bílé*** [u-l^{e}væn]. Jako *bílý* [láván]. Protože byl spojen /s následujícím slovem ráfem/ je řečeno *u-l^{e}væn*. Tak jako od *ḥáláv* (mléko) je *wa-ḥ^{a}lév ṣón* (Dt 32, 14).

13	Z^{e}vúlún bude sídlit na mořském pobřeží tam, co jsou lodě, až k Ṣídónu.

Raši:

(13) ***Z^{e}vúlún bude sídlit na mořském pobřeží***. Na mořském pobřeží bude jeho země. חוף je podle targumu ספר (pobřežní oblast), ve francouzštině *maree*. Bude žít často v přístavišti, tam, kde je přístav, do nějž připlouvají lodě se zbožím, neboť Z^{e}vúlún se zabýval /dopravou/ zboží

[10] BEP. Zde by bylo vhodnější *zarudlý*.

a dodával potraviny kmeni Jiśśáchár, ti se zabývali Tórou, a o tom /mluvil/ Móšæ, /když/ řekl: *Raduj se Z^{e}vúlúne, při svém vycházení i ty, Jiśśácháre, ve svých stanech* (Dt 33, 18). Z^{e}vúlún vychází, /aby se věnoval/ obchodu a Jiśśachar se ve stanech zabývá Tórou (Tanchuma). ***Až k Ṣídónu***. Konec jeho hranice bude blízko Ṣídónu. ***Až k*** (ירכתו) Ṣídónu je stejné jako: *Pro zadní stranu* (ירכתי) *příbytku* (Ex 26, 22).

Rašbam:

(13) ***Na mořském pobřeží***. Mořský břeh, kde byl chráněn a /u nějž/ se pohyboval. A řekneš-li: Co získá, jakmile bude pobřeží příliš vysoké? Nelze tam sestoupit, aby nakoupili zboží. Proto je nařízeno: ***Tam, co jsou lodě***. V přístavu a při nízkém pobřeží a /kam/ přijíždějí lodě a přicházejí obyvatelé země a nakupují zboží, které je na lodích. ***Až k Ṣídónu***. Který je místem mnohého obchodování, neboť je psáno v Izajášovi (23, 2): *Plno ṣídónských obchodníků, mořeplavců*. A je psáno: *Styď se Ṣídóne! Vždyť prohlásilo moře, mořská pevnost* atd. (Iz 23, 4). Proto Móšæ řekl: *Raduje se, Z^{e}vúlúne, při svém vycházení* (Dt 33, 18) k moři za obchodováním.

14	Jiśśáchár, osel kostnatý, sytý odpočívá mezi dvěma hranicemi.
15	I viděl odpočinek, že je dobrý, a zemi, že je příjemná, tak ohnul hřbet, aby nosil náklad, a bude nádeníkem.

Raši

(14) ***Jiśśáchár, osel kostnatý***. Osel /s dobrými/ kostmi nesoucí jho Tóry, jako silný osel, na nějž se naloží těžký náklad. ***Sytý odpočívá mezi dvěma hranicemi***. Jako osel, který jde dnem i nocí a nemá nocleh v domě, a když si chce odpočinout, spočine mezi hranicemi, v zónách měst, kam nesl zboží.

Rašbam:

(14) ***Jiśśáchár, osel kostnatý***. Není jako Z^{e}vúlún, který vyráží s mořeplavci za obchodem, ale je rolník a je jako osel silných kostí, který se nalézá ***mezi dvěma hranicemi***. Městské zóny, /kde/ se oře a obdělává půda. Neboť je psáno: Zemi *všude zavlažovanou a necháte volně běhat býka a osla* (Iz 32, 20), aby orali a zasívali. Proto Móšæ řekl: *Raduj se Z^{e}vúlúne, při svém vycházení i ty, Jiśśácháre, ve svých stanech* (Dt 33, 18).

Raši:

(15) ***I viděl odpočinek, že je dobrý***. Viděl, že jeho část země je požehnaná a dobrá /k tomu/, aby vydávala ovoce. ***Tak ohnul hřbet, aby nosil náklad***. Jho Tóry. ***A bude***. Všem svým

jišrá'élským bratřím. ***Nádeníkem***. Rozhodne pro ně předpisy Tóry a pořádky přestupných roků, neboť je řečeno: *Z Jiśśáchárovců* přišli *znalci časů, kteří poučovali Jišrá'éle, co se má dělat. Jejich vůdců bylo dvě stě* (1Pa 12, 33). Dvě stě bude v budoucnu představitelů sanhedrinu a *všichni jejich bratři se řídili jejich pokyny* (tamtéž). ***Tak ohnul hřbet***. ויט. Snížil svůj hřbet jako: *Sklonil* (ויט) *nebesa* (2S 22, 10; Ž 18, 10); *Nakloňte* (הטו) *ucho* (Ž 78, 1). Onqelos to přeložil jinak: Ohnul svůj hřbet, aby snášel války a aby dobýval území, která obývají při hranici; i stane se poražený nepřítel jeho námezdním dělníkem.

Rašbam:

(15) ***I viděl***. Jiśśáchar, /že/ půda je lepší k odpočinutí, než cestování do dálek. ***A zemi, že je příjemná***. A šťastná, neboť je psáno: *Do* místa *odpočinutí a* neujali se *dědictví* (Dt 12, 9). ***Tak ohnul hřbet, aby nosil náklad***. Jho izraelských králů. ***A bude nádeníkem***. Aby dával králům desetinu své úrody, neboť je psáno: *Pole... a bude vybírat desátky* (1S 8, 14n). To je kořen prostého významu. Oznámení desátku pro kmen Jiśśáchar.

16	Dán bude hájit[11] svůj lid jako jeden z kmenů Jišrá'éle.
17	Dán bude hadem na cestě, zmijí na stezce, která kouše koně do pat, že jezdec spadne nazpět.
18	Ve Tvou spásu doufám, Hospodine.

Raši:

(16) ***Dán bude hájit svůj lid***. Jeho lid se pomstí na Pelištejcích, jako: *Hospodin svůj lid obhájí* (Dt 32, 36). ***Jako jeden z kmenů Jišrá'éle***. Celý Jišrá'él s ním bude zajedno a všechny bude hájit. I o Šimšónovi bylo toto prorokováno. A ještě je /jeden/ výklad ***jako jeden z kmenů Jišrá'éle***: Jako jeden zvláštní mezi kmeny, je Dáwid, který pocházel z J^{e}húdy.

Rašbam:

(16) ***Dán bude hájit svůj lid***. Výklad o Šimšónovi vůbec nezná hloubku prostého významu verše. Vždyť by Ja^{ca}qóv přistoupil k prorokování o člověku, který padl do rukou Pelištejců a ti mu vypíchli oči a on zemřel s Pelištejci ve zlé záležitosti. Bože chraň, Bože chraň! Avšak on prorokoval o kmeni Dán, který se shromáždí ke všem táborům. Také v Jozuovi se píše: *A shromážděný* zástup *šel za schránou* (Joz 6, 9). A proto šel po celý čas jak za dnů Móšæho, tak za dnů J^{e}hóšú^{c}ových za všemi praporci a musel bojovat se všemi národy, které je pronásledovali, aby napadli všechny, kdož za nimi po cestě zaostávali, a mstít se národům,

[11] Slovesný tvar ידין může být přeložen také: *Bude spravovat, soudit, dbát práva, trestat*, anebo, jak je tomu zde, *bude hájit*.

neboť to byli udatní bojovníci. Proto Ja[ca]qóv řekl: ***Dán bude hájit svůj lid***. Bude mstít svůj lid ***jako jeden***, /tj./ všechny ***kmeny Jiśrá'éle***. Bude vykonavatelem jejich msty a jejich strážcem před pronásledovateli, jako: *Hospodin svůj lid obhájí* atd. (Dt 32, 36; Ž 135, 14). *Vždyť on pomstí krev svých služebníků, vykoná nad svými protivníky pomstu* (Dt, 32, 43).[12] A jako: *Bude soudit pronárody – plno mrtvol všude -, on rozdrtí hlavu velké země* (Ž 110, 6).

Raši:

(17) ***Zmijí***. שפיפן. To je had. Říkám, že je tu nazván jménem, protože /tento/ kouše, jako: *Ty mu rozdrtíš* (תשופנו) *patu*. (Gn 3, 15). ***Která kouše koně do pat***. Tak se chová had. Připodobňuje ho k hadu, který kouše koně do pat, ***že jezdec spadne nazpět***, ačkoliv se jej nedotkl. Příklad toho jsme našli /ve vyprávění/ o Šimšónovi: *Pak Samson pevně objel oba prostřední sloupy* atd. (Sd 16, 29), a ti, co byli na střeše, zemřeli. Onqelos přeložil כחוי חורמן (jako pohled baziliška)[13], /tj./ druhový název hada, na jehož kousnutí není protilék, je jedovatý a je nazýván חורמן, poněvadž všechno חרם (zničí). /Onqelos překládá/ וכפיתנא jako *zmije* (Iz 11, 8; Ž 58, 5) יכמון *počíhá si*.

Rašbam:

(17) ***Bude***. Kmen ***Dán hadem na cestě***, aby zabíjel národy. ***Jezdec spadne***. Padnou před ním nepřátelé.

Raši

(18) ***Ve Tvou spásu doufám, Hospodine***. Prorokoval, že se /Šimšón/ pomstí Pelištejcům za své oči, na svém konci říká: *Rozvzpomeň se na mne a dej mi prosím ještě tentokrát sílu* atd. (Sd 16, 28).

Rašbam:

(18) ***Ve Tvou spásu doufám, Hospodine***. Neboť bude tvou spásou a vyvýší tě nad národy.

19	Gád, oddíl od něj odtáhne a on potáhne ve svých stopách.[14]

Raši:

(19) ***Gád, oddíl od něj odtáhne***. גד גדוד יגודנו. Všechny tyto výrazy /znamenají/ *oddíl*, jak napsal Menachem[15]. A ptáš-li se, jak je možné, že tu není גדוד bez dvou *dalet*, odpověď zní: Podstatné jméno גדוד vyžaduje dvě *dalet*, protože takové je pravidlo pro dvojkonsonantní

[12] V obou citacích necituje Rašbam přesně. Ad 1) přidal před *lid* částici *et*. Ad 2) namísto *ki-dam* říká *we-dam*.
[13] Vztahuje se k první části verše, která je do češtiny přeložena jako: *Dán bude hadem na cestě*.
[14] Verš lze též přeložit: *Tlupy jej přepadnou a on nakonec přepadne je*. Obdobně verš chápe ČEP.
[15] Machberet Menachem, str. 52

výraz[16], totiž zdvojovat poslední konsonantu, ačkoliv kořen zůstává pouze dvojkonsonantní. A stejně tak /je tomu s/: *Vrabec přeletuje* (לנוד) (Př 6, 2), který je odvozen /od téhož kořene/. *Syt jsem toho, na lůžku se převalovat* (נדודים) *do rozbřesku* (Job 7, 4). *Tam klesl a padl zabitý* (שדוד – dosl. zničený) (Sd 5, 27) je odvozeno /od stejného kořene jako/: *Jenž šíří zhoubu* (ישוד) *za poledne* (Ž 91, 6). A také יגוד, יגודנו a גדוד jsou odvozeny od téhož /kořene/. Jde-li o jif^{c}al[17], není tu zdvojení, jako např.: יגוד, ינוד, ירום, ישוד, ישוב. A jde–li o mitpa^{c}el nebo kauzativní maf^{c}íl, je /poslední kořenová souhláska/ zdvojena, jako: יתנודד, יתרומם, יתבולל, יתעודד. K výrazům v maf^{c}ílu: *Ujímá* (יעודד) *se sirotka i vdovy* (Ž146, 9). *Abych k němu přivedl Jákoba nazpět* (לשובב) (Iz 49, 5). *Obnovuje stezky* (משובב) (tamtéž 58, 12). A také יגודנו, které je uvedeno zde, neznačí, co mu způsobili jiní, ale je jako יגוד הימנו (odtáhnou od něj), /obdobně/ jako: *Moji synové ode mne odešli* (יצואני) (Jer 10, 20) to jest יצאו ממני. גד גדוד יגודנו znamená גדודים יגודו הימנו (oddíly od něj odtáhnou), neboť překročí Jordán se svými bratry, aby každý branec /bojoval/ ve válce, dokud nebude země dobyta. ***A potáhne ve* svých *stopách.*** Všechny jeho oddíly se vrátí ve svých stopách až svému dědictví, které si vzali v Zajordání, nikdo nic nebude postrádat. עקב (dosl. pata, stopa). Cestami a stezkami, jimiž šli, se vraceli jako: *Aniž bylo znát tvé stopy* (Ž 77, 20). A také: *Po šlépějích stád* (Pí 1, 8). Ve francouzštině *traces* (stopy, šlépěje).

Rašbam:

(19) ***Gád, oddíl***. Až půjdou do J^{e}hóšú^{c}ovy války, jiśrá'élský oddíl zaútočí po něm. Neboť je psáno: *Všichni, kteří jste schopni boje, potáhněte ve zbroji před svými bratry* (Dt 3, 18). A při návratu z války se Gád vracel ve stopách Jiśrá'éle stejnou cestou, jíž vyšli do války. Vyšli jako první a vraceli se poslední, aby chránili kmeny od války, kdyby je pronásledovali nepřátelé.

20	Od Ášera je tučný chléb, bude dávat pochoutky králům.

Raši:

(20) ***Od Ášera je tučný chléb***. Potraviny, které vzejdou z Ášerova podílu, budou tučné, neboť na jeho území bude mnoho oliv, z nichž olej poteče jako pramen. A takto jej požehnal Móšæ:

[16] V tomto případě kořen /גד/
[17] Imperfektum qalu.

V oleji ať smáčí svou nohu (Dt 33, 24). Jak jsme se poučovali v *Menachot*: *Jednou potřebovali obyvatelé Ludq[e]je*[18] *olej* atd.

Rašbam:

(20) ***Od Ášera je tučný chléb***. Neboť od Ášera přiváželi olivový olej a smažili své jídlo na oleji. Proto Móšæ řekl: *Nad* ostatní *syny požehnán buď Ašer*. Bude mu žehnat Jiśrá'él a *buď* u něj *oblíben*, neboť v oleji smáčí *svou nohu* (Dt 33, 24)[19]. ***Bude dávat pochoutky*** /מעדני/ ***králům***. Daň z oleje byla od něho vybírána jiśrá'élskými králi, aby si jím potírali tělo pro potěšení, jak je řečeno o darech *anpaqqínónu*[20]: *Olivový olej, z něhož nebyla přinesena třetina, a proto byl v nebezpečí ten, kdo upustil od desátku* (např. Šabat 80b). Jako: *Má se mi dostat takové rozkoše /*עדנה*/* (Gn 18, 12), hladkost /kůže/ těla.

21	Naftálí je laň vypuštěná, ten, co dává krásné výroky.

Raši:

(21) ***Laň vypuštěná***. To je Genezaretské údolí, kde rychle jako ta laň, která rychle běží, dozrává ovoce. Laň vypuštěná je laň, která je puštěna, aby běžela. ***Ten, co dává krásné výroky***. Podle targumu. Jiná interpretace: Byla předpovězena válka se Sís[e]rou. *Vezmi s sebou deset tisíc mužů z Naftálíovců* atd. (Sd 4, 6). Pospíšili tam. A tak je o nich řečeno: *Vyslán do doliny,* šel *mu v patách* (tamtéž 5, 15). ***Ten, co dává krásné výroky***. Podle nich zpívala D[e]vóra a Báráq píseň. A naši učitelé /verš/ vykládají jako den Ja[ca]qóvova pohřbu, kdy [c]Ésáw protestoval proti /vlastnictví/ jeskyně, v traktátu Sota. Targum: יתרמי עדבה, připadne jeho díl, bude mu za jeho díl poděkováno krásnými slovy a chválou.

Rašbam:

(21) ***Laň vypuštěná***. Hbití hrdinové jako laně, neboť je psáno: *(S) hbitostí gazel na horách* (1 Pa 12,8). ***Ten, co dává krásné výroky***. Při svém návratu z války pospíchají s rychlostí sobě vlastní oznámit krásné zvěsti o vítězství ve válce, neboť je psáno: *Zabulón je lid, který dokázal nasadit svůj život, rovněž Neftalí na výšinách pole* (Sd 5, 18), po způsobu gazel běhajících na horských výšinách.

[18] Ladakie, město v Malé Asii, patřící k Lydii (hebr. Lúd), celý příběh česky viz Bleefeld, *Příběhy z Talmudu*, str. 30 – 31.
[19] Rašbam tento verš cituje volně, originálu odpovídají pouze výrazy psané kurzívou.
[20] Olej vyrobený z nezralých oliv.

22	Líbezný syn Jóséf, oku syn líbezný, dívky, *každá* stoupá na zeď.[21]
23	Způsobili mu hořkost a přeli se. Líčili naň lučištníci.
24	Jeho luk zůstal pevný a jeho ruce byly pozlaceny/byly pružné. Od Ochránce Ja[ca]qóvova, odtamtud je pastýř, kámen Jiśrá'éle,
25	od Boha tvého otce. A kéž ti pomáhá a Šaddaj, nechť tě požehná požehnáním nebes se shora, požehnáním hlubiny zející dole, požehnáním prsů a lůna.
26	Požehnání tvého otce předčí požehnání mých rodičů, až k hranici věčných kopců, nechť přijdou na hlavu Jóséfovu a na temeno nazira jeho bratří.

Raši:

(22) ***Líbezný syn***. בן פרת. Pohledný syn. Je pro to aramejský výraz: *Vyjádřeme obdiv* (אפריון) *rabi Šim[c]ónovi*, na konci /traktátu/ Baba mecia. ***Oku syn líbezný***. בן פרת עלי עין. Jeho půvab přitahuje oko /toho/, kdo jej spatří. ***Dívky,* kaţdá *stoupá na zeď'***. בנות צעדה עלי־שור. Egypťanky vystupovali na zdi, aby se podívali na jeho krásu. Mnoho dívek. Každá šla na místo, odkud se na něj mohla dívat. ***Na zeď'***. עלי־שור. Aby jej viděli. Jako: *Hledím na něj* (אשורנו), *ne však zblízka* (Nu 24, 17). Existuje mnoho midrašistických interpretací, ale tato je nejbližší doslovnému významu verše. פרת. Taw, jímž se pozvedá /styl/ jazyka, jako: To stane se *kvůli* (על דברת) *synům lidským* (Kaz 3, 18). שור. jako לשור, *dívat se*. Jiná interpretace: עלי־שור /znamená/ *aby viděly*. Onqelův překlad *dcery vystupují, aby jej viděly* /čte/ *dva kmeny povstanou z jeho synů* atd. Je psáno בנות, jde o dcery Menaššæho, dcery S[e]lofḥáda, které dostaly podíl na obou březích Jordánu (viz např. Nu 36, 2). /בן פרת יוסף je přeloženo jako/ יוסף ברי דיסגי (můj syn, který se rozmnoží, bude Jośéf). פרת je výraz plodnosti a množství. A existuje /ještě/ jiná midrašistická interpretace, která odpovídá jazyku /verše/: Když šel [C]ésáw v ústrety Ja[ca]qóvovi, šly všechny matky před svými syny, aby se poklonily, o Ráḥél je psáno: *Naposled přistoupil Jóséf a Ráḥél a poklonili se* (Gn 33, 7). Jóséf řekl: Tento hříšník má povýšený pohled. Jen aby se mu nezalíbila má matka. Sloupl si před ni, vzpřímil se v celé své velikosti a zakryl ji. A k tomu se vztahuje požehnání jeho otce, /když říká/ בן פרת (rostoucí syn) – sám ses dělal velkým před [C]ésáwovým okem, proto jsi získal velikost. צעדה עלי־שור בנות. Aby tě viděly při tvém výjezdu Egyptem A /naši učitelé/ tuto záležitost ještě vykládají

[21] *Josef, toť mladý plodonosný štěp, plodonosný štěp nad pramenem*. (ČEP)

/takto/: Oko Zlého nebude vládnout jeho potomstvu. A také když /Ja^{ca}qóv/ žehnal Meanššæmu a Æfrajimovi, požehnal je /aby byli/ jako ryby, jimž Oko Zlého nevládne.

Rašbam:

(22) ***Líbezný syn Jóséf, oku syn líbezný***. Hle, tento verš je příklad paralelismu membrorum, neboť to, o čem mluví, opakuje a zdvojuje jedna polovina verše, a /stejně/ tak i končí svou řeč. Jako: *Zvedají řeky, Hospodine, zvedají řeky svůj hlas* (93, 3). *Ano tvoji nepřátelé, Hospodine, ano, tvoji nepřátelé zhynou* (Ž 92, 10). *Dlouho ještě svévolníci, Hospodine, dlouho ještě svévolníci budou jásat?* (Ž 94, 3). *Pomíjivost, samá pomíjivost, řekl Kazatel, pomíjivost, samá pomíjivost, všechno pomíjí* (Kaz 1, 2). *Tvá pravice, Hospodine, velkolepá v síle, tvá pravice, Hospodine, zdrtí nepřítele* (Ex 15, 6). Také zde *líbezný syn Jóséf, syn líbeznosti,* i vyrostl Jóséf . A k čemu vyrostl Jóséf? Vyrostl k líbeznosti pro oko. Rostl stále víc, aby se vzhlíželo na jeho postavu a krásu. ***Dívky***. Egypt. ***Stoupá***. Každá samojediná. ***Na zeď***. Výraz pro *hledění*. Synonymní výraz pro *oko*. Jako: *Z pahorků na něj hledím* (Nu 23, 9), což byly Egypťanky, které se na něj chodily dívat jako žena Pótífarova a její přítelkyně, čímž *mu způsobily hořkost a přely se* (v. 23). Jelikož na něj žena Pótífarova hleděla, poslali ho do vězení.

Raši:

(23) ***Způsobili mu hořkost a přeli se***. Způsobili mu hořkost bratři a způsobil mu ji Pótífar a jeho žena, když jej uvěznili. Výraz /má stejný význam jako/: *Ztrpčovali* (וימררו) *jim život* (Ex 1, 14). ***A byli ve sporu***. רבּוּ. Bratři se mu stali protivníky ve sporu. Tento výraz není ve tvaru pa^{c}alu, neboť by byl vokalizován רָבוּ, jako: *To jsou Vody M^{e}rívá, protože se Jiśrá'élci přeli* (רָבוּ) atd. (Nu 20, 13). A i kdyby výraz /znamenal/ střílení (רביית) šípů, byl by vokalizován stejně. Zde jde o tvar po^{c}alu (či pu^{c}alu), jako: *Děste se* (שׁמוּ) *nad tím, nebesa* (Jer 2, 12)[22], což je tvar הוּשׁמוּ (pasivní tvar), tak jako: *Nakrátko jsou povýšeni* (רמוּ) (Job 24, 24), což má význam הוּרמוּ. Avšak výrazy הוּרמוּ a הוּשׁמוּ /znamenají/ zapříčinění jinými, výrazy שׁמוּ, רמוּ, רבוּ /znamenají/ svým přičiněním: samy se diví (příp. zničí), sami se povýší, stanou se protivníky ve sporu. A stejně tak: *Zmlkněte* (דמוּ), *obyvatelé pobřeží* (Iz 23, 2) je jako נדַמוּ[23]. Onqelos také překládá /*a přeli se*/: ונקמוהי (byli nepřátelští). ***Lučištníci***. Ti, jejichž jazyk je

[22] Zde je zdánlivý rozpor v komentáři. Raši chápe sloveso v pasivním tvaru, takže bychom jej do češtiny přeložili: Nebesa byla udivena/ se divila. V Jeremiášovi však slovesný tvar nechápe jako pasivum, ale jako imperativ: *Nebesa, divte se...* Raši dále v komentáři mísí konjugaci huf^{c}al, po^{c}al a pu^{c}al (poslední dvě nelze v nevokalizovaném Rašiho textu rozlišit), přičemž rozdíl vidí v tom, že huf^{c}al má kauzativní význam a po^{c}al či pu^{c}al má význam zvratný.

[23] Obyvatelé ostrova byli umlčeni/ sami zamlkli.

jako šíp. Avšak podle targumu: מרי פלגותא (ti, co dostanou polovinu), význam jako: *Polovina* (המחצה) tvořící *podíl*... (Nu 31, 36) ti, co jsou vhodní k tomu, aby se s ním dělili o dědictví.

Rašbam:

(23) ***Přeli se***. רבו. Synonymum pro šípy, o nichž se mluví ve verši[24], jako: *Obklíčili mě jeho střelci* (Job 16, 13). Jeho šípy (např. Jer 50, 9; Ž 7, 14; 18, 15). Proto /i zde/ je /cade/ s dagěšem. Ale /odvodíme-li význam/ od tvaru *hádat se*, řekneme, že se přeli synové Jišrá'éle. Jako od קם je קמו. Jako od שב je שבו, tak *pustil se on s Izraelem do sporu /* הרב רב/ (Sd 11, 25), רבו. Ale verš připodobňuje zlý Pótífarův jazyk k šípům, neboť je psáno: *Šíp, který zabíjí, je jejich jazyk, jejich ústa mluví lstivě* (Jer 9, 7). *Napínají svůj jazyk jako luk* (Jer 9, 2). ורבו je od kořene רבב. Jako סבו od סבב. *Jásej a plesej* /ורוני/ (Iz 12, 6) od רנן. רבו ve francouzštině *seaterent* (střílejí).

Raši:

(24) ***Jeho luk zůstal pevný***. Pevně se usadil. ***Jeho luk***. Jeho síla. ***A jeho ruce byly pozlaceny***. ויפזו. To je /odkaz/ na vložení prstene na jeho ruku. /Podobné/ výrazu *ryzí zlato* (זהב מופז) (1Kr 10, 18). Toto (vyvolení) měl od Svatého, budiž požehnán, jenž je ***Ochránce Ja[ca]qóvův, odtamtud*** byl /Jóséf/ vyzdvižen, aby byl ***pastýř, kámen Jišrá'éle***, /to/ jest základ Jišrá'éle. Výraz *poslední kámen* (Zach 4, 7) znamená království. Onqelos to také tak překládá. ותשב (dosl. *vrátil se*, zde překládáme *zůstal*) /Onqelos překládá jako/ ותבת בהון נביאותיה (vrátilo se /tzn. naplnilo se/ o nich proroctví), /to znamená:/ uskutečnily se sny, které se mu o nich zdály, על דקיים אורית אסתרא (neboť dlel tajně nad Tórou). To je dodatek, jenž není v hebrejském verši Písma. ושוי בתוקפא רוחצניה (vložil ve Všemocného svou víru) je překlad באיתן קשתו (jeho luk zůstal pevný). Takto tedy chápe targum hebrejský /verš/: Vrátilo se k němu jeho proroctví, neboť moc Svatého, budiž požehnán byla jeho lukem a jistotou, דרעוהי בכן יתרמא דהב על (proto vloží zlato na jeho paže), takže *jeho ruce byly pozlaceny*. (ויפזו) od výrazu פז (ryzí zlato). ***Kámen Jišrá'éle***. Notarikon[25] výrazů: אב ובן, otec a syn, /Onqelos překládá/ אבהן ובנין, otcové a synové, /tj./ Ja[ca]qóv a jeho synové.

Rašbam:

(24) ***Jeho luk zůstal pevný***. Silný luk, který se nazývá *albalestrie* (francouzsky kuše), která se pokládá na silné robustní dřevo, které se nazývá *furca*. Ten, kdo jej natahuje, musí být člověk velmi silný, jen ten táhne tětivu luku svou paží, až svou paži přitáhne k tělu, a /tak/ vystřelí šíp daleko. A pokud je slabý, nemůže natáhnout tětivu. A takový je výklad veršů: Egypťané po

[24] Rašbam se opírá o význam slovesa רב (střílet z luku) od kořene רבב, viz další Rašbamův výklad. Překlad *přeli se* předpokládá kořen ריב.

[25] Notarikon je metoda kombinování prvních písmen slov, frází či celých vět k vytvoření mnemotechnických pomůcek (Jud. od A do Z)

něm stříleli šípy a vsadili jej do vězení a svázaly mu nohy provazy, a on vyšel a vládl nad nimi, protože jeho luk byl silnější a pevnější než jejich a spoutal je, neboť je psáno: *Aby jeho velmože k sobě připoutal* (Ž 105, 22)[26]. ***A jeho ruce byly pozlaceny/byly pružné***. Ohýbaly se mu paže při napínání tětivy luku a střílel na ně své šípy, neboť to byl silný muž, aby napnul samostříl, který se nazývá *furca*. Jak jsme nalezli psáno o napínání luku: *A mé paže napnout bronzový luk* (Ž 18, 35). Je to výraz pro napínání luku. A také: *Neboť na mě dopadaly tvé šípy* těžce *na mě dopadla tvá ruka* (Ž 38, 3). ***Pozlaceny.*** ויפזו. Ohnuty. Jako: *David, jak se točí* (מפזז) *a vyskakuje* (2S 6, 16). Hbitých rukou. Mrštných nohou. ויפזו je od פזז (být hbitý[27]). Jako יסובו od סבב. ***Od Ochránce Ja[ca]qóvova***. Skrze Svatého, budiž požehnán, se mu dostalo tohoto vítězství a této vlády. *Ochránce Ja[ca]qóvovův* je totéž co *pastýř, kámen Jiśrá'éle*. Tak jako: *Nejpřednější[28] ze Saulových pastýřů* (1S 21,8). Také pastýřům se říká ochránci nad /stády/ dobytka a býkům se říká tuři. Neboť je psáno: *Na stádo turů mezi býčky národů* (Ž 68, 31). *Množství býků mě kruhem svírá, bášanští tuři mě obstoupili* (Ž 22, 13). Od Ochránce Ja[ca]qóvova, který ti toto způsobil, /toť/ Svatý, budiž požehnán, jenž je Ochráncem Ja[ca]qóvovým. Bůh mě vede a chrání /jako pastýř stádo/ až do tohoto dne[29]. Neboť skrze tvou velikost mě živí v Egyptě. ***Odtamtud***. Přišlo, že Svatý, budiž požehnán, způsobil, že se stal ***Pastýřem, kamenem Jiśrá'éle***. Jiśrá'élova rodina, neboť Jóséf zabezpečil svého otce a bratry. *kámen* (æva**n**) je výraz pro otce a rodinu. *Nun* je sufix jako je nun ve /slovech/ *šiggá[c]ón* (bláznovství) a *[c]iwwárón* (slepota) a mem ve /slově/ *rékám* (nadarmo). *A komáři* (ha-kinnám) *byli* (Ex 8, 13.14).

Raši:

(25) ***Od Boha tvého otce***. Se ti přihodilo toto, a On ti pomůže. ***Šaddaj***. A se Svatým, budiž požehnán, bylo tvé srdce, když jsi neposlouchal slova své paní, a On ti /proto/ požehná. ***Požehnáním prsů a lůna***. ברכת שדים ורחם. /Podle targumu:/ Požehnáním otce a matky. To znamená, že budou požehnáni ti, co plodí, a ty, které rodí, že muži zasejí kapku vhodnou k početí, a ženy nepotratí. שדים. *Bude zastřelen* (ירה יירה) (Ex 19, 13) /Onqelos/ překládá ישתדי אשתדאה, takže /výrazem/ שדים je zde /míněn otec/, neboť vystřeluje sémě jako šíp.

Rašbam:

(25) ***Od Boha tvého otce***. Ti přišlo toto všechno. A On ti pomůže. ***Požehnáním hlubiny[30]***. Neboť hlubina vystupuje a zavlažuje zemi. ***Požehnáním prsů***. Aby se prsy nezmenšily (kvůli

[26] Rašbam cituje nepřesně a místo *jeho velmože* (שריו) přepisuje *úzkosti* (צריו).
[27] Též zářit jako zlato.
[28] Na tomto místě je psáno *abír* (tur, vůdce, silný) nikoliv *[a]vír*, jak je tomu v Ja[ca]qóvově požehnání.
[29] Nepřesná citace Gn 48, 15.
[30] Hlubinou lze rozumět i podzemní vody, jak je tomu patrně zde.

ztrátě mléka) a děti neumíraly jeho nedostatkem. ***A lůna***. A také aby embrya neumírala uvnitř lůna. A kvůli zlořečení je to psáno retroaktivně: Dej jim plodné lůno, ale až vyrostou, nechť jsou prsy bez mléka. A ne to i to.

Raši:

(26) ***Požehnání tvého otce předčí*** atd. Požehnání, jimiž mě požehnal Svatý, budiž požehnán, budou překonávat požehnání, jimiž požehnal mé rodiče. ***Až k hranici věčných kopců***. Poněvadž se má požehnání rozrůstala až do konců hranic věčných kopců, protože mi dal neomezené požehnání dosahující až ke čtyřem koncům světa, neboť je řečeno: *Rozmůžeš se na západ i na východ* atd. (Gn 28, 14), což neřekl Avráhámovi, našemu otci, ani Jiṣḥáqovi. Aváhámovi řekl: *Rozhlédni se z místa, na němž jsi, pohlédni na sever* atd., *neboť celou tu zemi, kterou vidíš, dám tobě* (Gn 13, 14), leč ukázal mu pouze zemi Jiśrá'él. Jiṣḥáqovi řekl: *Tobě a tvému potomstvu dám tyto země. Tak splním přísahu* atd. (Gn 26, 3). A toto řekl Jiš[c]jáh: *A z dědictví tvého otce Ja[ca]qóva tě budu živit* (Iz 58, 14), avšak neřekl: Z dědictví Avráhámova. ***Hranice***. *Asomeil*. Stejně to klasifikoval i Menachem ben Saruq. ***Mých rodičů***. הורי. Výraz zplození (הריון), neboť jsem byl zplozen (הורוני) v matčině lůně (dosl. útrobách), jako: *Je počat* (הורה) *muž* (Job 3, 3). ***K hranici***. עד תאות. Až na konec, jako: *Východní hranici si vyměříte* (התאויתם) (Nu 34, 10). *Vyznačíte si* hranici (תתאו) až *k cestě do Chamátu* (tamtéž v. 8). ***Nechť přijdou***. Všichni k hlavě Jóséfově. ***Nazira jeho bratří***. פרישא דאחוהי, ten, který je oddělen od jeho bratří, jako: *Ať se zdržují* (וינזרו) *svatých darů Jiśrá'élců* (Lv 22, 2). *Odcizili* (נזורו) *se mu* (Iz 1, 4). Naši učitelé vysvětlují „***jeho luk zůstal pevný***"[31]jako sebeovládnutí v /případě/ ženy jeho pána, a nazvali jej lukem, neboť sémě vystřeluje jako šíp. ויפזו זרועי ידיו (***a jeho ruce byly pozlaceny***). Jako ויפוצו, rozptýlilo se, neboť vyšlo sémě (זרע) z mezi prstů jeho rukou. ***Z Pevnosti Ja[ca]qóvovy***. (Též skrze *moc Ja[ca]qóvovu*), neboť se mu zjevil obraz podoby jeho otce[32] atd., jak je řečeno v traktátu Sota. Onqelos[33] překládá תאות עולם (hranice světa) výrazy *přání a touha*, a וגבעות עולם (věčné kopce) výrazy *pilíře země*[34] (1Sam 2, 8) a to jsou požehnání, po nichž toužila jeho matka a k jejichž přijetí ho přiměla.

Rašbam:

(26) ***Požehnání tvého otce předčí požehnání mých rodičů***. Požehnání tvého otce Ja[ca]qóva, jelikož mi požehnal Svatý, budiž požehnán, neboť je psáno: *Nad ním stojí Hospodin* atd. (Gn 28, 13). A předčí požehnání rodičů, neboť je tam psáno: *Rozmůžeš se na západ i na východ* atd. (Gn 28, 14). Dobré dědictví bez hranic, výše než všechny hory světa. ***Až k hranici***. Až na

[31] Raši se vrací k v. 24.
[32] viz 39, 11
[33] Raši se vrací zpět k verši 26.
[34] To jsou spravedliví tohoto světa (מצוקים).

konec. ***Věčných kopců***. Výraz pro: *Vyměříte si* (Nu 34, 10).*Vyznačíte si* hranici až *k cestě do Chamátu* (Nu 34, 8). I Móšæho požehnání poukazují na tento verš. Vždyť *moji rodiče* je synonymní výraz pro *věčné kopce*, neboť je tam psáno: *Nejlepšími* plody *pravěkých hor, výtečnostmi pahorků dávnověkých* (Dt 33, 15). A taková požehnání náleží Jóséfovi. ***Nazira jeho bratří***. Král nad svými bratry.

27	Binjámin je vlk, co trhá, ráno požírá úlovek a k večeru dělí kořist.“

Raši:

(27) ***Binjámin je vlk, co trhá***. Vlk, jenž trhá /kořist/. Prorokoval, že v budoucnu mají být únosci: *A uchvaťte si každý ženu* (Sd 21, 21) v /pojednání/ o ženině v Giv^{c}á (viz Sd 19 – 21). O Ša'úlovi prorokoval, že bude vítězem nad svými okolními nepřáteli, neboť je řečeno: *Když se Ša'úl chopil kralování* atd., *bojoval* atd. *proti Edómu* atd. *Všude, kam se obrátil, dopouštěl se svévolností* (1Sam 14, 47). ***Ráno požírá úlovek***. עד je výraz pro kořist a loupež, /do aramejštiny/ je přeložen jako עדאה. A ještě má v hebrejštině /další/ přiklad: *Tehdy bude rozdělena hojná kořist* (עד שלל) (Iz 33, 23). O Ša'úlovi říká, že stál na úsvitu (jiné edice: rozkvětu) a vzestupu Jišrá'éle. ***A k večeru dělí kořist***. Neboť zapadne slunce Jišrá'éle rukou Nabukadnesarovou, který je vypoví do Babylonu. ***Dělí kořist***. Mord^{e}chaj a Ester, kteří pocházejí z Binjámina, si rozdělí Hamanovu kořist, neboť je řečeno: *Hle, dům Hamanův jsem dal Esteře* (Est 8, 7). Onqelos odkazuje na *kořist* (tj. příděly) kněží ohledně svatých věcí Chrámu.

Rašbam:

27) ***Binjámin je vlk, co trhá***. O Ša'úlovi, jenž byl prvním králem bylo prorokováno, že se oboří na všechny sousedy, na všechny národy, a je tam /o tom/ psáno: *Všude, kam se obrátil, dopouštěl se svévolností* (1S 14, 47). Neboť páchal škody ve všech národech, ale Binjámin byl také se všemi spravedlivými judskými králi, kteří přemohli národy, neboť tak je psáno o Ásovi, J^{e}hóšáfáṭovi a J^{e}ḥizqijjáhúovi. ***A k večeru dělí kořist***. Neboť tak se zpravidla vlci chovají. *Zahubí je stepní vlk* (Jer 5, 6). Jako: *Vlci za večera; do jitra nenechají nic neohryzaného* (Sof 3, 3).

28	Všech kmenů Jišrá'éle je dvanáct a toto jim řekl jejich otec a každému zvlášť požehnal. Tak jim požehnal.

Raši:

(28) ***Toto jim řekl jejich otec a každému zvlášť požehnal***. Cožpak je mezi nimi někdo, komu nepožehnal a jen ho pokáral? Avšak takto je to vyloženo: ***Toto jim řekl jejich otec***, tak je o této záležitosti řečeno. Možná že nepožehnal R[e]'úvénovi, Šim[c]ónovi a Léwímu. Tóra /však/ říká: ***Tak jim požehnal*** všem, takový je význam. ***A každému zvlášť požehnal***. Budoucí požehnání, které přijde na každého z nich. ***Tak jim požehnal***. Mohlo být řečeno: tomu kterému požehnal jeho požehnáním. Co říká Tóra? ***Tak jim požehnal***, neboť dal J[e]húdovi sílu lva, Binjáminovi uchvacovat jako vlk, Neftálímu rychlost laně. Možná, že je nezahrnul všechny do všech požehnání, Tóra /však/ říká: ***tak jim požehnal***.

Rašbam:

(28) ***A každému zvlášť požehnal***. Stávající budoucnost, jak bylo řečeno shora: *Co vás potká v budoucnu* (v. 1).

[29] I přikázal jim a řekl: „Budu připojen ke svému lidu, pohřběte mě k mým předkům do jeskyně, jež je na poli [c]Æfróna Ḥitijského.

[30] V jeskyni, jež je na poli Machpélá, která je v Mamré v zemi K[e]na[c]an. To pole koupil Avráhám od [c]Æfróna Ḥitijského, aby vlastnil hrob.

[31] Tam pohřbili Avráháma a jeho ženu Śáru, tam pohřbili Jiṣḥáqa a jeho ženu Rivqu a tam jsem pohřbil Lé'u.

[32] To pole a jeskyně, která na něm je, bylo od Ḥitijců koupeno."

[33] Ja[ca]qóv dokončil své příkazy synům, položil nohy na lože, zesnul a byl připojen ke svému lidu.

Raši

(29) ***Budu připojen ke svému lidu***. נאסף. Protože duše vstupují do místa, kde jsou skryty. Neboť výraz אסיפה (shromáždění) v hebrejštině také znamená vejití, jako: *ale nebyl tu nikdo, kdo by je přijal* (מאסף) *na noc do domu* (Sd 19, 15). *Zaženeš* (ואספתו) *ho do svého domu* (Dt 22, 2). *Když sklidíte* (באספכם) *zemskou úrodu* (Lv 23, 39), tzn. přinesení /úrody/ do domu kvůli dešťům. *Kdy sklidíš* (באספך) *z pole* výsledek *své práce* (Ex 23, 16). A každá אסיפה uvedená /v kontextu/ úmrtí, znamená také vejití. ***K mým předkům***. S mými předky.

Rašbam:

(30) ***Aby vlastnil hrob***. A nemohli nic namítat proti mému pohřbení.

Raši:

(33) ***A položil nohy***. Natáhl nohy. ***Zesnul a byl připojen***. Jeho úmrtí[35] není zmíněno. Naši učitelé blahé paměti říkali: Ja[ca]qóv, náš otec, nezemřel.

Rašbam:

(33) ***A položil nohy***. Dal je na své lože, protože dosud seděl, neboť je psáno: *Posadil se na lůžku* (Gn 48, 2). *Pak je Jóséf vzal z jeho kolenou* (tamtéž v. 12). Aby bylo vypovězeno o síle, o Ja[ca]qóvově energii, již mu dal Svatý, budiž požehnán, o síle, až do doby skonu.

[35] Toto tvrzení se zakládá na skutečnosti, že je zde použito výrazu ויגוע (vydechl naposled, skonal, zesnul), a nikoliv וימות (zemřel).

KAPITOLA 50

[1] Jóséf padl na tvář svého otce a plakal nad ním. Políbil ho.
[2] Jóséf přikázal svým služebníkům, lékařům, aby nabalzamovali jeho otce. Tak lékaři Jiśrá'éla nabalzamovali.
[3] Balzamovali ho čtyřicet dní, protože tak dlouho se balzamuje. Egypťané ho oplakávali sedmdesát dní.
[4] Přešly dny oplakávání. Jóséf promluvil k faraónovým hodnostářům, řekl: „Pokud jsem nalezl milost ve vašich očích, promluvte prosím do uší faraóna, řkouce:
[5] „Můj otec mě zavázal přísahou, řekl: ‚Hle, umírám. Do mého hrobu, který jsem si vyhloubil v zemi K[e]na[c]an, tam mě pohřbi.' A nyní bych chtěl jít a pohřbít svého otce. Pak se vrátím."
[6] Faraón řekl: „Jdi! Pohřbi svého otce, jak jsi přísahal."

Raši:

(2) ***Aby nabalzamovali jeho otce***. Vyžaduje to směs vonného koření.

Rašbam:

(2) ***Aby nabalzamovali***. Výklad /se řídí/ podle té záležitosti. Menachem význam spojuje s: *Fíkovník nasadil první plody* (Pí 2,13).

Raši:

(3) ***Balzamovali ho***. Dokončili jeho balzamování, balzamovali jej po čtyřicet dní. ***Egypťané ho oplakávali sedmdesát dní***. Čtyřicet na balzamování, třicet na oplakávání, protože k nim s jeho příchodem přišlo požehnání: skončil hlad a vody Nilu byly požehnané.

(5) ***Který jsem si vyhloubil***. כריתי לי. Podle prostého významu /verše/, jako: */Když někdo/ vyhloubí* (יכרה) (Ex 21, 33). A midrašistická interpretace /verše/ se na výraz dívá jako na קניתי אשר (který jsem koupil). Rabi Akiva řekl: Když jsem šel do měst při pobřeží, nazývala se kvůli prodeji כירה (Roš ha-šana). V jiném midraši /stojí: je to/ podle výrazu כרי, hromada, protože Ja[ca]qóv vzal všechno stříbro a zlato, které přinesl z Lávánova domu, udělal z něj hromadu a řekl [C]éšáwovi: Vezmi si to za svůj podíl v jeskyni.

Rašbam:

(5) ***Pak se vrátím***. Nechť se neznepokojuje, že bych zcela zanechal jeho země.

Raši:

(6) ***Jak jsi přísahal***. Kdybys byl nepřísahal, nedovolil bych ti to. Bál se totiž říci: Poruš svou přísahu. Aby /Jóséf/ neřekl: Je-li tomu tak, poruším také přísahu, kterou jsem složil tobě, totiž že neprozradím, že znám navíc k sedmdesáti jazykům svatý jazyk, který ty neznáš. Tak je řečeno v traktátu Sota.

[7] Jóséf šel, aby pohřbil svého otce. Šli s ním i všichni služebníci faraónova domu, starší Egypta,
[8] Jóséfův dům, jeho bratrů a dům jeho otce. Pouze své děti, skot a dobytek nechali v zemi Góšæn.
[9] Jela s ním i vozba a jezdectvo. Byl to ohromný tábor.
[10] Přišli do Góræn há-Áṭádu, který je na břehu Jordánu. A truchlili tam nářkem velikým a těžkým. Uspořádal pro svého otce sedmidenní smutek.
[11] Obyvatelé k^{e}na^{c}anské země viděli ten velký smutek v Góræn há-Áṭádu. Řekli: „Egypťané mají těžký smutek.“ Proto to tam nazvali Ávél-Miṣrajim (Smutek Egypta), který je na břehu Jordánu.
[12] Jeho synové učinili tak, jak jim přikázal.

Rašbam:

(9) ***Jela s ním***. Vyvedl Jóséf s sebou i vozbu atd. Jako: *Přinesl zápalné oběti* (1Kr 3, 15). Sloveso je v hif^{c}ílu.

Raši:

(10) ***Góræn há-Áṭád***. Stodola trnů. Byl obklopený trny. Naši učitelé vykládají, /že se to stalo/ kvůli této události: neboť vytáhli všichni k^{e}na^{c}anští králové a jišm^{ce}'élitská knížata do války, ale když viděli Jóséfovu korunu zavěšenou na Ja^{ca}qóvově rakvi, zastavili se kvůli tomu a zavěsili své koruny, a tak jej obklopily koruny, /že vypadal/ jako stodola obklopená hradbou trnů.

Rašbam:

(11) ***Obyvatelé k^{e}na^{c}anské země***. Jakoby bylo řečeno: I viděl K^{e}na^{c}anec, jenž je obyvatelem oné země.

Raši:

(12) ***Jak jim přikázal***. To, co jim přikázal.

[13] Jeho synové ho nesli do K[e]na[c]anu. Pohřbili ho v jeskyni, na poli ha-Machpélá, kteréžto koupil Avráhám jako pohřebiště od [c]Æfróna Ḥitijského v Mamré.
[14] Jóséf se vrátil do Egypta, on, jeho bratři a všichni, kteří šli s ním, aby pohřbili jeho otce k jeho otcům.
[15] Jóséfovi bratři viděli, že jejich otec zemřel. Řekli: „Možná s námi bude Jóséf jednat jako s nepřáteli a bude nám chtít vrátit všechno to zlo, které jsme mu způsobili.“

Raši:

(13) ***Jeho synové ho nesli***. Nesli ho jeho synové a ne jeho vnuci, neboť jim přikázal: Mé máry neponese žádný z Egypťanů, ani žádný z vašich synů, kteří jsou syny K[e]na[c]anek, ale vy /sami/. A určil jim místo: tři na východní /straně/ a stejně tak do /všech/ čtyř světových stran. Stejný pořádek jako zde, byl stanoven i k při přesouvání tábora /pod/ prapory /na poušti/. Léwí neponese, neboť v budoucnu ponese svatostánek. A Jóséf ji neponese, protože je král. M[e]naššæ a Æfrajim budou za ně. A to je /význam/: *Každý u svého praporu, pod znaky* (Nu 2, 2), pod znakem, který jim dal jejich otec, aby nesli jeho máry.

(14) ***On, jeho bratři a všichni, kteří s ním šli***. Když se vraceli, šli /Jóséfovi/ bratři před Egypťany, kteří s ním vyšli /z Egypta/. Když však vycházeli /z Egypta/, šli Egypťané před bratry, neboť je řečeno: *Šli s ním i všichni služebníci faraónova domu* atd. (v. 7) a pak *Jóséfův dům, jeho bratrů* (v. 8). Ale jednali s nimi uctivě, poněvadž viděli úctu, kterou /jim/ vzdali k[e]na[c]anští králové, když zavěsili své koruny na Ja[ca]qóvovu rakev.

(15) ***Jóséfovi bratři viděli, že jejich otec zemřel***. Co znamená *viděli*? Poznali na Jóséfovi /Ja[ca]qóvovu/ smrt, poněvadž byli zvyklí jíst u Jóséfova stolu a jednal s nimi laskavě, /protože choval/ úctu ke svému otci. Když Ja[ca]qóv zemřel, nechoval se k nim laskavě. ***Možná s námi bude Jóséf jednat jako s nepřáteli***. Může se stát, že s námi bude jednat jako s nepřáteli. לוֹ je používáno mnoha způsoby. Používá se k vyjádření prosby a /přání/ *kéž*, například: *Kéž* (לוֹ) *se stane podle tvého slova* (Gn 30, 34). *Raději* (לוֹ) *slyš ty mne* (tamtéž 23, 13). *Kéž* (לוֹ) *bychom raději zůstali* (Joz 7, 7). *Kéž* (לוֹ) *bychom byli zemřeli* (Nu, 14, 2). Má také význam *kdyby* a *snad*, například: *Kdyby* (לוֹ) *byli moudří* (Dt 32, 29). *Jen kdybys* (לוֹ) *dal pozor na má přikázání* (Iz 48, 18). *I kdybych* (לוֹ) *dostal na ruku* (2 S 18, 12). Má použití ve významu *může se stát*: *Možná* (לוֹ) *s námi bude Jóséf jednat jako s nepřáteli* (Gn 50, 15), jiné obdobné /použití/

v Písmu již nemá. /Podobá se mu/ výraz אולי (možná), jako: *Možná* (אולי) *se mnou ta žena nepůjde* (Gn 24,39), což má význam *může se stát*. Existuje אולי ve významu prosby, například: *Snad Hospodin pohlédne na mé ponížení* (2 S 16, 12). *Snad bude Hospodin se mnou* (Joz 14, 12), cožpak to není jako: *Kéž* (לו) *se stane podle tvého slova*? A existuje אולי také ve významu *kdyby*: *Kdyby bylo v tom městě padesát spravedlivých* (Gn 18, 24).

[16] Poslali k Jóséfovi, řekli: „Tvůj otec před svou smrtí přikázal, řekl:
[17] ‚Toto řeknete Jóséfovi: Ach, odpusť, prosím, hřích svých bratrů a jejich vinu za to, že ti způsobili zlo.' Nyní, prosíme, odpusť hřích služebníků Boha tvého otce." Jóséf plakal pro jejich slova.
[18] Přišli také jeho bratři. Padli před ním. Řekli: „Hle - jsme tvými služebníky."
[19] Jóséf jim řekl: „Nebojte se, cožpak jsem tu za Boha?
[20] Zamýšleli jste proti mně zlo, Bůh zamýšlel dobro, stalo se to pro tento den - aby přežil četný lid.

Raši:

(16) ***Poslali k Jóséfovi***. ויצוו אל יוסף. Jako: *Přikázal jim a dal jim příkazy pro Jiśrá'élce* (Ex 6, 13). Přikázal Móšæovi a Ah[a]rónovi, aby byli vyslanci k synům Jiśrá'éle. Tak i oni přikázali svému poslu, aby byl jejich vyslancem k Jóséfovi a toto mu řekl. Komu to přikázali? Synům Bilhy, kteří s ním pobývali, neboť je řečeno: *Byl se syny Bilhy* (Gn 37, 2). ***Tvůj otec před svou smrtí přikázal***. V zájmu míru věc pozměnili, protože Ja[ca]qóv nic takového nepřikázal, jelikož Jóséfa vůbec nepodezíral.

Rašbam:

(16) ***Poslali k Jóséfovi, řekli***. Oznámili své přání před důvěryhodnými, aby promluvili k Jóséfovi.

Raši:

(17) ***Odpusť hřích služebníků Boha tvého otce***. I když je tvůj otec mrtvý, jeho Bůh existuje a oni jsou Jeho služebníci.

(18) ***Přišli také jeho bratři***. Navíc k poselstvu.

(19) ***Cožpak jsem tu za Boha?*** Jsem snad na Jeho místě? Udiveně. Mohl bych vám snad něco zlého udělat, i kdybych třeba chtěl? Vždyť i když jste vy všichni zamýšleli proti mně zlo, Svatý, budiž požehnán, zamýšlel dobro. Jak bych vám tedy já sám mohl ublížit?!

Rašbam:

(20) ***Bůh zamýšlel dobro***. Způsobil vám to Svatý, budiž požehnán, a vy jste nezhřešili, neboť to Svatý budiž požehnán, zamýšlel pro vaše dobro.

[21] Nebojte se už. Já vás a vaše děti zaopatřím.“ Tak je těšil a promlouval do jejich srdcí.
[22] Jóséf a dům jeho otce se usadil v Egyptě. Jóséf žil sto deset let.
[23] Jóséf viděl Æfrajimovy potomky do třetí generace, a také synové Máchíra, syna M[e]naššæova, se narodili na Jóséfova kolena.
[24] Jóséf řekl svým bratrům: „Umírám. Bůh si na vás jistě vzpomene a vyvede vás z této země do země, která byla přislíbena Avráhámovi, Jiṣḥaqovi a Ja[ca]qóvovi.“
[25] Jóséf zapřísahal Jiśrá’élovy syny, řekl: „Bůh si na vás jistě vzpomene. Odnesete mé kosti odtud.“
[26] Jóséf zemřel ve sto deseti letech. Nabalzamovali ho a uložili v Egyptě do rakve.

Raši:

(21) ***A promlouval do jejich srdcí***. Přesvědčivá slova. Než jste sem přišli, pomlouvali mne /Egypťané/, že jsem otrok. Díky vám je patrno, že jsem svobodný člověk. Zabiji-li vás, co si lidé řeknou? „Viděl skupinu svobodných /mužů/ a byl jimi oslavován, řekl: ‚To jsou moji bratři.‘ Nakonec je zabil. Je to bratr, který zabíjí své bratry.“ Jiná interpretace: Deset svící nemůže uhasit jednu svíci, tak /jak by jedna mohla zhasit deset?/

(23) ***Na Jóséfova kolena***. Podle targumu: zdvihl je mezi svá kolena.

Rašbam:

(23) ***A také synové Máchíra***. Pravnoučata. A co to znamená pro Æfrajima? Rozmnožil a rozplodil se více, jak řekl Ja[ca]qóv: *Jeho mladší bratr ho přeroste* (Gn 48, 19).

(24) ***Umírám. Bůh si na vás jistě vzpomene***. Verš, který následuje, dokazuje, že je zavázal přísahou vzít jej s sebou.

(26) ***Uložili***. Jako: Byl uložen. Jakož i: *Když Noe procitl* (Gn 9, 24), byl probuzen. Od *seděl* je *byl usazen*, od *vyvést* je *budou vyvedeni* (Ez 14, 22; 47, 8). Od *dát dolů* je *byl složen příbytek* (Nu 10, 17). ***Do rakve***. Byl pohřben v rakvi. Neboť v budoucnu jej vynesou v rakvi, když od nich odvrátí hněv a zlost a přejdou Jordán: V radosti a jásotu. Šárónská lilie (Pí 2, 1). U konce jest: Wa-j[e]ḥí.

KONEC PARAŠI *WA-J[E]ḤÍ*. A KNIHY B[E]-RÉŠÍT, S POMOCÍ BOŽÍ.

Starofrancouzské glosy

Transkripce glos se v naprosté většině případů, není-li uvedeno jinak, řídí ortografií podle: Godefroy, F.: Lexique de l'ancien français, Paříž 2003. Slova, která v něm nebyla nalezena, se řídí přepisem, jak jej uvádějí práce: The Torah: With Rashi´s Commentary, ed. et transl. Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg, New York: The Mesorah Publications (The ArtScroll Series), sv. 1 (Genesis), 1995; Peruše Raši al ha-Tora, ed. Chajim Dov Šavel/angl. Chavel, Jeruzalém: Mosad Harav Kook, a Lockshin, M.I.: Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis, An Annotated Translation, New York 1989.

Odlišnosti mezi ortografií v hebrejštině[1] a francouzštině jsou dány několika možnými faktory, jako jsou: chyby vzniklé již ve středověku při opisování komentářů, zkomolením slova samotným autorem, daným toliko fonetickou znalostí slova či dialektem, nedostatečností daného Godefroyova slovníku (jde o výběr 5000 hesel, v plném rozsahu čítá Godefroyovo dílo 10 svazků) a podob.

1. Starofrancouzské glosy v Raši ho komentáři ke Gn 37 -50

Kap. 37					
v. 2	- פרלרי״ץ	-	parleries	-	řeči
Kap. 38					
v.16	- דשטורני״ר	-	destorner	-	obočit, sledovat někoho na odlehlé cestě
Kap. 40					
v. 1	- פישטו״ר	-	pestor	-	pekař
v. 10	- וידי״ן	-	vidis[2]	-	výhonek
	- אשפני״ר	-	espanir	-	rozvinout se
v. 16	- אובלי״ש	-	oublees	-	druh velmi lehkého pečiva
Kap. 41					
v. 2	- מריש״ק	-	maresche	-	bažina

[1] Vychází v první řadě z Miqraot gdolot, z nichž jsem překládala komentáře, teprve druhotně uvádím podoby, které se nacházejí v edicích Herczega a Šavela.
[2] Šavelova transkipce וידי״ץ, Godefroy takové slovo neuvádí.

v. 3	- טינבי״ש	-	tenves	-	hubení
v. 5	- טואיד״ל	-	tuelet	-	stéblo
			tudel[3]		
	- שיינ״ש	-	sains	-	zdraví
v. 6	- השלייד״ש	-	haleus/hastelet	-	uschlý/pražený
	- הלייא״ש[4]	-	hales	-	uschlý
	- ביש״א	-	bise[5]	-	v současné francouzštině *severák*
v. 7	- שיינ״ש	-	sains	-	zdraví
v. 14	- פוש״י	-	fosse	-	jáma
v. 15	- אנטינדר״א	-	entendre	-	slyšet
v. 19	- בלוא״ש	-	blois	-	vyšeplalý
v. 40	- גרנישו״ן	-	garnison	-	zásoba
Kap. 43					
v.16	- דיזנ״ר	-	disner	-	hostit
Kap. 44					
v. 2	- מדרינ״ש	-	maderins	-	typ nádoby (není označeno jako laaz)
Kap. 45					
v. 2	- מישנ״דה	-	mesniee	-	domácnost (se služebnictvem)
			maisnede[6]		
v. 15	- דיבייש״ר	-	debaisier	-	líbat
Kap. 47					
v. 7	- שלודי״ר	-	salutaire	-	pozdrav, požehnání
Kap. 48					
v. 7	- קוריאד״ה	-	charuee	-	brázda
Kap. 49					
v. 6	- אשריטו״ר	-	.....	-	přetnout podkolení šlachu
	[7]אשיירטי״ר	-	esjareter		
v 11	- קוריי״רא	-	.....	-	dlouhá větev
	- [8]קורייד״א	-	corjede		
v. 13	- מרק״א	-	maree	-	mořské pobřeží[9]

[3] Herczegův přepis, Godefroy toto slovo neuvádí.
[4] Ortografie uvedená v ed. Herczeg i Šavel; *hale* ve významu *uschlý* Godefroy uvádí.
[5] Nenalezeno v Godefroyově slovníku, ortografie převzata z Lyerova slovníku.
[6] Herczegův přepis, Godefroy toto slovo neuvádí.
[7] ed. Herczeg
[8] ed. Herczeg, Godefroy toto slov neuvádí.

v. 19	- טרציא״ס	-	traces	-	stopy, šlépěje
v. 26	- אסמול״ץ	-	.....	-	hranice (není označeno jako laaz)
	- אשומיי״ל[10]	-	asomeil	-	vrchol

2. Starofrancouzské glosy v Rašbamově komentáři ke Gn 37 - 50

kap. 37

v. 19	- צי״ל	-	cil	-	ten, tamten
	- ציש״ט	-	cist	-	tento

kap. 41

v. 8	- טרישפש״א	-	tresspaser	-	přecházet

kap. 45

v. 24	- טרנב״ל	-	tornable	-	proměnlivý, otáčivý
			tremble[11]	-	chvějící se

kap. 49

v. 5	- לוד פרנט״ש	-	lor[12] parentoise	-	jejich příbuzná
v. 23	- שיטרו״ט	-	seaterent[13]	-	oni stříleli
v. 24	- אלבלטא	-	arbalestrie	-	kuše, samostříl (není označeno jako laaz)
	- פורקא	-	furca[14]	-	kuše samostříl, silné robustní dřevo

[9] *marc – místo*; *bažina.* Nevhodné vzhledem ke kontextu
[10] ed. Herczeg, vztahováno k současnému *sommet* (vrchol), Godefroy toto slovo neuvádí.
[11] Lockshinův přepis, Godefroy toto slovo uvádí.
[12] Lockshinův přepis, Godefroy toto slovo neuvádí.
[13] Lockshin, možná jde o zkomolený tvar od *tirer* (mířit /Godefroy/, *střílet* v současné francouzštině) se zvratnou částicí *se*.
[14] Lockshin, Godefroy slovo neuvádí.