

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra Blízkého východu

## Diplomová práce

Lenka Pelíšková

Pojetí těla a ducha v židovském sapienciálním díle *Musar le-mevin*

The Concept of Flesh and Spirit in the Jewish Sapiential Work *Musar  
le-Mevin*

Praha 2020

Vedoucí práce: PhDr. Milan Žonca, Ph.D.

## **PODĚKOVÁNÍ**

Ráda bych srdečně poděkovala vedoucímu práce, panu PhDr. Milanu Žoncovi, Ph.D., za odborné vedení, cenné rady a čas, který mi ochotně věnoval. Dále bych chtěla poděkovat Mgr. Ditě Válové, Ph.D., a doc. Janu Duškovi, Ph.D., za ochotně poskytnuté konzultace a materiály. Ráda bych také vyjádřila vděčnost své rodině za trpělivost a podporu při psaní této práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Nové Cerekvi dne 12. 5. 2020

Lenka Pelíšková

## **KLÍČOVÁ SLOVA ČESKY**

4QInstrukce, Musar le-mevin, sapienciální literatura, Kumrán, rané křesťanství, judaismus Druhého chrámu, apoštol Pavel, tělo, duch, ješer ha-ra' , hřích

## **KEY WORDS IN ENGLISH**

4QInstruction, Musar le-Mevin, sapiential literature, Qumran, early Christianity, Second Temple Judaism, Paul, flesh, spirit, ješer ha-ra' , sin

## ABSTRAKT

Práce si klade za cíl přehodnotit a zpřesnit na základě novějšího bádání koncepty těla a ducha v díle *Musar le-mevin*, v dialogu s původní tezí Jörga Freye o odvoditelnosti Pavlova konceptu *sarx* z palestinské sapienciální literatury. První část práce je věnována pojmu *bašar* a jeho vztahu k hříchu, poznání a vyvolení. Druhá část se zaměřuje na pojem *ješer*, možnosti jeho překladu a jeho roli při vzniku konceptu *ješer ha-raʿ* jako původce zla. Třetí část analyzuje pojem *ruah* a ukazuje, jak dílo rozvíjí své specifické učení o duchu. Závěrečná kapitola se pokouší lokalizovat dílo na pomyslné mapě konceptů těla a hříchu v intertestamentální literatuře a nastítnit možnosti dalšího využití *Musar le-mevin* při studiu Pavlovy antropologie.

Práce dochází k závěru, že dílo rozvíjí představu o udělených podílech ducha, jež předurčují postavení a osud člověka. Práce dále ukazuje, jak do tohoto systému zapadá *ruah bašar* jako označení lidí, jimž nebylo dáno poznat dobro a zlo. V pojmu *bašar* se stýkají tradiční biblické konotace pomíjivosti a pozemskosti s pesimistickou antropologií, jež předznamenává *Hodajot*, a s exklusivistickým sebepojetím komunity, která se cítí být spojena s anděly. Součinnost, již projevují *bašar* a *ješer raʿ* v činění zla, na jedné straně dosvědčuje pojetí člověka jako psychofyzické jednoty a tím vylučuje dualismus ducha a těla, a na straně druhé ukazuje na hříšnost celého člověka, pokud není vyvolen. V závěru práce ukazuje, jak se pojetí *bašar* jako celé hříšné lidské bytosti, liší od jiných soudobých koncepcí, jež spojují tělo s hříchem tak, aby ponechaly prostor pro jeho možné očištění.

## ABSTRACT

The thesis aims to examine and refine the concepts of flesh and spirit in *Musar le-Mevin*, discussing Jörg Frey's hypothesis of the possibility to derive Paul's concept of *sarx* from Palestinian sapiential literature, in light of recent advancements in the field. The first part of the thesis is dedicated to the term *bašar* and its relationship to sin, knowledge and election. The second part focuses on the term *ješer*, its possible translation and the role it might have played in the development of the concept of *ješer ha-raʿ* as an evil agent. The third part analyses the term *ruah* and describes how the sapiential composition develops its specific view of the spirit. The last chapter attempts to locate the text in relation to other intertestamental views of flesh and sin. Finally, the

thesis discusses the possibility of studying *Musar le-Mevin* as a background to Paul's anthropology.

The thesis suggests that the text develops an idea of allotted shares of the spirit which determine a person's position and fate. It also attempts to describe how this view incorporates *ruah basar* as a designation for those who were not given the knowledge of good and evil. The term *basar* might be understood as the outcome of a fusion of the traditional Biblical connotations of fleetingness and earthliness with a pessimistic anthropology, a sort of precursor to the *Hodayot*, and with an exclusivist self-perception of a community which claims to be connected to angels. The collaboration between *basar* and *ješer ra'* in causing evil demonstrates both that the text views a person as a psycho-physical unity and that the whole person is considered sinful, unless he or she is chosen. Finally, the thesis describes how the usage of *basar* as a denotation for a whole sinful human being differs from other contemporary views which connected body to sin, but also allowed for its purification.

## OBSAH

### POZNÁMKA K TRANSKRIPCI, POUŽITÝM PRAMENŮM A PŘEKLADŮM

### SEZNAM ZKRATEK

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| ÚVOD.....                                                               | 10  |
| 1. <i>Musar le-mevin</i> .....                                          | 13  |
| 1.1 Obsah a žánr díla.....                                              | 14  |
| 1.2 Stáří díla a vztah k textům Jednoty.....                            | 15  |
| 1.3 Společenské zakotvení díla.....                                     | 17  |
| 1.4 Vztah k Novému Zákonu.....                                          | 19  |
| 2. <i>Bašar v Musar le-mevin</i> .....                                  | 21  |
| 2.1 <i>Ruah bašar</i> a schopnost poznání.....                          | 22  |
| 2.2 <i>Ruah bašar</i> a hřích.....                                      | 31  |
| 2.3 <i>Ruah bašar</i> a vyvolení.....                                   | 37  |
| 2.4 Závěr.....                                                          | 44  |
| 3. Počátky konceptu <i>ješer ha-ra'</i> v období Druhého chrámu.....    | 45  |
| 3.1 <i>Ješer a ješer ra'</i> v kumránských textech.....                 | 50  |
| 3.2 <i>Ješer v Musar le-mevin</i> .....                                 | 54  |
| 3.3 Povaha <i>ješer ra'</i> v <i>Musar le-mevin</i> .....               | 58  |
| 3.4 Vztah mezi <i>ješer, bašar a ruah</i> v <i>Musar le-mevin</i> ..... | 61  |
| 3.5 Závěr.....                                                          | 64  |
| 4. <i>Ruah</i> v <i>Musar le-mevin</i> .....                            | 66  |
| 4.1 <i>Ruah</i> v Hebrejské Bibli a Kumránu.....                        | 66  |
| 4.2 Duch v <i>Musar le-mevin</i> jako lidský duch.....                  | 69  |
| 4.3 Měření duchů.....                                                   | 70  |
| 4.4 Vládnutí nad duchem.....                                            | 74  |
| 4.5 <i>Ruah</i> v pasáži <i>Hagu</i> .....                              | 78  |
| 4.6 Životní síla.....                                                   | 79  |
| 4.7 Souvislost ducha a řeči.....                                        | 82  |
| 4.8 Prodej ducha.....                                                   | 86  |
| 4.9 Závěr.....                                                          | 90  |
| 5. Přínos <i>Musar le-mevin</i> ke studiu Pavlovy antropologie.....     | 92  |
| ZÁVĚR.....                                                              | 102 |
| SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....                                          | 106 |

## POZNÁMKA K TRANSKRIPCI, POUŽITÝM PRAMENŮM A PŘEKLADŮM

Hebrejská slova ponecháváme v hebrejském písmu pouze tehdy, pokud jde o víceslovnou citaci nebo pokud je možné konsonantní text číst více různými způsoby a transkripce by nutně znamenala příklon pouze k jednomu z nich. Jednoslovné výrazy transkribujeme dle filologické transkripce navržené P. Čechem a P. Sládkem. Řecké výrazy převádíme do latinky vždy, s výjimkou delších citací.

Kumránské texty citujeme dle edice *Discoveries in the Judaean Desert*. Odlišná čtení nebo rekonstrukce uvádíme v poznámce pod čarou jen tehdy, jsou-li relevantní pro příslušnou diskusi. Pouze v několika případech, kdy má uvedený text spíše ilustrační funkci, jej citujeme podle *Rukopisů od Mrtvého moře*. Rovněž překlady kumránských textů přebíráme přednostně z *Discoveries in the Judaean Desert*, překlady dalších badatelů uvádíme dle potřeby, přičemž je ponecháváme v anglickém, případně francouzském znění. Pokud je třeba začlenit citaci z překladu do hlavního textu, pořizujeme podle něj vlastní překlad do češtiny. V několika případech ilustračního rázu využíváme i překladu *Rukopisů od Mrtvého moře*. České názvy textů, kromě *Barchi nafši*, *Hodajot* a *Musar le-mevin*, přebíráme z *Rukopisů od Mrtvého moře*.

Z biblických překladů používáme primárně *Český ekumenický překlad*, případně *Český studijní překlad* nebo *Překlad 21. století* tam, kde v ČEP nebyl diskutovaný jev či výraz patrný. Zkratky talmudických traktátů uvádíme podle *Malé encyklopedie rabínského judaismu*.



## **SEZNAM ZKRATEK**

B21 – Překlad 21. století

ČEP – Český ekumenický překlad

ČSP – Český studijní překlad

DJD – Discoveries in the Judaean Desert

## ÚVOD

Inspirací pro vznik této práce se stala teze Jörga Freye publikovaná v článku „The Notion of “Flesh” in 4QInstructions and the Background of Pauline Usage“. V něm Frey vyslovil hypotézu, že Pavlovo pojetí těla (*sarx*)<sup>1</sup> jako hříšné a Bohu nepřátelské síly<sup>2</sup> je možné odvodit z židovské palestinské sapienciální literatury období Druhého chrámu, jejímž dochovaným reprezentativním příkladem je text *Musar le-mevin* (1Q/4QInstrukce). Přestože podle Freye není možné dokázat přímý kontakt apoštola Pavla s konkrétním sapienciálním textem, lze doložit, že jeho koncept těla vychází z myšlenkového světa těchto textů.<sup>3</sup>

At' už se Pavel dostal k těmto tradicím jakkoli, ze sémantického hlediska nemůže být jeho pojetí *σάρξ* [těla] jako Bohu nepřátelské síly, která ovládá a svádí lidské bytosti, odvozeno z helénistické ontologie pozemské a duchovní sféry. Mnohem blíže má k typu dualismu z palestinské židovské sapienciální tradice, zastoupené díly jako 1Q/4QInstrukce nebo 1Q/4QTajemství a rozvíjené posléze v esejských textech. Pouze v této tradici je tělo přímo spojováno s hříchem a nepravostí a

---

<sup>1</sup> Pavel pro tělo používá i výraz *sóma*, nicméně k němu se neváží níže popsané konotace hříšnosti. Tímto pojmem se tato práce zabývat nebude.

<sup>2</sup> Pavlovy koncepty těla a ducha jsou předmětem obsáhlé diskuse. Přehled staršího bádání na toto téma předložil Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 50–92. Těžištěm naší práce však nejsou Pavlovy koncepty jako takové, a proto si pro účely této práce vystačíme s Freyovou interpretací Pavla, již nebudeme dále problematizovat. Frey prezentuje Pavlův koncept *sarx* následovně: „[U] Pavla, přinejmenším v některých pasážích, se použití výrazu *σάρξ* silně asociuje s představou zla a nepravosti. Zdá se dokonce označovat sféru či sílu odporující Bohu a jeho vůli, nejzjevněji tehdy, když je použit v kontrastu s výrazem *πνεῦμα* ‚duch‘ (např. Ga 5,17 nebo Ř 8,5ff).“ [„[I]n Paul, at least in some passages, the use of the term *sarx* is strongly associated with the notion of evil and iniquity. It even seems to denote a sphere or power opposed to God and his will, most obviously when it is used in contrast with the term *πνεῦμα* ‘spirit’ (e.g. in Gal 5:17 or Rom 8:5ff).“] Frey, ‘The Notion of “Flesh” in 4QInstructions and the Background of Pauline Usage’. *Sapiential, Poetical and Liturgical Texts. Published in the Memory of Maurice Baillet. Proceedings of the 3rd meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Oslo 1998 (StTDJ 35), eds. D. K. Falk, F. Garcia Martinez and E. M. Schuller (Leiden: Brill, 2000), 197.

<sup>3</sup> Frey, ‘The Notion of “Flesh”’, 224. Frey svou tezi s mírnými obměnami a doplňky prezentoval ještě v následujících člancích: ‘Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition’, *ZNW*90 (1999): 45–77; ‘Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts: An Inquiry into the Background of Pauline Usage’, in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought. Studies in Wisdom at Qumran and Its Relationship to Sapiential Thought in the Ancient Near East, the Hebrew Bible, Ancient Judaism and the New Testament* (BETL 159), eds. C. Hempel, A. Lange and H. Lichtenberger (Leuven: Leuven University Press, 2002), 367–404.

chápáno jako ovládající a svádějící síla v rámci predestinačního myšlení. Jsou to právě tyto prvky, v nichž Pavlovo pojetí *σάρξ* překračuje meze biblického pojetí *בשר*.<sup>4</sup>

Jelikož jsou negativní aspekty Pavlova konceptu *sarx* obzvláště výrazné v kontrastu s duchem (*pneuma*), věnuje se Frey částečně i konceptu *ruah* v *Musar le-mevin*, aby odpověděl na otázku, zda i v tomto díle vstupuje tělo a duch do podobně dualistického vztahu. Tato otázka se nabízí zejména v jedné konkrétní pasáži díla, kde je vykreslen kontrast mezi *ruah basar* a *'am ruah*.<sup>5</sup> Frey problematiku shrnuje následovně:

V raném židovském myšlení nenacházíme fixní antitezi mezi “tělem” a “duchem,” a to ani v Moudrosti Šalamounově, ani ve Filónových dílech, ani v Kumránu. Některé pasáže v *Hodayot* a také pasáž v 4Q417 1 i 15 dosvědčují kontextuální opozici mezi *בשר* a *רוח*, avšak ta ještě není sémanticky fixována.<sup>6</sup>

Od publikace uvedeného Freyova článku již došlo k přehodnocení různých aspektů textu *Musar le-mevin* a ke změně čtení řady pasáží, včetně těch, na nichž Frey zakládal svou interpretaci vztahu hříchu, těla a ducha v díle. Cílem naší práce je odpovědět na otázku, zda je Freyova interpretace antropologických pojmů v *Musar le-mevin* ve světle novějšího bádání udržitelná, případně v čem je třeba jeho výklad upřesnit či pozměnit.<sup>7</sup> Dále se budeme tázat, zda přehodnocení interpretace antropologických pojmů v *Musar le-mevin* může naznačit další možné směry, kterými by se mohlo ubírat hledání

---

<sup>4</sup> Frey, ‘The Notion of “Flesh”’, 225. „Whatever the means were by which Paul came across these traditions, semantically his view of *σάρξ* as a power hostile to God that rules and misleads human beings, cannot be derived from Hellenistic ontology of the earthly and the spiritual sphere. It is much closer to the type of dualism of the Palestinian Jewish sapiential tradition, represented in works such as IQ/4QInstruction or IQ/4QMysteries and developed, then, in the Essene texts. Only in this tradition is flesh linked directly with sin and iniquity and viewed as a ruling and misleading power in a framework of predestinational thought. These are exactly the elements in which the Pauline usage of *σάρξ* goes beyond the biblical usage of *בשר*.“

<sup>5</sup> 4Q417 1 i 14–18. Výraz je možné číst také jako *'am 'im ruah*. Viz podkapitolu 2.1.

<sup>6</sup> Frey, ‘The Notion of “Flesh”’, 226. „There is no fixed antithesis between “flesh” and “spirit” in early Jewish thought, neither in the Wisdom of Solomon nor in the works of Philo nor in Qumran. Some passages in the *Hodayot* and also the passage in 4Q417 1 i 15ff. attest to a contextual opposition between *בשר* and *רוח*, but it is not yet fixed semantically.“

<sup>7</sup> V práci již není zohledněna nejnovější revidovaná podoba Freyova článku, která vyšla na sklonku roku 2019. Frey, ‘Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts: An Inquiry into the Background of Pauline Usage’, in *Qumran, Early Judaism and New Testament Interpretation*, ed. Jacob N. Cerone (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 701–41.

potenciálních vztahů mezi intertestamentální sapienciální literaturou a Pavlovou antropologií.

Práce nejprve stručně představí výchozí text, jeho stáří, původ, ústřední témata, vztah ke kumránským textům, pravděpodobné sociální zakotvení a přínos pro studium Nového Zákona (kapitola 1). Poté budou následovat tři kapitoly věnované jednotlivým antropologickým pojmům, které se v *Musar le-mevin* vyskytují a které se v díle jeví jako klíčové.

První z těchto kapitol (kapitola 2) se soustředí na pojem *bašar* a jeho vztah k poznání, hříchu a vyvolení v dialogu s původní Freyovou interpretací. Pokusíme se odpovědět na otázky, zda *bašar* v díle skutečně figuruje jako „ovládající a svádějící síla“ a zda je zasazen v „predestinačním myšlenkovém rámci“. Následně se pokusíme navrhnout takový rámec, který více zohlední širší kontext, žánr a intenci díla.

Kapitola 3 se zaměří na pojmy *ješer* a *ješer ra'*, které podobně jako *bašar* mohou označovat zdroj hříchu. Nejprve posoudíme možnosti překladu jednotlivých výskytů výrazu *ješer* v *Musar le-mevin*. Poté si položíme otázku, zda *ješer ra'* funguje v textu jako zlá entita osamostatněná od osobnosti nositele, jako je tomu v pozdějších rabínských textech, či zda podobně jako v Hebrejské Bibli znamená pouze zlou myšlenku nebo záměr. Následně se pokusíme postihnout vztah mezi *ješer ra'* a *bašar* a zhodnotit, jak tyto pojmy společně ovlivnily antropologii díla.

Kapitolu 4 věnujeme analýze pojmu *ruah*. Budeme se ptát, zda *Musar le-mevin* rozvíjí jednotný koncept ducha, či zda v něm výraz *ruah* nabývá vícero různých významů. Dále se pokusíme v pojetí ducha identifikovat prvky, které jsou inovativní oproti tradicím Hebrejské Bible a které mohou odrážet specifické učení skupiny stojící za tímto textem. Na závěr se pokusíme zhodnotit, jak do vzniklého schématu zapadají výrazy *ruah bašar* a *'am ruah/'am 'im ruah*.

Závěrečná kapitola (kapitola 5) se vrací k tématu možného vztahu mezi sapienciální literaturou a myšlením apoštola Pavla, který byl těžištěm Freyova článku. V této kapitole se pokusíme lokalizovat *Musar le-mevin* mezi dalšími soudobými texty, které rovněž tematizují vztah těla a hříchu, a proto bývají též studovány v souvislosti s Pavlovým myšlením. Na závěr nastíníme, jaký přínos pro studium Pavlovy antropologie by mohlo mít bližší studium různých myšlenkových trajektorií, jež se v těchto textech protínají.

## 1. *MUSAR LE-MEVIN*

*Musar le-mevin* nebo také *4QInstrukce* jsou moderní názvy pro částečně zachované hebrejsky psané sapienciální dílo, jehož fragmenty byly nalezeny v první a čtvrté kumránské jeskyni. Celkem bylo identifikováno 425 fragmentů, které pocházejí ze šesti až osmi různých rukopisů tohoto textu. Rukopisy, o jejichž samostatné existenci není pochyb, jsou označeny jako 1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418 a 4Q423.<sup>8</sup> Spory se vedou o to, zda některé drobné fragmenty, původně zařazené do rukopisu 4Q418 nepocházejí ve skutečnosti z dalších špatně zachovalých kopií. Názory na počet těchto kopií a jejich označení se rovněž rozcházejí, lze se setkat s názvy 4Q418a, 4Q418b, 4Q418c či 4Q418\*.<sup>9</sup>

Odborné veřejnosti byl text zpřístupněn relativně pozdě. Nejprve, již v roce 1955, byl pod názvem „un apocryphe“ publikován rukopis 1Q26, sestávající z pouhých pěti fragmentů.<sup>10</sup> Editor J. T. Milik poznamenal: „*Dá-li se soudit podle stylu a obsahu, fragmenty mohou patřit k žánru závětí či instrukcí v deuteronomistickém či sapienciálním stylu.*“<sup>11</sup> Souvislost s rukopisy ze čtvrté jeskyně byla odhalena již v témže roce, avšak texty čekaly na publikaci až do 90. let 20. století, stejně jako i ostatní fragmenty z téže jeskyně.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> John Strugnell, Daniel J. Harrington and Torleif Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvîn): 4Q415ff. with a Re-edition of 1Q26*, DJD 34 (Oxford: Clarendon Press, 1999), 1–2 (dále DJD 34); Matthew J. Goff, *4QInstruction* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 1–3; Jean-Sébastien Rey, *4QInstruction: Sagesse et eschatologie* (Leiden: Brill, 2009), 2–3.

<sup>9</sup> Pro přehledné schéma viz Eibert J. C. Tigchelaar, *To Increase Learning for the Understanding One: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction* (Leiden: Brill, 2001), 15–7; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 3.

<sup>10</sup> DJD 34, 535.

<sup>11</sup> „Autant qu'on peut en juger du style et du contenu, ces fragments pourraient appartenir au genre des Testaments et des Instructions, en style deutéronomique et sapientiel.“ J. T. Milik, DJD 1, 1955, 102. Citováno podle Rey, *Sagesse et eschatologie*, 1.

<sup>12</sup> Texty publikovali v roce 1992 Wacholder a Abegg jako součást vydání sestaveného na základě předběžné konkordance [Ben Z. Wacholder and Martin G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four. Fascicle Two*. (Washington, DC: Dead Sea Scrolls Research Council; Biblical Archaeological Society, 1992)] a v témže roce také Eisenman a Wise na podkladě fotografií uložených v Huntington Library [Robert H. Eisenman and Michael O. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years* (New York: Penguin, 1992)]. Oficiální

Stáří rukopisů bylo určeno na základě paleografických kritérií. Nejstarším z rukopisů je 4Q416, který pochází z pozdně hasmonejského až raně herodiánského období (od počátku do poloviny 1. století př. Kr.) nejmladším je 4Q423<sup>13</sup> ze středně až pozdně herodiánského období (okolo poloviny 1. století po Kr.), ostatní rukopisy spadají do raně až středně herodiánského období (první polovina 1. století př. Kr.)<sup>14</sup>

### 1.1 Obsah a žánr díla

Pro *Musar le-mevin* je charakteristické spojení mudrosloví s apokalyptickými prvky.<sup>15</sup> Obsahem díla jsou různá naučení týkající se rozličných oblastí každodenního života, jako je vztah k rodičům, manželství, správné nakládání s penězi a podobně. Tato naučení jsou v souladu se sapienciální tradicí stylizována jako poučení učitele žákovi, pronášena střídavě v 2. osobě singuláru a plurálu.<sup>16</sup> Student moudrosti je opakovaně osloven jako *mevin* (rozumějící), z čehož vychází i moderní název díla. Pedagogický étos, obsah naučení i některé frazeologické obraty zařazují dílo do kontextu biblické a intertestamentální mudroslovné literatury. Je pravděpodobné, že autor textu byl obeznámen s učením knihy Přísloví.<sup>17</sup>

Ze žánru mudrosloví Hebrejské Bible dílo vybočuje právě svým apokalyptickým zarámováním. Postava personifikované Moudrosti je v díle nahrazena konceptem *raz nihje*, jehož přesný význam je obtížné určit. Zcela jisté není ani to, jak výraz, a zejména v něm obsažené participium *nif alu*, překládat. Do angličtiny se nejčastěji překládá jako „mystery that is to be,<sup>18</sup> do francouzštiny „mystère de l'existence.“<sup>19</sup> Prostřednictvím tohoto tajemství Bůh stvořil svět, zároveň jde o prostředek nabývání moudrosti. Zdá se tedy, že *raz nihje* je třeba chápat jako Boží řád, který proniká celým stvořením a určuje jeho podobu a fungování. Tento řád je chápán jako tajemství, které je předmětem zjevení. Text ujišťuje posluchače, že zjevení už proběhlo a nyní je třeba zjevené tajemství

---

edice zpracovaná pod vedením Johna Strugnella a Daniela Harringtona následovala v roce 1999, viz Goff, *4QInstruction*, 1–2.

<sup>13</sup> Podle Reye je 1Q26 stejného stáří jako 4Q423, tedy z 1. poloviny 1. století po Kr. Rey, *Sagesse et eschatologie*, 5.

<sup>14</sup> Goff, *4QInstruction*, 3–7; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 5.

<sup>15</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 6.

<sup>16</sup> Goff, *4QInstruction*, 12–13; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 6.

<sup>17</sup> Goff, *4QInstruction*, 13–4.

<sup>18</sup> Tamtéž.

<sup>19</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 23; 286–92.

studovat, zkoumat a rozjímat nad ním dnem i nocí.<sup>20</sup> Pokud tak bude činit, tehdy pozná rozdíl mezi „pravdou a nepravostí, moudrostí a pošetilostí.“<sup>21</sup> Moudrost tedy v *Musar le-mevin* přestává být empiricky poznatelnou moudrostí knihy Přísloví a stává se zjevením a tajemstvím.<sup>22</sup>

Tajemství prostupuje nejen celým prostorem, ale i časem. Prostřednictvím *raz nihje* se student dozvídá, „co je, co bylo a co bude.“<sup>23</sup> V díle se projevuje zájem o dění na obou koncích časové osy. Na jedné straně se v textu opakují scény Posledního soudu, které představují další spojení díla s apokalyptickou literaturou, na druhé straně jsou hojně využívány motivy stvoření a rajske zahrady z prvních kapitol knihy Genesis.<sup>24</sup> Posлуhač je na různých místech přirovnáván k Adamovi, podle 4Q423 1 mu například byla svěřena správa nad rajskou zahradou, podle 4Q417 1 i 17–18 má schopnost poznání dobrého a zlého.<sup>25</sup>

Dalším styčným bodem s apokalyptickou literaturou je pozornost věnovaná andělům. Adresát textu byl stvořen po vzoru „Svatých“, což podle Goffa označuje anděly, s nimiž sdílí jejich „úděl“ (*goral*) a tudíž s nimi sdílí věčný život.<sup>26</sup> Správným výrazem zbožnosti je žehnat nejen Boha, ale i anděly.<sup>27</sup> Jak apokalyptická témata, tak motivy stvoření a rajske zahrady jsou různě propojovány s instrukcemi pro všední život. Naučení o manželství jsou například odvozována z Gn 2,24,<sup>28</sup> andělé jsou zase dávání *mevinovi* za příklad neustálého studia a nepřetržitého hledání moudrosti.<sup>29</sup>

## 1.2 Stáří díla a vztah k textům Jednoty

Dolní hranice stáří díla je vymezena stářím samotných rukopisů, dílo tedy nemohlo vzniknout později než v první polovině 1. století př. Kr. Jean-Sébastien Rey dospěl na základě srovnání několika specifických gramatických konstrukcí k závěru, že autor díla

---

<sup>20</sup> Goff, *4QInstruction*, 14–16.

<sup>21</sup> 4Q417 1 i 6–7; Goff, *4QInstruction*, 14.

<sup>22</sup> Goff, *4QInstruction*, 20–23.

<sup>23</sup> 4Q417 1 i 3–5; 4Q418 123 ii 3–4. Goff, *4QInstruction*, 16.

<sup>24</sup> Goff, *4QInstruction*, 16–18.

<sup>25</sup> Tamtéž 19, podrobněji též 250–1.

<sup>26</sup> 4Q418 81 4–5. Goff, *4QInstruction*, 17.

<sup>27</sup> 4Q418 81 1. Goff, *4QInstruction*, 243.

<sup>28</sup> 4Q416 2 iv 1–7; Goff, *4QInstruction*, 122–130.

<sup>29</sup> 4Q418 55 8–12; Goff, *4QInstruction*, 217–18.

pravděpodobně žil zhruba současně se Sírachovcem, tedy zřejmě na konci třetího či počátku druhého století př. Kr.<sup>30</sup> Goff v zásadě souhlasí s Reyovými závěry, ale připouští i možnost vzniku až ke konci druhého století př. Kr.<sup>31</sup>

Dalším argumentem pro vyšší stáří díla je vztah k sektářským textům. Harrington a Strugnell předkládají obsáhlou lexikální analýzu *Musar le-mevin*, na jejímž základě dospívají k názoru, že dílo nepatří mezi tzv. sektářské texty, tedy mezi vlastní literární produkci společenství, které pravděpodobně žilo v Kumránu. Text se od produkce Jednoty liší v několika oblastech, které hrály důležitou roli v jejím sebepojetí a učení. Za prvé, v *Musar le-mevin* se takřka nevyskytují výrazy související s čistotou a nečistotou. Za druhé, chybí výrazy označující komunitu, ať už biblické jako *‘eda*, *‘am*, *qahal* a *Jisra‘el*, nebo názvy *jaḥad* a *rabim* typické pro kumránskou komunitu. Dále zcela chybí slovo *tora* a disproporčně málo se vyskytuje i *mišwa*. Sektářskému korpusu se *Musar le-mevin* podobá slovní zásobou pro hřích a použitím eschatologických obrátů jako *šahat*, *šafaṭ*, *mišpaṭ* a *qeṣ*. Zcela chybí pro symboliku Jednoty typický kontrast světla a tmy, slovo *ḥošech* se v *Musar le-mevin* nevyskytuje ani jednou. Harrington a Strugnell docházejí k závěru, že nejjednodušším vysvětlením pro zmíněné rozdíly je, že text vznikl v ne-sektářských sapienciálních kruzích ještě před vznikem Jednoty. Je málo pravděpodobné, že by sekta přijala zvenku text, který by vznikl až po jejím zformování.<sup>32</sup>

Zatímco vliv textů Jednoty na *Musar le-mevin* se zdá být vyloučen, vliv opačným směrem se zdá být poměrně přesvědčivě dokázán. Výrazy charakteristické pro *Musar le-mevin* se objevují zejména v *Hodajot* a v tzv. *Poučení ohledně dvou duchů* (1QS III 13–IV 26; *Treatise on the Two Spirits*), které se vyčleňuje jako samostatný celek v rámci *Řádu Jednoty* (1QS).<sup>33</sup> Pojem *raz nihje* (viz oddíl 2.1) se kromě *Musar le-mevin* vyskytuje pouze dvakrát v 1Q27 neboli *1QTajemství* a jednou v *Řádu Jednoty* (1QS XI 3–4).<sup>34</sup> Výraz *ruaḥ bašar*, který bude v naší práci hrát důležitou roli, se vyskytuje pouze

---

<sup>30</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 17–20.

<sup>31</sup> Goff, *4QInstruction*, 27–9.

<sup>32</sup> DJD 34, 21–31.

<sup>33</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 22–8. Souvislosti si povšimli již Tigchelaar (*To Increase Learning*, 194–207) a Armin Lange, *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran* (Leiden, Brill, 1995), 127–8.

<sup>34</sup> Goff, *4QInstruction*, 14.



v *Musar le-mevin* a v *Hodajot*.<sup>35</sup> V *Hodajot* se také objevují dvě doslovné citace z díla, 4Q418 55 10 je citováno v 1QH<sup>a</sup> XVIII 30–31 a 4Q417 1 i 8 v 1QH<sup>a</sup> IX 28–29.<sup>36</sup> Tyto a mnohé další paralely, stejně jako značný počet nalezených rukopisů, svědčí o tom, že *Musar le-mevin* byl v Jednotě čten, studován a reflektován v nově vytvářených textech.<sup>37</sup>

Většina badatelů proto sdílí pohled na *Musar le-mevin* jako na ne-sektářské předkumránské dílo.<sup>38</sup> Existuje ovšem i odlišný názor, představovaný Darylem F. Jefferiesem a Menahemem Kisterem, kteří text řadí mezi literaturu Jednoty.<sup>39</sup>

### 1.3 Společenské zakotvení díla

K diskutovaným tématům patří kromě zmiňovaného vztahu k Jednotě otázka cílového publika, jeho sebezpojetí a socio-ekonomického statutu. Vzhledem k tomu, že o autorech ani čtenářích díla není nic známo z jiných zdrojů, je možné vycházet pouze ze svědectví textu samotného. Harrington a Strugnell se domnívají, že dílo není adresováno konkrétní skupině, ale v souladu se sapienciální tradicí je určeno všem, kdo chtějí nabýt moudrosti.<sup>40</sup> Podobného názoru je Eibert Tigchelaar, který chápe dílo jako určené pro široké spektrum sociálních skupin.<sup>41</sup> Názor z opačného konce spektra představují Daryl

---

<sup>35</sup> Frey, 'The Notion of "Flesh"', 215.

<sup>36</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 6.

<sup>37</sup> Přehledný rozbor nejsilněji ovlivněných pasáží z *Řádu Jednoty* a *Hodajot* předkládá Rey, *Sagesse et eschatologie*, 22–8.

<sup>38</sup> Například Frey, 'The Notion of "Flesh"', 213; Lange, *Weisheit und Prädestination*, 48; Goff, *4QInstruction*, 27.

<sup>39</sup> Daryl F. Jefferies, *Wisdom at Qumran: A Form Critical Analysis of Admonitions in 4QInstruction*. (Piscataway, Gorgias Press, 2002). Citováno podle Daniel J. Harrington, 'Recent Study of 4QInstruction,' in *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, eds. Florentino García Martínez, Annette Steudel and Eibert Tigchelaar (Leiden: Brill, 2006), 111–2. Menahem Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period,' in *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, eds. Ester G. Chazon, Devorah Dimant and Ruth Clements (Leiden: Brill, 2005), 171.

<sup>40</sup> DJD 34, 22.

<sup>41</sup> Tigchelaar, 'The Addressees of 4QInstruction,' in *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*, eds. Daniel K. Falk, Florentino García Martínez and Eileen M. Schuller (Leiden: Brill, 2000), 62–75. Citováno podle Matthew Goff, 'Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts,' *Currents in Biblical Research* 7, no. 3 (June 2009): 396.

Jefferies<sup>42</sup> a Menahem Kister,<sup>43</sup> kteří považují dílo za produkt kumránské sekty. Tento názor je ovšem problematický vzhledem k dataci díla a absenci sektářské terminologie. John Collins, Matthew Goff a Jean-Sébastien Rey se domnívají, že dílo bylo psáno pro konkrétní skupinu, která sdílela vědomí společné identity a přesvědčení o zvláštním zjevení. Dokladem toho jsou opakované výroky o vlastním vyvolení a oddělení od ostatních.<sup>44</sup>

Skupina, k níž má dílo promlouvat, sestávala z mužů i žen, což dokládá imperativ 2. osoby singuláru feminina, rarita v kumránských textech i v židovské intertestamentální literatuře obecně.<sup>45</sup> V dochovaném textu není obsažena žádná zmínka o celibátu, ale naopak několik různých poučení ohledně rodiny, manželství a výchovy dětí. Lze tedy oprávněně předpokládat, že členové skupiny žili rodinným životem.<sup>46</sup> Podle Reye pochází text z podobného prostředí jako *Damašský spis*.<sup>47</sup>

Zmínky o různých způsobech obživy dávají tušit jednak určitou vnitřní diverzitu skupiny, jednak její spíše nižší socioekonomický status. Některé rady jsou určeny zemědělcům, jiné řemeslníkům, v obou případech se zdá jít spíše o menší živnosti. V díle naopak chybí rady ohledně chování na hostinách nebo zacházení s otroky, jimiž se zabývá sociálně lépe situovaný Sírachovec.<sup>48</sup>

Hojně diskutovaným tématem je chudoba čtenářů. Dílem se prolíná průběžné oslovení adresáta  $\text{אתה אביון}$  nebo  $\text{אתה רש}$ . Otázkou je, zda má být chudoba chápána jako skutečná nouze, nižší socio-ekonomický status anebo jako etická sebestylizace skupiny. Podle Matthewa Goffa je možné si představit skupinu drobných zemědělců a řemeslníků, kteří se pohybují okolo hranice chudoby, v závislosti na úrodě a dalších faktorech. Některá poučení vycházejí z předpokladu, že *mevin* nemá zajištěny základní životní potřeby, jiná

---

<sup>42</sup> Daryl F. Jefferies, *Wisdom at Qumran*. Citováno podle Harrington, 'Recent Study of 4QInstruction', 111–2.

<sup>43</sup> Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements', 171.

<sup>44</sup> Goff, 'Recent Trends', 396; John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997), 125. Citováno podle Goff, 'Recent Trends', 396; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 335–6.

<sup>45</sup> Goff, 'Recent Trends', 395.

<sup>46</sup> DJD 34, 20.

<sup>47</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 335–6.

<sup>48</sup> Goff, *4QInstruction*, 23.

počítají s určitým přebytkem, s nímž je možné hospodařit.<sup>49</sup> Podle Reye je výmluvné, že dílo zcela pomíjí otázku dobročinnosti vůči chudým, která je jedním z typických námětů mudroslovné literatury. Adresát je naopak varován před nebezpečím upadnutí do dlužního otroctví, což může hrozit pouze nejchudším, kteří se nemají čím vyplatit.<sup>50</sup> Benjamin Wold sice tyto argumenty nerozporuje, avšak domnívá se, že přinejmenším v některých případech se chudoba stává metaforou pro vyjádření lidské nedostatečnosti a slabosti ve srovnání s anděly, jimiž se dílo intenzivně zabývá.<sup>51</sup>

#### 1.4 Vztah k Novému Zákonu

Vztah *Musar le-mevin* k nejrůznějším částem novozákonního kánonu se stal předmětem řady studií. Paralely a souvislosti je možné sledovat na několika úrovních. První rovinou jsou názory na povahu a dostupnost moudrosti. Zde se nabízejí paralely se synoptickými evangelií, obzvláště pramenem Q, který podle některých badatelů propojuje mudrosloví s apokalyptikou podobně jako *Musar le-mevin*.<sup>52</sup> S Matoušovým evangeliem zase text sdílí koncept skryté moudrosti, jež byla zjevena pouze vyvoleným.<sup>53</sup> Moudrost jako zjevená, sestupující shůry, spojuje dílo s listem Jakubovým, s nímž sdílí i některé představy o povaze zla a působení hříchu v lidském nitru.<sup>54</sup> *Musar le-mevin* dále koresponduje s částmi Nového Zákona v etickém hodnocení chudoby spojeném s očekáváním eschatologického zadostiučinění pro chudé a v zakotvení jednotlivých naučení či podobenství v reáliích nižších sociálních vrstev.<sup>55</sup>

Druhou rovinou je způsob práce s biblickým textem, jeho interpretace a aplikace. Nejvíce patrný je průnik mezi *Musar le-mevin* a novozákonními texty při využívání prvních kapitol Genese jako východiska rodinné etiky. Pozornost si zaslouží zejména srovnání Ef 5,21–6,3 s 4Q416 2 iii–iv. Obě pasáže jsou propracovanými etickými kodexy,

---

<sup>49</sup> Goff, *4QInstruction*, 23–5.

<sup>50</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 334–5.

<sup>51</sup> Benjamin Wold, 'Metaphorical Poverty in 'Musar leMevin'', *Journal of Jewish Studies* 58 (2007): 145–50.

<sup>52</sup> Goff, 'Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q', *Journal of Biblical Literature* 124, no. 4 (2005): 667–70.

<sup>53</sup> Rey, '4QInstruction and Its Relevance for Understanding Early Christian Writings', in *Jesus, Paulus und die Texte von Qumran*, eds. J. Frey and E. E. Popkes (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 373.

<sup>54</sup> Wold, 'Sin and Evil in the Letter of James in Light of Qumran Discoveries', *New Testament Studies* 65, no. 1 (2019): 78–93.

<sup>55</sup> Goff, 'Discerning Trajectories', 670–3.

které ustavují komplexní hierarchii rodinných vztahů na základě shodných motivů, myšlenek i konkrétních obrátů z Gn 2–3.<sup>56</sup> Se synoptickými evangelií se dále *Musar le-mevin* shoduje v argumentaci ohledně nemožnosti rozvodu. Manželé jsou jedním tělem, které není možné z lidské iniciativy rozdělit.<sup>57</sup>

Přínos *Musar le-mevin* pro studium Nového Zákona je významný i na lexikální rovině. Text obsahuje různé drobné lexikální paralely, které pomáhají objasnit některé ojedinělé či nejednoznačné novozákonní výrazy. Před objevením díla bývalo diskutováno, zda slovo *skeuos* (nádoba) v 1Te 4,4 obrazně označuje manželku nebo mužovo vlastní tělo.<sup>58</sup> Podobný obrat v *Musar le-mevin*,<sup>59</sup> označující ženu dotyčného jako כלי חיךכה, ukazuje na hebrejský původ Pavlovy metafory a naznačuje, který z diskutovaných významů je pravděpodobnější.<sup>60</sup>

Žádný z diskutovaných případů sice neprokázal přímou literární závislost některé části Nového Zákona na *Musar le-mevin*, avšak množství a různorodost obecnějších paralel ukazují na vliv a rozšíření palestinských apokalypticko-sapienciálních tradic a na jejich roli při formování raného křesťanství.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Rey, '4QInstruction and Its Relevance', 367–8.

<sup>57</sup> Tamtéž, 369. Viz 4Q416 2 iv 5–6; Mt 19,4–6; Mk 10,5–9.

<sup>58</sup> Τοῦτο γὰρ ἐστὶν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμός ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν. Neboť toto je vůle Boží, vaše posvěcení, abyste se zdržovali smilstva, aby každý z vás uměl zacházet se svou nádobou ve svatosti a úctě, ne v žádostivé vášni jako pohané, kteří neznají Boha. 1Te 4,3–5, ČSP.

<sup>59</sup> 4Q416 2 ii 21.

<sup>60</sup> Rey, '4QInstruction and Its Relevance', 360.

<sup>61</sup> Goff, 'Discerning Trajectories', 673; Rey, '4QInstruction and Its Relevance', 379–80.

## 2. BAŠAR V MUSAR LE-MEVIN

Ze všech antropologických pojmů, které se v *Musar le-mevin* objevují, si největší pozornost vysloužil právě výraz *bašar*, a to především pro svou možnou podobnost s Pavlovým konceptem těla (*sarx*). Bude proto vhodné začít naše tázání po náplni antropologických pojmů v *Musar le-mevin* právě od tohoto nejdiskutovanějšího a nejkontroverznějšího výrazu. V následující kapitole se postupně pokusíme zhodnotit vztah pojmu *bašar* k poznání, hříchu a předurčení.

V Hebrejské Bibli znamená *bašar* jednak maso a jednak viditelné a hmatatelné tělo lidí i zvířat. Někdy se objevuje jako eufemismus pro intimní partie, zejména v kontextu obřizky.<sup>62</sup> Mimo svůj základní význam je výraz *bašar* používán i přeneseně pro vyjádření příbuzenství, označení člena rodiny.<sup>63</sup> Jelikož antropologické myšlení Hebrejské Bible nerozděluje člověka na hmotnou a nehmotnou složku, ale zdůrazňuje psycho-fyzickou jednotu lidské bytosti, může *bašar* metonymicky zastupovat celého jedince, stejně jako *nefeš*, *nešama* nebo *ruah*.<sup>64</sup>

Člověk jakožto *bašar* figuruje především v kontextech, kde je zdůrazněna jeho slabost, bezmocnost, omezenost a nespolehlivost, zejména ve vztahu k Bohu. Součástí lidské nespolehlivosti a malosti může být i hřích,<sup>65</sup> nikde v Hebrejské Bibli však není naznačeno, že člověk hřeší, protože je *bašar*, nebo že ho tělo svádí k hříchu. *Bašar* jako antropologický pojem může mít příležitostně dokonce pozitivní význam. Příkladem je Ez 36,26, kde srdce z masa znamená srdce vnímající a chápající, kterým bude nahrazeno srdce z kamene.<sup>66</sup>

Přestože na několika místech Hebrejské Bible stojí *bašar* a *ruah* jako vyslovené protiklady,<sup>67</sup> není možné ani z těchto pasáží usuzovat na střet dvou antagonistických principů ve světě nebo v nitru člověka. V těchto případech nejde o konflikt dobra a zla,

---

<sup>62</sup> Viz například Gn 17,13.

<sup>63</sup> Viz Gn 37,27; Iz 58,7. E. Schweizer, 'Σάρξ', in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, eds. Gerhard Friedrich and Gerhard Kittel, 10 vols (Stuttgart: Kohlhammer, 1964), 7:105–7; Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (London: SCM Press, 1974), 26–31.

<sup>64</sup> Wolff, *Anthropology*, 7–9.

<sup>65</sup> Viz Ž 78,38–9. Wolff, *Anthropology*, 26–31.

<sup>66</sup> Wolff, *Anthropology*, 26–31.

<sup>67</sup> Gn 6,3; Iz 31,3.

ale o vyjádření lidské omezenosti, slabosti a pomíjivosti tváří v tvář Boží všemohoucnosti, síle a věčnosti.<sup>68</sup>

V rukopisech *Musar le-mevin* se zachovalo celkem 16 výskytů slova *bašar*, z nichž pěti chybí kontext.<sup>69</sup> Dalších sedm výskytů ukazuje návaznost na biblický význam a konotace pojmu. Na dvou místech je slovo *bašar* vztaženo k manželství se zjevnou aluzí na 2. kapitolu Genese.<sup>70</sup> Jeden výskyt, zmiňující „tělo a majetek“, zřejmě odkazuje k pohřbu zemřelého společně s jeho majetkem.<sup>71</sup> Poslední pasáž, která se zachovala ve třech rukopisech, je parafrází Jb 34,14 a výraz *bašar* v ní značí „vše živé“.<sup>72</sup>

Mimo vyjmenované úseky, v nichž si pojem *bašar* podržel svůj biblický význam, se v díle třikrát objevuje fráze *ruaḥ bašar* s jednoznačně negativním vyzněním, jež se vymyká biblickým kategoriím. Tato fráze je doložena kromě *Musar le-mevin* pouze v *Hodajot*, kde má rovněž negativní náplň.<sup>73</sup> V následujících podkapitolách se budeme postupně věnovat všem třem zachovaným výskytům fráze *ruaḥ bašar* v *Musar le-mevin* a pokusíme se na základě kontextu určit význam, konotace a funkci této fráze v rámci díla.

## 2.1 *Ruaḥ bašar* a schopnost poznání

První ze tří výskytů fráze *ruaḥ bašar* se dochoval v pasáži 4Q417 1 i 14–18. Tento text je součástí delšího celku, který nabádá posluchače, aby vytrvale studoval *raz nihje*. Jelikož se jedná o jediné místo v *Musar le-mevin*, kde se pojmy *bašar* a *ruaḥ* dostávají do vzájemné opozice, je právě tento text předmětem diskuze o možných zdrojích Pavlova konceptu ducha a těla. Zároveň se jedná o velmi obtížně interpretovatelnou

---

<sup>68</sup> Wolff, *Anthropology*, 26–31.

<sup>69</sup> Frey mezi výskyty bez kontextu počítá následující místa (celkem 6) 4Q417 1 ii 14; 4Q417 3 4; 4Q418 19 4; 4Q418 101 ii 5 (zde dva výskyty pojmu) a 4Q418 103 i 9. Z textu 4Q417 1 ii 14 je nicméně možné získat přínosné informace i přes jeho fragmentární povahu. Viz Benjamin Wold, “Flesh” and “Spirit” in Qumran Sapiential Literature as the Background to the Use in Pauline Epistles’, *ZNW* 106 (2015): 268–71. Pro podrobnější diskuzi viz podkapitolu 3.3.

<sup>70</sup> 4Q416 2 iii 21; 4Q416 2 iv 4.

<sup>71</sup> 4Q418 103 ii 9. Viz DJD 34, 329–34.

<sup>72</sup> 4Q416 2 ii 2; 4Q417 2 ii 4 a 4Q418 8 1. Frey, “The Notion of “Flesh””, 214–5.

<sup>73</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 299. Vztahu *Musar le-mevin* a *Hodajot* se podrobněji věnujeme v kapitole 5.

pasáž, v níž je předmětem sporu jednak její celkový smysl a jednak význam a náplň klíčových pojmů.

Vzhledem k tomu, že odlišné interpretace této obtížně vyložitelné pasáže vycházejí často z rozdílných překladů, pro porovnání uvádíme pět různých verzí překladu.<sup>74</sup>

4Q417 1 i 14–18

<sup>14</sup> מבין רוש פעלתכה בזכרון הש[לום כי] בא חרות חוקכה וחקוק כול הפקודה

<sup>15</sup> כי חרות מחוקק לאל על כול ע[ ] בני שאת<sup>75</sup> וספר זכרון כתוב לפניו

<sup>16</sup> לשמרי דברו והוא חזון ההגוי<sup>76</sup> לספר זכרון וינחילונו לאנוש עם עם רוח כ[י]א

<sup>17</sup> כתבנית קדושים יצרו ועוד לוא נתן הגוי לרוח בשר כי לא ידע בין

<sup>18</sup> [טו]ב לרע כמשפט [ר]וחו[ ] vac ואתה בן מבין הבט vac ברז נהיה ודע<sup>77</sup>

Harrington a Strugnell (1999)

<sup>14</sup> *O* understanding one, study (*inherit?*) thy reward. Rememberig *the re[quital, for] it* comes. Engraved is the/thy ordinance/destiny, And ordained is all the punishment.

<sup>15</sup> For engraved *is* that which is ordained by God *against* all the *in[quities of ]* the children of שות. And written in His presence is a book of memorial

<sup>16</sup> of those who keep His word. And that is the appearance/*vision of the meditation* on a book of memorial. And He/שות (?) *gave* it as an inheritance to *Man/Enosh Together* with a spiritual people, f[o]r

<sup>17</sup> according to the pattern of the Holy Ones *is his* (man's) fashioning. But no more has meditation been given to *a* (?) fleshly spirit, For it (sc. flesh) knew/knows not the difference between

<sup>18</sup> [ goo]d and evil according to the judgment of *its* [sp]irit.(...)<sup>78</sup>

Frey (1998)

Engraved is the ordinance, and ordained is all the punishment.

<sup>15</sup>For engraved is that which is ordained by God against all the iniquities of the children of Seth. And written in his presence is the book of memorial

---

<sup>74</sup> Těchto pět verzí jsme vybrali na základě následujícího kritéria. Kromě překladu Harringtona a Strugnella, jenž pochází z oficiální edice, jde o překlady autorů, kteří se zároveň zabývají otázkou antiteze těla a ducha v *Musar le-mevin*. Nejprve je uveden překlad Harringtona a Strugnella, další následují v chronologickém pořadí podle roku vydání. Pokud odlišnosti překladu vycházejí z odlišné rekonstrukce hebrejského textu, je to zmíněno v poznámkách pod čarou.

<sup>75</sup> Možno též číst jako שית. DJD 34, 151. Vzhledem k způsobu psaní není možné s jistotou rozlišit v rukopisu 4Q417 písmena *waw* a *jud*.

<sup>76</sup> Goff (*4QInstruction*, 138) a Rey (*Sagesse et eschatologie*, 279–280) rekonstruují text jako חזון ההגות.

<sup>77</sup> DJD 34, 151.

<sup>78</sup> Tamtéž, 155.

<sup>16</sup>of those who keep his word. And the vision of Hago is the book of memorial. And he gave it as an inheritance to Enosh (אנוש) together with the people of the spirit (עם רוח).

<sup>17</sup>For according to the pattern of the holy ones is his fashioning. But no more has meditation been given to the spirit of flesh (רוח בשר), for it knew not the difference between

<sup>18</sup>good and evil according to the judgment of its spirit (...)<sup>79</sup>

#### Tigchelaar (2009)

15 for engraved is that which is ordained by God against all the in[iquities of ] the sons of S(h)eth/perdition. A book of remembrance is written before him

16 of/for those who keep His word. And that is the vision of the meditation (and/of/on) a book of remembrance. And He bequeathed it to Enosh/Man/humanity together with a spiritual people, f[o]r

17 according to the pattern of the holy ones is his fashioning (or: did He fashion him/it) And moreover, meditation has not been given (or: not did He give) to a/the fleshly spirit for it does/did not distinguish between

18 [ go]od and evil according to the judgment of its [sp]irit.(...)<sup>80</sup>

#### Goff (2013)

15 because engraved is that which is ordained by God against all the in[iq]uit[ie]s of the sons of Sheth. And the book of remembrance is written before him

16 for the ones who keep his word—that is, the vision of meditation of the book of remembrance. He bequeathed it to Adam (אנוש) together with a spiritual people be[cau]se

17 according to the likeness of the holy ones he fashioned him. But no more did he give what is meditated upon to the fleshly spirit, for it did not distinguish between

18 [go]od and evil according to the judgment of its [sp]irit. *vacat* And you, understanding son, gaze *vacat* upon the mystery that is to be and know.<sup>81</sup>

#### Wold (2015)

15 for engraved is the decree by God, against all i[niquities of] the sons of perdition, and a book of memory is written before him,

---

<sup>79</sup> Frey, ‘The Notion of “Flesh”’, 217–218. Frey přejímá s drobnými úpravami překlad z Harrington, ‘Wisdom at Qumran’, in *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, eds. Eugene Ulrich, and James C. VanderKam (Notre Dame: University of Notre Dame, 1993), 53.

<sup>80</sup> Tigchelaar, ‘“Spiritual People”, “Fleshly Spirit” and “Vision of Meditation”’: Reflections on 4QInstructions and 1 Corinthians’, in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, ed. Florentino García Martínez (Leiden: Brill, 2009), 106. Nejedná se o vlastní Tigchelaarův překlad, ale o jeho shrnutí dosavadních překladů. Dále v článku Tigchelaar postupně vysvětluje, ke kterým z možností překladu se přiklání.

<sup>81</sup> Goff, *4QInstruction*, 139.



16 for those who keep His word, and this is a vision of *meditation*, as a book of memorial, and He made humanity, a people with a spirit, to inherit it (i.e. the vision?), for

17 according to the pattern of the holy ones is *humanity's* fashioning, and no longer is the *vision* given to a spirit of f[le]sh, because it *did not know* the difference between

18 [goo]d and evil, according to the judgment of his [sp]irit *vacat* and you, O son of an understanding one ...<sup>82</sup>

Vidíme, že překlady se rozcházejí zejména v následujících bodech. Za prvé, zda שית/שוח znamená vlastní jméno Šét, nebo zda nějak souvisí se jménem שח z Nu 24,17,<sup>83</sup> případně s hapax legomenem שחא z Pl 3,47, které se překládá jako „zkáza“.<sup>84</sup> Druhá, hojně diskutovaná otázka zní, zda שנוא označuje patriarchu Enoše, Adama, člověka nebo lidstvo. Další sporným bodem je totožnost vize, kterou שנוא obdržel. Zde se nejčastěji zmiňuje souvislost s knihou jménem *Sefer Hagu*, o níž se zmiňují různé kumránské texty.<sup>85</sup> Kamenem úrazu je také, zda číst עמ רוח עמ jako ‘am ‘im ruaḥ nebo ‘im ‘am ruaḥ. Spor panuje také o to, jak správně překládat spojení ועד לא, zda ve významu časovém, či stupňujícím.<sup>86</sup> Posledním sporným bodem je slovo יצרו, které může být chápáno jako sloveso (utvořil jej), nebo jako podstatné jméno (jeho ješer). Možnostem překladu slova ješer se budeme věnovat v podkapitole 3.2, nyní můžeme jen stručně zmínit, že pojem může být vykládán jako výtvar, sklon, uvažování či myšlenka.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 264–265.

<sup>83</sup> אָרְאָנוּ וְלֹא עָמָה אֲשׁוּרָנוּ וְלֹא קָרוּב דְרֵד כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל וּמַחֲל פְּאֵתַי מוֹאָב וְקִרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת: ČEP překládá jako „Vidím jej, ne však přítomného, hledím na něj, ne však zblízka. Vyjde hvězda z Jákoba, povstane žezlo z Izraele. Protkne spánky Moába, téměř všech Šétovců.“ Nu 24,17, ČEP. Pravděpodobně se jedná o jméno neznámého zajordánského kmene. Goff, *4QInstruction*, 157.

<sup>84</sup> DJD 34, 163; Goff, *4QInstruction*, 156–7.

<sup>85</sup> DJD 34, 166; Goff, *4QInstruction*, 161.

<sup>86</sup> Polemiku na toto téma shrnuje Matthew Goff, ‘Being Fleshly or Spiritual: Anthropological Reflection and Exegesis of Genesis 1–3 in 4QInstruction and First Corinthians’, in *Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood*, eds. C. K. Rothschild and T. W. Thompson (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 47, pozn. pod čarou.

<sup>87</sup> Menahem Kister, ‘Body and Purification from Evil: Prayer Formulas and Concepts in Second Temple Literature and Their Relationship to Later Rabbinic Literature’, *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 8–9 (2010): 253; Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 3. Z těch badatelů, kteří chápou יצרו jako podstatné jméno, jej většina překládá jako „způsob utvoření“ (fashioning). Viz DJD 34, 155; Frey, ‘The Notion of “Flesh”’, 217–8; Wold, “Flesh” and “Spirit”, 264–5. Cana Wermanová a Jörg Frey projevují ambivalentní přístup. Wermanová překládá výraz střídavě jako sloveso a podstatné jméno. Viz Cana

Podle Jörga Freye tato pasáž dokládá „kosmické pozadí dualismu“<sup>88</sup> v díle. Jeho výklad předpokládá aluzi na, jinde nedoložený, mýtus o pádu andělů v době synů Šétových. Pasáž má čtenářům vysvětlovat, proč právě jim byl dán přístup ke knize *Hagu*. Frey se domnívá, že zmiňovaná pamětní kniha je totožná s knihou *Hagu*; řádky 15, 16 a 17 tedy mluví o jedné a téže knize. Tato kniha obsahující Boží rády a informace o přicházejícím soudu nad syny Šétovými byla v době pádu andělů svěřena Enošovi a „duchovnímu lidu“, což je podle Freye označení pro anděly, kteří zůstali věrní Bohu. Enoš a bohabojní andělé stojí v přímé opozici vůči „tělesnému duchu“, což je podle Freye označení pro hříšné lidstvo. „Tělesnému duchu“ byl odepřen přístup ke knize nebeské moudrosti, protože nemůže rozlišovat mezi dobrem a zlem. Dualismus v díle tedy spočívá v rozdělení lidstva na dvě skupiny. Adresáti *Musar le-mevin* se mají považovat za duchovní potomky Enoše, od něhož zdědili přístup k oné nebeské knize, zbytek lidstva je Bohu nepřátelský „tělesný duch.“<sup>89</sup>

Eibert Tigchelaar se namísto na eschatologický kontext zaměřuje na *ruah* a *ruah bašar* jako na antropologické pojmy. Jeho interpretace čerpá z teze Johna Collinse, podle níž אנוש označuje Adama. Pro toto překvapivé tvrzení Collins předkládá doklad z *Řádu Jednoty*,<sup>90</sup> kde je tímto jménem jednoznačně míněn Adam. Diskutovanou pasáž poté chápe jako parafrázi a interpretaci biblického příběhu stvoření. Podle jeho názoru se v textu objevuje koncept dvojího stvoření, který je znám mimo jiné z díla Filóna z Alexandrie a také z 1Kor 15. Tato koncepce využívá dvou různých popisů stvoření Adama v Gn 1 a 2 a staví je proti sobě, jako kontrastní formy lidské existence nebo jako

---

Werman, 'What is the *Book of Hagu*?', in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of The Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20-22 May, 2001*, eds. Collins and Ruth Clements, STDJ 51 (Leiden: Brill, 2004), 137–8. Frey pracuje s překladem „způsob jeho stvoření“, avšak v jiném ze svých článků interpretuje pasáž tak, že se jedná o Enošův „sklon“ (inclination). Jörg Frey, 'Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition', 394.

<sup>88</sup> Frey, 'The Notion of "Flesh"', 217.

<sup>89</sup> Tamtéž, 218–219.

<sup>90</sup> והוא ברא אנוש לממשלת תבל. 1QS III 17–18. Citováno podle Collins, 'The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstructions and the Wisdom of Solomon,' in *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, JSJSup 100 (Leiden: Brill, 2003), 75.

dva druhy lidí. Podle Collinse vypráví *Musar le-mevin* o odlišném stvoření dvou skupin lidí, které jsou označeny jako *'am ruah* a *ruah bašar*.<sup>91</sup>

Tigchelaar přijímá Collinsovu tezi, že *Musar le-mevin* počítá s rozdělením lidstva na dvě skupiny lišící se již způsobem stvoření a tuto tezi napojuje na tezi Matthew Goffa o paralelách mezi typy lidí v *Musar le-mevin* a 1Kor 2–3, kde jsou lidé charakterizováni pomocí antropologických pojmů jako „tělesní“, „duševní“ a „duchovní“.<sup>92</sup> Tigchelaar se pokouší podobnou antropologickou klasifikaci najít i v *Musar le-mevin*. Východiskem jeho výkladu je fráze כמשפט רוחו, která se zdá naznačovat, že existuje více druhů duchů s různými schopnosti. Jednou z možností je, že se jedná o opozici lidského neboli tělesného ducha a ducha Božího, případně andělského.<sup>93</sup>

Tigchelaar se kloní spíše k verzi, že jde o různé typy lidských duchů. Podle něj se jedná o pokus rozlišit mezi různými složkami v rámci jedné lidské bytosti, podobně jako později Pavel a Filón rozlišovali mezi *psyché* a *pneuma*. Zvláštní slovní spojení *ruah bašar* by mohlo být parafrází *nefeš ħaja* z Gn 2,7,<sup>94</sup> a tedy odpovídat lidské duši neboli *psyché*. *Ruah* bez přívlastku je pak vlastní duch člověka, tedy koncept zhruba odpovídající řeckému *pneuma*.<sup>95</sup>

Namísto apokalyptického výjevu tedy podle Tigchelaara sledujeme diskuzi o schopnosti poznání a vhledu do nebeských tajemství. Pasáž je ve skutečnosti exegezí verše Mal 3,16<sup>96</sup> a odpovídá na otázku: „Co to znamená, že pamětní kniha byla napsána pro ty, kdo se drží jeho slova?“<sup>97</sup> Aneb: „Jak se mohou bohobojní dostat k oné knize, když se nachází v nebi?“ Odpovědí je, že jim byla dána schopnost nazírání či meditace – *ħazon*

<sup>91</sup> Collins, 'The Mysteries of God', 75–8.

<sup>92</sup> Matthew Goff, *The Wordly and Heavenly Wisdom of 4QInstructions*, STDJ 50 (Leiden: Brill, 2003), 123–6. Viz též Goff, 'Being Fleshly or Spiritual', 42–59.

<sup>93</sup> Tigchelaar, "Spiritual People", 110.

<sup>94</sup> Goff, *The Wordly and Heavenly Wisdom*, 98–9.

<sup>95</sup> Tigchelaar, "Spiritual People", 111. Autor zde neodkazuje na řecké pojmy *psyché* a *pneuma* v celé jejich šíři a komplexnosti, ale vychází z van Kootenovy interpretace těchto pojmů v díle Filóna z Alexandrie a apoštola Pavla. Viz G. H. van Kooten, 'The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus: The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body,' in *Philosophische Anthropologie in der Antike*, eds. C. Jedan and L. Jansen (Frankfurt: Ontos, 2010), 263–309.

<sup>96</sup> אָז נִדְבְּרוּ יְרָאֵי יְהוָה אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ וַיְקַשְׁבוּ יְהוָה וַיִּשְׁמָע וַיִּבְתָּב סֵפֶר זִכְרוֹן לְפָנָיו לְיְרָאֵי יְהוָה וּלְהַשְׁבִּי שְׁמוֹ: Tehdy ti, kteří se bojí Hospodina, o tom rozmlouvali; Hospodin to pozoroval a slyšel. A byla před ním sepsána pamětní kniha se jmény těch, kteří se bojí Hospodina a mají na mysli jeho jméno. (ČEP)

<sup>97</sup> Tigchelaar, "Spiritual People", 114.

*he-hagut* – pomocí níž mohou do knihy nahlédnout. Interpretace *hazon he-hagut* jako schopnosti, nikoli obsahu vidění vychází z originálního výkladu Cany Wermanové.<sup>98</sup> Tigchelaar dokonce vyjadřuje domněnku, zda se nejednalo ze strany autora *Musar le-mevin* o pokus vyjádřit ve svém jazyce koncept podobný řeckému *nús*.<sup>99</sup>

Pro slovo *אנוש* Tigchelaar považuje za možný výklad jak vlastní jméno Enoš, tak „Člověk“, tedy Adam, nebo přeneseně „lidstvo“. Rovněž pro nejasnou frázi *עם רוח* připouští více možností překladu. Buď je možné druhé *עם*, doplněné supralineárně jinou rukou, vypustit a číst jako „s duchem“, nebo jej ponechat a číst „s duchovním lidem.“<sup>100</sup>

Celkový význam záhadného verše tak může být dvojitý: buď vyjadřuje, že lidé dostali schopnost nazírání společně se svým duchem, tedy nikoliv s duší, nebo že tato schopnost byla darována Enošovi a duchovnímu lidu, tedy lidem, u nichž je určující složkou osobnosti duch, v protikladu k „tělesnému duchu,“ čili lidem, u nichž tuto určující roli plní duše.<sup>101</sup>

Tigchelaar se drží předpokladu, který vyslovili Collins<sup>102</sup> a Goff<sup>103</sup> že *Musar le-mevin* rozděluje lidstvo na dva typy, *‘am ruaḥ* a *ruaḥ bašar*. V otázce predestinace připouští jistou ambivalenci. Zároveň se zdá, že rozdílná antropologie pramení už ze způsobu stvoření, jak navrhuje Collins,<sup>104</sup> a zároveň, že osud člověka závisí i na jeho chování. Člověk může pochopit své místo v univerzálním plánu stvoření, pokud je poslušný Božímu slovu.<sup>105</sup>

Matthew Goff se snaží vycházet z textu samotného a méně včítat do textu jiné narativy. Přijímá Collinsův návrh, že *אנוש* odkazuje na Adama.<sup>106</sup> Překlad „synové Šétovi“ je podle něj možný, ale nepravděpodobný, vzhledem k tomu, že Šét je vykreslován ve známé soudobé literatuře jako veskrze kladná postava. Pravděpodobnější je souvislost s veršem

---

<sup>98</sup> Werman, “What is the *Book of Hagu?*”, 137–8.

<sup>99</sup> Tigchelaar, “Spiritual People”, 111.

<sup>100</sup> Tamtéž, 113.

<sup>101</sup> Tamtéž.

<sup>102</sup> Collins, ‘The Mysteries of God’, 175.

<sup>103</sup> Goff, *4QInstruction*, 164–8.

<sup>104</sup> Collins, ‘The Mysteries of God’, 175–6.

<sup>105</sup> Tigchelaar, “Spiritual People”, 116.

<sup>106</sup> Collins, ‘The Mysteries of God’, 175; Goff, *4QInstruction*, 163–4.

Nu 24,17, který byl citován i jinde v kumránské literatuře v kontextu soudu nad hříšníky. Goff navrhuje chápat výraz jako obecné označení pro bezbožné.<sup>107</sup>

Problematiku vztahu vize a pamětní knihy vykládá tak, že vyvoleným na zemi byla Bohem zjevena vize nebeské knihy. Smyslem přívlastku *he-hagut* je, že jde o vizi určenou ke kontemplaci. Na rozdíl od Tigchelaarovy interpretace zde podle Goffa není předávána žádná zvláštní rozumová či duchovní schopnost, ale zjevení. Toto zjevení je pravděpodobně možné ztotožnit s *raz nihje*, čemuž nasvědčuje jak širší kontext pasáže, tak použití slovesa *haga* pro rozjímání o tomto tajemství.<sup>108</sup>

Goff v souladu s Collinsovou tezí vykládá *‘am ruaḥ a ruaḥ bašar* jako dva různé typy lidstva nebo dva způsoby lidské existence. Duchovní lidé byli stvořeni v určitém ohledu podobni andělům. Schopnost poznání dobrého a zlého, kterou mají na rozdíl od „tělesného ducha,“ by neměla být chápána pouze v etickém smyslu, ale jako schopnost porozumění Božímu plánu prostupujícím celým stvořením. Společně s anděly zřejmě sdílejí i věčný život.<sup>109</sup>

Charakteristickými vlastnostmi „tělesného ducha“ jsou naopak smrtelnost, nemožnost přístupu k zjevení a odcizenost od duchovního světa. Řádek 17 naznačuje, že „tělesný duch“ kdysi měl přístup ke zjevení, ale v jistém okamžiku ho ztratil. Goff zde předpokládá aluzi na Adamův hřích a vyhnání z ráje.<sup>110</sup>

Benjamin Wold v článku z roku 2015 vyzval k přehodnocení deterministického a dualistického čtení *Musar le-mevin*. Podle jeho názoru byly dřívější interpretace textu poznamenány včítáním *Poučení ohledně dvou duchů* a jiných kumránských dualistických spisů.<sup>111</sup>

Stejně jako Goff i Wold jde ve stopách Collinse a nechte v textu spojitost s postavami Šéta a Enoše. Podle jeho názoru שית/שוט znamená „zkáza“ a אנוש „lidstvo“. Wold připouští, že druhé z obou čtení sice řeší jeden interpretační problém, ale vytváří další. Je logicky nemožné, aby vize meditace byla dána lidstvu jakožto celku a zároveň ještě

---

<sup>107</sup> Goff, *4QInstruction*, 158.

<sup>108</sup> 4Q417 1 i 6; Goff, *4QInstruction*, 160–162.

<sup>109</sup> Tamtéž, 164–8.

<sup>110</sup> Tamtéž.

<sup>111</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 262–5.

„duchovnímu lidu,“ jakožto jeho části. Wold proto v návaznosti na překlad Cany Wermanové navrhuje chápat עַם רִוַח עַם jako přístavek. Vize byla dána lidstvu, *čili*, lidu s duchem.<sup>112</sup>

Na rozdíl od všech dosavadních interpretací Woldův výklad předpokládá, že vize nebyla dána pouze části lidstva (duchovnímu lidu), ale všemu lidstvu. Až později tuto vizi někteří ztratili, což naznačují slova וְעוֹד לֹא נָתַן, „a již více nedal...“ Stejně tak i stvoření po vzoru andělů se vztahuje na všechny lidi, a ne pouze na vyvolenou skupinu.<sup>113</sup> Pod označením *ruaḥ bašar* se skrývají lidé, kteří se dostatečně nevěnovali hledání moudrosti, a vizi tak vlastní vinou ztratili.<sup>114</sup>

Přehled různých čtení ukazuje, že pasáž je opravdu velmi nejednoznačná a interpretace se značně rozcházejí. Pokusíme-li se vztáhnout tuto diskuzi k Freyově výchozí tezi, můžeme říci, že ne všechny rozdíly jsou pro její posouzení stejně relevantní. V otázce, zda *ruaḥ bašar* nese příznak síly vedoucí k hříchu, není například důležité, zda je pamětní kniha totožná s vizí či nikoli. U takto fragmentárního textu musíme počítat s určitou mírou nejistoty a nechat některé otázky nerozhodnuté.

Frey tuto pasáž prezentoval na podporu konkrétní části své teze, a to, že koncept těla v *Musar le-mevin* je formován na pozadí kosmicko-eschatologického a etického dualismu. Woldova námitka, že kosmicko-dualistické pozadí stojí hlavně na včítání jiných dualistických textů, se zdá být v tomto kontextu oprávněná. V pasáži samotné skutečně není explicitně nic o souboji dvou kosmických sil. Rozměr kosmického zápasu měl textu ve Freyově interpretaci dodat mýtus o padlých andělech, který do něj ovšem byl vnesen na základě postav Šéta a Enoše. Absence negativních tradic spojených se Šetem činí tuto interpretaci poněkud spekulativní. Pasáž samotná, zejména odkaz na stvoření a na poznání dobrého a zlého, stejně jako celkové zaměření *Musar le-mevin* na motivy stvoření a rajske zahrady, ukazují spíše na souvislost s Adamem.

Přestože Jörg Frey chápal עַם רִוַח עַם jako označení pro anděly, jeho čtení se neprosadilo. Podle J. S. Reye nemáme k dispozici žádný příklad z kumránské literatury, kde by se andělé nazývali *‘am*. I kdyby se však jednalo o jediný atypický výskyt tohoto

---

<sup>112</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 265–6.

<sup>113</sup> Tamtéž, 271.

<sup>114</sup> Tamtéž, 267.

pojmenování, bylo by obtížné vysvětlit, jak mohou být andělé (*'am ruah*) stvořeni na obraz andělů (*qedošim*).<sup>115</sup>

Navozený kontrast mezi dvěma skupinami lidí, z nichž jedna je charakterizována duchem a druhá tělem, otvírá prostor pro dualistické čtení vztahu těla a ducha. Paradoxně v této souvislosti není překážkou ani to, že nedokážeme rozhodnout, zda fráze znamená „s lidem ducha“ nebo „lidu s duchem.“ Pokud čteme text „s lidem ducha,“ jak navrhuje Goff, pak tento lid získal vizi, která je „tělesnému duchu“ zapovězena. Pokud čteme spolu s Woldem „lidu s duchem,“ pak právě duch musel být chápán jako nutná prerekvizita získání vize, jinak by jeho uvedení na tomto místě nedávalo smysl. I při tomto čtení zůstává v platnosti, že „duch těla“ nemá vizi, kterou „lid s duchem“ má.

V obou variantách z textu vyplývá, že podmínkou či důvodem získání vize je „duch“ bez přívlastku, a zároveň, že tělo je určující charakteristikou pro toho, kdo ji nezíská. Na této skutečnosti nic nemění ani otázka, zda charakteristiky „těla“ a „ducha“ vystihují předurčené nebo volně přístupné kategorie lidí.

Přestože je z tohoto hlediska skutečně možné do určité míry hovořit o antitezi těla a ducha, v debatě by nemělo zaniknout, že text ve skutečnosti mluví o rozdílu mezi dvěma druhy duchů.<sup>116</sup> Kumulace termínů pro duševní a poznávací schopnosti a činnosti (*ruah*, *ruho*, *jišro*(?), *jada'*, *hagut*), ukazuje, že skutečným těžištěm pasáže je možnost poznání. Proč si autor díla zvolil právě pojem *bašar* pro toho, jemuž je poznání odepřeno, mohou alespoň částečně naznačit další dva fragmenty, v nichž je možné rozkrýt další konotace dotyčného výrazu.

## 2.2 *Ruah bašar* a hřích

Druhým fragmentem, jímž se budeme zabývat, je 4Q416 1. Tento fragment je mezi ostatními výjimečný v tom, že je možné určit jeho pozici v rámci díla. S vysokou pravděpodobností byl úvodem k celému dílu, o čemž svědčí nezvykle široký nepopsaný pravý okraj pergamenu. První řádky, které zde nejsou citovány, vysvětlují, že celý kosmos je důmyslně uspořádán podle Božího plánu. V níže uvedené části je popsán nadcházející soud nad hříšníky. Na základě řádku 13 se můžeme domnívat, že se jedná

---

<sup>115</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 298.

<sup>116</sup> Goff, *4QInstruction*, 167.

o konečný eschatologický soud, při němž nejde jen o potrestání hříšníků, ale o definitivní odstranění samotného hříchu. Juxtapozice obou témat – uspořádanosti stvoření a přicházejícího soudu – představuje soud jako pevnou součást Božího plánu, který prostupuje celé stvoření napříč prostorem i časem.<sup>117</sup>

Z hlediska překladu se tato pasáž jeví jako podstatně méně problematická než předchozí úryvek. Z tohoto důvodu již postačí uvést pouze jeden překlad a věnovat se výhradně otázkám interpretace.

4Q416 1 10–17

[ מְשֻׁמִּים יִשְׁפּוּט עַל עֲבוֹדַת רָשָׁעָה וְכָל בְּנֵי אֲמִתּוֹ יִרְצֶֽוּ ]<sup>10</sup>  
 [ קִצָּה וַיִּפְחָדוּ וַיִּרְעוּ כָּל אֲשֶׁר הִתְגַּלְלוּ בָּהּ כִּי שָׁמִים יִרְאוּ ]<sup>11</sup>  
 [ יָמִים וְתֵהוּמוֹת פָּחָדוּ וַיִּתְעַרְעְרוּ כָּל רוּחַ בֶּשֶׂר וּבְנֵי הַשָּׁמַיִם ]<sup>12</sup>  
 [ הַשָּׁ ] פְּטָה וְכָל עוֹלָה תָּתֵם עוֹד אֶשְׁלֵם קִץ הָאֲמִתִּי לָם ◦ ◦ ◦<sup>13</sup>  
 [ לְ ] בְּכָל קִצֵּי עֵד כִּי אֵל אֲמִתָּהּ הוּא וּמִקְדָּם שְׁנֵי עוֹלָם<sup>14</sup>  
 [ א ] לְהַכּוֹן צְדָק בֵּין טוֹב לְרָע לְ [ רָ ] כָּל מִשְׁפָּט<sup>15</sup>  
 [ י ] צַר בֶּשֶׂר הַזֹּאֵה וּמִבִּינֵינָהּ ת<sup>16</sup>  
 [ 118 ] רֵאֵתֶיךָ כִּי הוּא ◦<sup>17</sup>

10 From Heaven He shall pronounce judgement upon the *work* of wickedness, But all His faithful children will be accepted with favour by [Him ]

11 *the end*, And they shall feel dread, And all who defiled themselves *in it* (sc. wickedness) shall cry out in distress. For the heavens *shall fear* [ ]

12 The [se]as and the depths fear. And every spirit of flesh *will be destroyed* (?). But the sons of Heave[n] *sh[all rejoice in the day]*

13 [when it (sc. wickedness) is ju]dged, And (when) all iniquity shall come to an end, *Until* the epoch of tru[th] will be perfected [foreverer, And *there will endure*

14 in all periods of eternity. For He is a God of fidelity. And from *of old*, (*from*) years of [eternity ]

15 So that *the righteous may distinguish* (?) between good and evil, *So that ... every judgem[ent the creator of]*

16 [the in]clination of flesh is He (?), And *from understand[ing]*

17 His *creatures*, for ...<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Goff, *4QInstruction*, 45–49.

<sup>118</sup> DJD 34, 81.

<sup>119</sup> DJD 34, 83.



Frey v této pasáži vidí kosmický a eschatologický dualismus, který přímo přirovnává k *Poučení ohledně dvou duchů*. Scéna soudu je vystavěna na antitetickém principu. Jsou zde dva tábory, jejichž osud je postaven do kontrastu. Jedni najdou u Boha zalíbení, zatímco druzí se budou bát a křičet. Ti první jsou charakterizováni pravdou, ti druzí svévolností a nespravedlností. Do první skupiny spadají podle Freye jak andělé, tak spravedliví lidé. Pojem *ruaḥ bašar* Frey chápe jako označení pro hříšné lidstvo. Podle Freyova názoru je zde jasně vyjádřeno spojení mezi tělem a hříchem.<sup>120</sup>

Matthew Goff nabízí v zásadě podobné čtení jako Frey, ale snaží se jemněji vymezit vztah mezi *ruaḥ bašar* a hříchem. Podle něj *ruaḥ bašar* neoznačuje jen hříšníky, ale všechny nevyvolené, tedy širší skupinu, jež zahrnuje jak vyložené hříšníky, tak ty, kteří nezískali zjevenou moudrost nutnou k dosažení posmrtného života. Zničení je třeba chápat jako smrt fyzického těla, po níž už pro *ruaḥ bašar* život nepokračuje.<sup>121</sup> Tvrzení, že *ruaḥ bašar* neoznačuje přímo hříšníky, dále osvětluje jiný Goffův článek z roku 2011. V něm Goff uvádí, že *ruaḥ bašar* nemůže být ztotožněn s hříšníky, protože není spojován s vyloženě negativními silami jako s temnotou nebo s Beliálem.<sup>122</sup>

Benjamin Wold interpretuje tuto pasáž v souladu se svou tezí, že *Musar le-mevin* nevychází z dualistického a deterministického světónázoru. Důvodem k odsouzení v diskutované pasáži není podle něj skutečnost, zda dotyčný je, či není *ruaḥ bašar* ve smyslu předurčeného statusu, nýbrž pouze skutky. Tento výklad Wold podkládá analogickou soudní scénou v části 4Q418 69 ii. Zde odsouzení nejsou popisováni jako „tělesní duchové“, ale jako „pošetilí v srdci,“ „synové nepravosti“ a „ti, co se drží zla“.<sup>123</sup>

Na rozdíl od kontroverzní pasáže 4Q417 i 14–18 se v tomto případě komentátoři shodují alespoň na hlavní dějové lince. Shoda panuje jak v tom, že pasáž pojednává o soudu nad hříšníky, který se odehraje na konci tohoto věku, tak v tom, že *ruaḥ bašar* se nachází mezi potrestanými.

Z hlediska zkoumané antiteze mezi duchem a tělem jsou pro nás relevantní zejména dvě sporná témata. Za prvé jde o otázku vztahu mezi *ruaḥ bašar* a hříchem, za druhé o otázku predestinace. Z důvodu přehlednosti diskuze prozatím odložíme téma

---

<sup>120</sup> Frey, 'The Notion of "Flesh"', 216-7.

<sup>121</sup> Goff, *4QInstruction*, 52.

<sup>122</sup> Goff, 'Being Fleshly or Spiritual', 45.

<sup>123</sup> Wold, "'Flesh' and 'Spirit'", 269.

predestinace a vrátíme se k němu v diskuzi o následující pasáži (4Q418 81 1-5), v níž se motiv vyvolení či předurčení vyskytuje o něco zřetelněji.

Jörg Frey si tento úsek vybral jako důkaz toho, že *ruaḥ bašar* je spojován s nepravostí a hříchem. Matthew Goff sice tuto souvislost zcela neodmítá, ale domnívá se, že hřích není určující charakteristikou *ruaḥ bašar*. Podle jeho názoru je třeba tento pojem chápat jako označení širší skupiny, kam spadají kromě hříšníků i všichni „nevyvolení.“<sup>124</sup>

Tato interpretace si zaslouží podrobnější rozbor. Tvrzení, že *ruaḥ bašar* není synonymní s hříšníky, neboť není spojován s temnotou a Beliálem, je těžko udržitelné vzhledem k tomu, že temnota a Beliál se v díle nevyskytují, a není tedy jasné, zda takové entity vůbec figurovaly v myšlenkovém světě autora a recipientů textu.<sup>125</sup>

V pozadí rozdílu mezi Freyovým a Goffovým čtením je otázka, zda jsou v pasáži odsuzovány různé skupiny, nebo jedna skupina označovaná střídavě různými názvy. Jinými slovy, zda se výrazy „ti, kteří se váleli [v nepravosti]“ a „každý tělesný duch“ vztahují na tutéž kategorii lidí. Tuto otázku může pomoci zodpovědět Rey, který podrobně rozebírá strukturu diskutované pasáže.

---

<sup>124</sup> Goff, *4QInstruction*, 52.

<sup>125</sup> DJD 34, 21–31. Viz též podkapitolu 1.2.

|                                  |                                                              |
|----------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| A – <i>Soud nad bezbožnými</i>   | Z nebe bude soudit dílo špatnosti                            |
| B – <i>Přijetí spravedlivých</i> | a všichni synové pravdy budou milostivě přijati<br>p[řed ním |
| C – <i>Konec nepravosti</i>      | A nepravost dojde] konce                                     |
| <i>Reakce bezbožných</i>         | A budou se třást a naříkat všichni, kdo se váleli v ní       |
| <i>Reakce nebes</i>              | neboť nebesa se budou bát                                    |
| <i>Reakce země</i>               | [země se otřese v základech]                                 |
| <i>Reakce propasti</i>           | [m]oře a propasti se zděsí                                   |
| A – <i>Zničení bezbožných</i>    | A zničen bude každý tělesný duch                             |
| B – <i>Radost spravedlivých</i>  | A synové nebes [se zaradí] v den] [so]jdu                    |
| C – <i>Konec nepravosti</i>      | A veškerá nepravost na příště skončí <sup>126</sup>          |

Výstavba pasáže tedy nasvědčuje spíše Freyovu než Goffovu vymezení kategorií. Text podle Reye vytváří kontrast mezi dvěma skupinami lidí a jejich osudy. „Dílo špatnosti“ a „tělesný duch“ si odpovídají stejně jako „synové pravdy“ a „synové nebes.“<sup>127</sup>

Pojetí lidstva v *Musar le-mevin* je tudíž binární, bez přechodových „šedých“ zón. Pestrá terminologie, jež je použita pro vykreslení obou protikladných skupin lidí, nám může pomoci pochopit, jaké místo, a tedy i význam, má v hodnocení lidských skupin výraz *ruah bašar*. Podle Reye dochází v této, stejně jako v dalších soudních scénách k mísení různých diskurzů pocházejících z Hebrejské Bible. V tomto případě je kontrast mezi oběma skupinami nejprve vyjádřen v etických pojmech a poté je zopakován za pomoci

<sup>126</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 235.

|                                     |                                                                                          |
|-------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| A – <i>Jugement des impies</i>      | Des Cieux il jugera (l')oeuvre d'iniquité                                                |
| B – <i>Accueil des justes</i>       | et tous ses fils véritables trouveront grâce de[ vant lui.                               |
| C – <i>Fin de l'iniquité</i>        | Et l'iniquité arrivera à] sa fin.                                                        |
| <i>Réaction des impies</i>          | Et ils trembleront et ils pousseront des cris,<br>tous ceux qui se sont vautrés en elle, |
| <i>Réaction des cieux</i>           | car les cieux craindront,                                                                |
| <i>Réaction de la terre</i>         | [(la) terre tremblera sur ses bases,]                                                    |
| <i>Réaction des abîmes</i>          | (les) [m]ers et (les) abîmes seront effrayés.                                            |
| A' – <i>Destruction des impies</i>  | Et ils seront détruits tous (les) esprits de chair                                       |
| B' – <i>Réjouissance des justes</i> | et les fils des cieux [se réjouiront au jour de] son [ju]gement.                         |
| C' – <i>Fin de l'iniquité</i>       | Et toute iniquité sera terminée désormais.                                               |

<sup>127</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 242.

metafyzické terminologie. Text nejdříve evokuje tradiční kontrast mezi hříšníky a spravedlivými a posléze kontrast mezi věčností nebes a pomíjivostí těla.<sup>128</sup>

Podobné průniky různých terminologických oblastí můžeme sledovat i v paralelní soudní scéně v 4Q418 69 ii, již do diskuze vnesl Wold.

4Q418 69 ii 8–11

ישמדו כול אוילי לב ובני עולה לוא ימצאו עוד] וכ[ול מחזיקי רשעה יבש]ו ואז 8

במשפטכם יריעו מוסדי {ה}רקיע וירעמו כול צ[ל] ל[ל] אהב[ ] 9

ואתם בחירי אמת ורודפי[ ] משח[רי בינה ו]שוקד[ים] vacat 10

על כול דעה איכה תאמרו יגענו בבינה ושקדנו לרדוף דעת [ ] בכול מ[ ] 11<sup>129</sup>

8. will all the foolish-minded be destroyed, And the children of iniquity shall not be found anymore, [And a]ll those who *hold fast* to wickedness shall *wither* [away. And then, ]

9. at the passing of judgement upon you, the foundation of firmament will cry out, And all the [ ] ... will *thunder forth* [ ... ] *love* [ ]

10. *vacat* But you who are truly chosen ones, Who pursue [*righteousness*, ]Who se[ek eagerly for understanding, And who] keep vigil

11. over all knowledge, How can you say, ‘We are tired of understanding, *and/though we have been vigilant in pursuing knowledge*? For [*the Understanding One tires not*] at all ti[mes]<sup>130</sup>

Podle Reye tato pasáž spojuje eschatologický a sapienciální diskurz. Ukázce předchází úsek (zde neuveden), v němž je opět vylíčena reakce jednotlivých částí kosmu – moře, podsvětí a nebes. Hříšníci jsou odsouzeni do *še'olu* a „věčné jámy“, ale „vyvolení pravdy“ zdědí věčný život. Ve výše uvedené části zaznívá zhodnocení soudu a ponaučení, které z něj vyplývá pro posluchače. Eschatologické poselství je podřízeno sapienciálnímu cíli – má povzbudit komunitu k vytrvalému hledání moudrosti. Vyvolení jsou popsáni v sapienciálních termínech, jejich poznávacím znamením je usilování o rozumnost, hledání moudrosti a vyhlížení poznání. V popisu hříšníků se ozývá etická terminologie,<sup>131</sup> opět integrovaná do sapienciálního diskurzu. Přestože spojení *'ewilej*

<sup>128</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 242.

<sup>129</sup> DJD 34, 281.

<sup>130</sup> Tamtéž, 283.

<sup>131</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 253–4.

*lev* se v Hebrejské Bibli nevyskytuje a řídké je i v kumránské literatuře, slovo *’ewil* je časté v knize Přísloví.<sup>132</sup>

Pisatel *Musar le-mevin* využíval k popisu hříšníků celou škálu výrazu s rozličnými konotacemi, které čerpal z různých terminologických oblastí Hebrejské Bible. V tomto ohledu je tedy správná Woldova námitka, že kontrast mezi spravedlivými a hříšníky nemusí být nutně vyjádřen pomocí antiteze duch-tělo, ale že ho autor může vyjádřit i jinak. Bylo by proto nesprávné považovat pojem *ruah bašar* nebo antitezi duch-tělo za jediné východisko autorova uvažování o hříchu a hříšnicích.

Na druhé straně ovšem kruhová kompozice 4Q416 1 10–13 ukazuje, že souvislost mezi hříchem a tělem, či přesněji „tělesným duchem“ je v textu vytvářena vědomě a záměrně. Jak uvádí Rey, ve výsledné syntéze etických, sapienciálních a metafyzických kategorií, jež se sbíhají v popisu odsouzených a ospravedlněných, vyjadřuje *bašar* lidskou pomíjivost kontrastující s věčností nebes.<sup>133</sup> Kontrast, jež vychází z Hebrejské Bible, získává nový význam. Zatímco původně vyjadřoval výraz *bašar* smrtelnost všeho lidstva, v *Musar le-mevin* konotuje zničení hříšníků při Posledním soudu.

Z kompozičního hlediska je důležité, že pasáž o soudu nad *ruah bašar* je umístěna na samém počátku díla. Čtenář se tedy hned v úvodu setkává s pojmem *ruah bašar* a jako první informaci se dozvídá, že pod tímto souslovím se skrývají hříšníci, kteří budou odsouzeni. Každý další výskyt výrazu bude tedy čist již s vědomím této skutečnosti.

### 2.3 *Ruah bašar* a vyvolení

Následující citát pochází z delší pasáže 4Q418 81, jejímž tématem je vztah k andělům. Podle tvrzení vyučujícího sdílí posluchač úděl (doslova „los“, *goral*) andělů, z čehož mimo jiné vyplývá, že má stejně jako oni věčný život. Účelem vyučování je vštípit posluchači toto vědomí tak, aby se odrazilo v praktických skutcích, konkrétně v projevech úcty k andělům a v oddělení se od špatnosti.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Goff, *4QInstruction*, 228.

<sup>133</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 242.

<sup>134</sup> Goff, *4QInstruction*, 243.

1 שפתיכה פתח מקור לברך קדושים ואתה כמקור עולם הלל ]א[ ׀ הבדילכה בכול<sup>135</sup>  
 2 רוח בשר ואתה הבדל מכול אשר שנא והנזר מכול תעבות נפֿשׁ ]כי[ אֵ הוא עשה כול  
 3 ויורישם איש נחלתו והוא חלקכה ונחלתכה בתוך בני אדם ]ובג[ הֵלתו המשילכֿ/מֵה ואתה  
 4 בזה כבדהו בהתקד שכה לו כאשר שמכה לקדוש קודשים ]לכול[ תֵבל ובכול ]א[ לֵ[ים]  
 5 הפיל גורלכה וכבודכה הרבה מואדה וישימכה לו בכור בֵ ]ל[ ]ל[<sup>136</sup>

1 [*for the utterance of*] thy lips *He has* opened up a spring. *So that* thou mayest bless the Holy One. And (*so that*) as (*with*) an everlasting fountain *thou* mayest praise *His n[ame]. The]n* has He separated thee

2 fleshly spirit, *So that thou mightest* be separated from every thing that He hates, *And (mightest)* hold thyself aloof from all that *His* soul abominates. [Fo]r He has made everyone,

3 And has made them to inherit each his own inheritance, *But* He is thy portion and thy inheritance among the children of *mankind*, [And over] his (Adam's?/God's?) [in]heritance has he set *them* in authority. But thou

4 by doing this honour Him, by consecrating thyself to Him, Just as He has appointed thee as a *Holy of Holies* [*over all the*] *earth*, And (just as) among all the[Go]dly [Ones]

5 has He cast thy lot, and has magnified thy glory greatly. He has appointed thee for Himself as a first-born among [ ] *sa[ying, 'I will bless thee']*<sup>137</sup>

Jedním ze tří styčných bodů mezi pojetím těla u apoštola Pavla a v *Musar le-mevin* je podle původní Freyovy teze „rámeček predestinačního myšlení.“<sup>138</sup> Svě tvrzení podepírá především touto pasáží. Podle něj zde *ruaḥ bašar* vystupuje jako „sféra nebo entita odporující Bohu a jeho vůli“. Za použití paralelismu je *ruaḥ bašar* ztotožněn s „tím co [Bůh] nenávidí“ a s „ohavností duše.“ Celou situaci Frey čte v deterministickém kontextu. Potřeba oddělení souvisí s údělem, který byl vyvolenému posluchači dán a který je neslučitelný s ohavnostmi, jichž se dopouští „tělesní duchové.“<sup>139</sup>

<sup>135</sup> Goff (*4QInstruction*, 239) a Tigchelaar (*To Increase Learning*, 94) čtou מכול. Rey (*Sagesse et eschatologie*, 308) cituje Émila Pueche [‘Les fragments eschatologiques de *4QInstruction* (4Q416 i et 4Q418 69 ii, 81–81a, 127’, *Revue de Qumrân* 22 (2005): 110] a přímo říká, že *bet* je „impossible“.

<sup>136</sup> DJD 34, 300.

<sup>137</sup> Tamtéž, 302

<sup>138</sup> Frey, “The Notion of “Flesh”, 225.

<sup>139</sup> Tamtéž, 216.

Předmětem diskuze se stala oprávněnost čtení výroku v deterministickém kontextu. Benjamin Wold zpochybnil jednak deterministickou interpretaci pasáže o *ruaḥ bašar* a jednak i samotnou přítomnost determinismu v díle a navrhl novou interpretaci celého textu, podle níž je osud člověka výsledkem jeho chování, nikoli předurčení.<sup>140</sup> Podle Wolda bylo celé lidstvo stvořeno jako „lid s duchem,“ což znamená, že schopnost hledat a nalézt moudrost nebyla nikomu upřena. Pouze ti, kteří vinou vlastní lenosti a nedbalosti ve svém úkolu selhali, se stali *ruaḥ bašar*.<sup>141</sup> Z opakovaných výzev k neúnavnému hledání moudrosti vyplývá, že i adresát díla může ztratit své výsadní postavení, pokud by se unavil a přestal usilovat o moudrost. Posлуhač se také musí mít na pozoru před *ješer raʿ*, což ukazuje, že není imunní vůči pokušení a může sejít ze správné cesty.<sup>142</sup>

Přestože jsou Woldovy námitky relevantní, při podrobnějším pohledu na biblické a intertestamentální texty různých žánrů se ukazuje, že Freyova a Woldova interpretace nemusí být v nesmiřitelném rozporu.<sup>143</sup> Níže uvedené příklady ukazují, že v intertestamentální literatuře může být vztah mezi svobodnou vůlí a předurčením mnohem komplikovanější. Jistá míra deterministického pohledu na svět nemusí nutně vylučovat možnost jednotlivce činit dobrá a špatná rozhodnutí.

*Musar le-mevin* obsahuje představy, které mohou být označeny za deterministické. Tajemství *raz nihje* zahrnuje kromě jiného i povědomí, že dějiny se odvíjejí podle předem připraveného plánu.<sup>144</sup> Opakované použití výrazu *qeš* (lhůta) rovněž předpokládá předem stanovenou periodizaci dějin.<sup>145</sup> Ve vztahu k lidským bytostem hrají důležitou roli pojmy *naḥala* (dědictví) a *goral* (los). Oba pojmy souvisí s biblickým příběhem dělení Země zaslíbené mezi dvanáct izraelských kmenů. Podíly země (*naḥala*) byly jednotlivým kmenům přiděleny na základě losu (*goral*). Slovo „dědictví“ tedy konotuje podíl nebo úděl, který je přidělen na základě Božího rozhodnutí. Podle *Musar*

---

<sup>140</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 277.

<sup>141</sup> Tamtéž, 264–7.

<sup>142</sup> Tamtéž, 276–7.

<sup>143</sup> Tuto možnost v nejnovější verzi své teze připouští i sám Wold. Viz Benjamin Wold, *4QInstruction: Divisions and Hierarchies* (Leiden: Brill, 2018), 96.

<sup>144</sup> Goff, *Wordly and Heavenly Wisdom*, 66–7. Viz 4Q417 1 i 10–11.

<sup>145</sup> Goff, *4QInstruction*, 50–4.

*le-mevin* Bůh rozdělil dědictví doslova všemu živému,<sup>146</sup> včetně andělů, jejichž podílem je věčný život.<sup>147</sup> Je vhodné podotknout, že myšlenka odlišných dědictví nemusí být v literatuře tohoto typu neslučitelná s možností svobodné vůle. Pro srovnání můžeme uvést Sírachovce, který na jedné straně uvádí, že „*Hospodin je [tj. lidi] rozdělil podle svého uvážení a určil jim odlišné cesty,*“<sup>148</sup> a na straně druhé výslovně učí, že člověk má možnost volby mezi dobrem a zlem.<sup>149</sup>

Otázkou tudíž je, jak koncept rozdílných dědictví správně pojmenovat. Výraz predestinace se nezdá být vhodný, neboť příliš předjímá některé mnohem pozdější křesťanské představy. Vhodnějším pojmem je determinismus, který ovšem příliš implikuje absenci svobodné vůle. Vzhledem k aluzím na biblické dělení země (pojmy *naḥala* a *goral*) a na kněžský úřad (*qodeš qodašim*) se zdá nejvhodnější pracovat s biblickým konceptem vyvolení.

Na rozdíl od pozdější křesťanské teologie, v Hebrejské Bibli nemá vyvolení souvislost s konečným osudem člověka ve smyslu spasení či ztracení.<sup>150</sup> Vyvolení je svrchovaným Božím rozhodnutím, jehož motivace může nebo nemusí být zdůvodněna, například Boží láskou nebo soucitem. Vyvolení zpravidla není cílem samo o sobě, ale plní určitý účel. Izrael je například vyvolen k tomu, aby byl „královstvím kněží a svatým národem.“<sup>151</sup> Spolu se zvláštním úkolem přináší vyvolení i zvláštní povinnosti. Izrael jako celek nemá napodobovat chování okolních národů, kněží jako vyvolení uprostřed vyvolených musí splňovat vyšší nároky na rituální čistotu a svatost než běžný Izraelita.<sup>152</sup>

Hebrejská Bible není jednoznačná v otázce, zda lze vyvolení zcela ztratit. Podle Ozeášova prorockého výroku v určitém období přestal Izrael být Božím lidem, *‘I řekl: „Pojmenuj ho Lóami (to je Nejste-lid-můj), neboť vy nejste můj lid a já nejsem váš*

---

<sup>146</sup> Goff, *Wordly and Heavenly Wisdom*, 67. Viz 4Q418 81 20; 4Q416 3 2; 4Q418 81 2–3; 4Q423 5 3.

<sup>147</sup> Goff, *Wordly and Heavenly Wisdom*, 68. Viz 4Q418 69 ii 12–13.

<sup>148</sup> Sír 33,11, ČEP.

<sup>149</sup> Sír 15,11–20. Viz Miryam T. Brand, *Evil within and without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 94–119.

<sup>150</sup> Kaminski, Joel, ‘Chosen’, in *The New Interpreter's Dictionary Of The Bible*, ed. Katharine Doob Sakenfeld, 5 vols. (Nashville: Abingdon, 2009), 1:594.

<sup>151</sup> Ex 19,6, B21.

<sup>152</sup> Kaminski, ‘Chosen’, *New Interpreter's Dictionary*, 1:596; Watson, Duane T., ‘Election’, in *The Anchor Bible Dictionary.*, ed. David Noel Freedman, 6 vols (New York: Doubleday, 1992), 2:438.



*Bůh*.<sup>153</sup> Podle Deuteronomia sice Izrael nepřestane být vyvoleným národem, ale v případě neposlušnosti ho čekají přísné tresty.<sup>154</sup> Hebrejská Bible tedy prezentuje vyvolení jako akt, který sice vychází od Boha, ale vyžaduje odpovídající reakci na lidské straně.<sup>155</sup>

Další podnět k přehodnocení kategorií determinismu a svobodné vůle přinesla Miryam T. Brandová ve své práci o odlišných pohledech na původ hříchu v intertestamentální literatuře. O tom, zda určitý text zobrazí člověka jako bezbranného v rukou nadpřirozených sil, nebo jako činícího svobodná rozhodnutí, podle ní mnohem více rozhoduje žánr díla a intence výpovědi než teologická východiska.<sup>156</sup> V rámci jednoho díla navíc mohou koexistovat oba pohledy.

Dobrým příkladem zmíněného je *Damašský spis*. Podle CD II 7 a 13 Bůh hříšníky „nevyvolil od počátku věku a dříve, než byli ustaveni, znal jejich činy“<sup>157</sup> a „ty, které nenávidí, zavedl do bloudění“<sup>158</sup> což implikuje předurčení. Následující verše však vybízejí posluchače, ať si vyberou (*b-ħ-r*) to, v čem má Hospodin zalíbení, a zavrhnou to, co nenávidí.<sup>159</sup> Následuje výčet hříšníků a spravedlivých opírající se o koncept svobody volby. Abrahám si vybral (*b-ħ-r*) Boží příkázání před svou vlastní vůlí,<sup>160</sup> zatímco hříšníci si vybrali následovat svou vůli a zatvrzelost svého srdce.<sup>161</sup>

Důraz na lidské nebo Boží rozhodnutí kolísá podle žánru a intence textu. První dvojice výroků se vymezuje proti těm, kdo zůstávají vně komunity a nerespektují její specifický

---

<sup>153</sup> Oz 1,9, ČEP.

<sup>154</sup> Kaminski, 'Chosen', *New Interpreter's Dictionary*, 1:596. Viz Dt 28–9.

<sup>155</sup> Kaminski, 'Chosen', *New Interpreter's Dictionary*, 1:596; Watson, 'Election', *Anchor Bible Dictionary*, 2:438–9; W. S. Reid, 'Election', in *The International Standard Bible Encyclopedia*. ed. Geoffrey W. Bromiley et al., 4 vols (J. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1982), 2:66–7.

<sup>156</sup> Miryam T. Brand, *Evil within and without*, 23–25.

<sup>157</sup> *Rukopisy od Mrtvého moře*, 327.

<sup>158</sup> Tamtéž, 329.

<sup>159</sup> CD II 14–6.

<sup>160</sup> CD III 2–3a.

<sup>161</sup> CD III 10b–12a. K této kombinaci různých náhledů na hřích patří ještě postava Beliála, který líčí pasti na Izrael (CD IV 12–19) a přímo ovládá ty, kdo „mluví úchyly“ (CD XII 2–3, překlad podle *Rukopisy od Mrtvého moře*, 352), pravděpodobně šířitele alternativních výkladů Tóry. Přenesení odpovědnosti na Beliála pomáhá komunitě pochopit, proč většina Izraele nenásleduje jejich výklad, nýbrž alternativní učení „falešných“ vůdců. Vysvětlení tudíž pomáhá čelit zdánlivému neúspěchu a posiluje kohezi skupiny. Viz Brand, *Evil within and without*, 220–38.

výklad příkázání. Výzva k vyvolení dobrého a zavržení zlého jednak navazuje na biblické vzory a jednak se obrací dovnitř komunity, která sama sebe považuje za příjemce zjevení o skrytých podrobnostech příkázání. Jelikož jim bylo dáno poznání, které bylo jiným upřeno, mají po příkladu Abraháma zapřít své vlastní špatné sklony a plnit příkázání. Intencí textu není filosofické tázání po svobodě vůle, nýbrž posílení vědomí společné identity, vytyčení hranic komunity a povzbuzení k horlivosti.<sup>162</sup>

Vrátíme-li se nyní k úvodnímu citátu z *Musar le-mevin*, můžeme ve světle uvedených příkladů z Hebrejské Bible a kumránské literatury lépe chápat jeho strukturu, účel a smysl. Jean-Sebastian Rey si povšiml, že celá pasáž 4Q418 81 1–12 se skládá z pěti stejně strukturovaných úseků, které nejprve uvádějí, co pro adresáta Bůh udělal, a poté vysvětlují, jak má na to adresát reagovat.<sup>163</sup> Lexikálně pasáž výrazně čerpá z kněžské a kultické terminologie, objevují se zde například výrazy *qodeš qodašim*, sloveso *n-z-r*, odpor k „ohavnostem“.<sup>164</sup> Řádek 3 je parafrází verše Nu 18,20:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֵאמֹר תִּנְחַל וְחָלַק לֹא־יְהִי־לָהֶם לְבִתּוֹכָם אֲנִי חֹלֵק וְגַחְלִתֶּם אֶת־הַבְּרִית בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל:

Hospodin řekl Áronovi: „V jejich zemi nebudeš mít mezi nimi dědictví ani podíl. Tvůj podíl i tvé dědictví uprostřed Izraelců jsem já.“ (ČEP)

Biblický text vysvětluje, proč kmen Lévi nedostane v Zemi izraelské žádný podíl (*naḥala*). *Musar le-mevin* syny Izraele nahrazuje syny Adama, čímž dává textu univerzální rozměr. Tak jako byl vyvolen Lévi z Izraele, je adresát vyvolen z lidstva.<sup>165</sup>

Rey považuje za paradoxní skutečnost, že Boží vyvolení má být provázeno lidskou aktivitou. Pokud již Bůh adresáta oddělil, jak se může dále oddělovat? Pokud byl učiněn „nejsvětější svatyní“, jak se může ještě posvěcovat? Podle Reye jde v díle o pokus sladit dvě různé teologie, partikularitu vyvolení s univerzalitou zla. *Musar le-mevin* podle něj učí, že zlo má dosah na každého člověka a samotné vyvolení neznamena imunitu vůči hříchu. Proto i vyvolený musí aktivně usilovat o neustálé posvěcování. Podle Reye text nezastává „ontologický dualismus,“ který by rozdělil lidstvo na vyvolené, oddělené od

<sup>162</sup> Brand, *Evil within and without*, 75–84. Podobnou kombinaci předurčení a lidské vůle vykazuje i *Řád Jednoty*, viz tamtéž, 84–92.

<sup>163</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 314.

<sup>164</sup> Tamtéž, 315. Též Goff, *4QInstruction*, 245–6.

<sup>165</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 317.

zla, a nevyvolené. Podle jeho výkladu se naopak každý, kdo dílo čte, může považovat za vyvoleného a má zodpovědnost rozhodovat se mezi dobrem a zlem.<sup>166</sup>

Uvedený koncept vyvolení se může jevit jako paradoxní pouze tehdy, srovnáváme-li ho s predestinací v křesťanském smyslu. Na biblické pojetí vyvolení naopak navazuje poměrně hladce, bez nutnosti hledat v něm paradox nebo splnutí odlišných teologií. *Musar le-mevin* pouze transponuje situaci kněžství na svou cílovou komunitu. Stejně jako synové Léviho je adresát povolán k zvláštnímu úkolu, má privilegované postavení, odlišný podíl a stejně jako oni má povinnost dostát přísným požadavkům svatosti.

Citované pasáže z *Damašského spisu* ilustrují, jak nejisté je vyvozovat z exhortativních pasáží teologické závěry. To samé, zdá se, platí pro *Musar le-mevin*. Text 4Q418 81 je zaměřený dovnitř komunity a jeho účelem je utvářet sebepojetí skupiny a vybízet jí ke správné zbožnosti.<sup>167</sup> Text nejeví zájem o *ruaḥ bašar* a nesnaží se ho oslovit. Jedinou nám srozumitelnou funkcí tohoto pojmu v textu je sloužit jako negativní vymezení hranic skupiny. Předtím, než text posluchačům objasní, kým jsou, nejprve vymezuje, kým nejsou a s čím nemají mít nic společného.

Na základě všech tří probíraných pasáží o *ruaḥ bašar* lze říci, že tato interpretace platí také pro dochovaný zbytek *Musar le-mevin*. Na žádném místě se dílo neobrací na *ruaḥ bašar* a nesnaží se ho přivést na správnou cestu. Ani v pasáži o soudu (4Q416 1 10–16) nenacházíme žádnou výstrahu hříšníkům, aby činili pokání a zachránili se před nadcházejícím hněvem. Rovněž v pasáži o vizi *Hagu* nacházíme pouze stručné vysvětlení, proč *ruaḥ bašar* nedostal knihu, ale už žádný náznak toho, že by ji ještě někdy mohl získat. Na základě výše řečeného sice nelze zcela vyloučit, že se *ruaḥ bašar* může změnit, je však oprávněné se domnívat, že tato otázka leží mimo zájem díla i jeho adresátů.

Woldův návrh, že odměna a trest v *Musar le-mevin* závisí pouze na lidském chování, nelze na dílo bez problémů vztáhnout. Text sice předpokládá, že člověk může změnit své chování k lepšímu nebo k horšímu, nicméně promlouvá již ke komunitě, která se má považovat za vyvolenou. Slovník pasáže o vizi *Hagu* rovněž odkazuje k vyvolení výrazem ויגדלונו (kořen *n-ḥ-l*), jež používá pro předání vize „duchovnímu lidu“. Vize je

---

<sup>166</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 319–21.

<sup>167</sup> Goff, *4QInstruction*, 245–6.

tedy součástí podílu, který obdržel „duchovní lid“, zatímco *ruaḥ bašar* nikoli. V díle sice do určité míry záleží na chování, ale důležitější roli zde hraje vyvolení.

#### 2.4 Závěr

Jak jsme viděli, zdrojem negativních konotací pojmu *ruaḥ bašar* v *Musar le-mevin* není kosmický souboj dobrých a zlých sil, nýbrž prostředí komunity, jež sama sebe považuje za vyvolenou a mající přístup k zjevené moudrosti. Termín *ruaḥ bašar* slouží jako souhrnný název pro všechny, již stojí vně skupiny a vůči nimž se text vymezuje. Jim byla odepřena vize, která je pro publikum textu klíčová. Zarámovat vztah mezi oběma skupinami teologicky zatíženým konceptem predestinace by však nebylo vhodné. Text si primárně neklade otázky po „ontologickém statutu“ vyvolených ani po důvodu jejich vyvolení, ale skutečnost vyvolení mu slouží především jako východisko, z něž jsou vyvozovány etické a rituální povinnosti. Vyvolení v *Musar le-mevin* proto nemusí zcela vylučovat svobodnou vůli, podobně jako i v jiných textech z téhož období.

Scény Posledního soudu dále dokládají jak ostře polarizovaný pohled na lidstvo, jehož osudem je buď věčná radost, nebo zničení, tak propojení etického a sapienciálního diskurzu v popisu obou skupin. Ti, kteří budou zničeni, jsou charakterizováni zároveň jako hříšníci, pošetilí a *ruaḥ bašar*. Asociace, jež doprovázely pojem *bašar* v Hebrejské Bibli, jako je pomíjitelnost a nemožnost obstát před Bohem, jsou vztaženy jen na hříšnou a nemoudrou polovinu lidstva, zatímco vyvolení si přivlastňují andělské charakteristiky. Tímto způsobem je tedy v díle spojen pojem *bašar* s hříchem.

Jak již bylo zmíněno výše, *Musar le-mevin* nepočítá s konfliktem dobrých a zlých andělů. Hřích, s nímž je spojováno tělo, je tudíž třeba chápat jako čistě lidské, nikoli démonické povahy. Je ovšem *bašar* pro autora tohoto textu výlučným zdrojem lidských špatných sklonů? Abychom mohli tuto otázku zodpovědět, v následující kapitole se zaměříme na pojem *ješer ra'*, který vystupuje jako původce zla v několika soudobých textech a jehož spojitost s démonologickým diskurzem je též předmětem diskuse.

### 3. POČÁTKY KONCEPTU JEŠER HA-RA' V OBDOBÍ DRUHÉHO CHRÁMU

Zatímco výraz *bašar* jako označení pro lidskou hříšnost v *Musar le-mevin* otevírá diskuzi o vývoji novozákonního dualismu těla a ducha, v zkoumaném textu se objevuje ještě další termín, jehož užití zase poukazuje na proces utváření konceptu zla v rabínském judaismu – *ješer (ha)-ra'*. Přestože tento výraz stojí poněkud stranou pozornosti těch studií, jež se zabývají případným vlivem sapienciální literatury na Pavlovo myšlení, při promýšlení vztahu těla a hříchu v *Musar le-mevin* bychom jej neměli opomíjet, a to zejména tam, kde se dostává do bezprostřední blízkosti pojmu *bašar*. Ještě než se však na tato místa podíváme podrobněji, zaměříme se nejprve na význam pojmu *ješer ra'* v širším korpusu kumránských textů a na různé teorie o jeho vývoji. Podobně jako u výrazu *bašar/sarx* se totiž jedná o značně teologicky zatížený pojem, který v různých textech a v různých obdobích nabýval odlišných významů, od zcela bezpříznakového pojmu po sofistikovaný teologický koncept. Nevědomé včítání pozdějšího významu do ranějších textů může u obojího vést ke zmatení pojmů a znepřehlednění diskuze. Vývoji konceptu *ješer (ha)-ra'* věnujeme více prostoru právě proto, abychom se při interpretaci jeho výskytů v *Musar le-mevin* vyhlí konotacím, které tento pojem nabyl až v mnohem pozdějších vývojových stadiích. V druhé části kapitoly se pak budeme věnovat již samotné souvislosti mezi *ješer (ha)-ra'* a *bašar* v textu a budeme se ptát, co jejich společné užití prozrazuje o antropologickém myšlení autorů díla.

Biblické slovo *ješer* může znamenat jak výtvar či výrobek, tak i úmysl, plán nebo sklon chápaný jakožto výtvar lidské mysli. V samotné Bibli slovo nemá žádné démonické konotace a nemusí být nutně negativní. V rabínském judaismu se objevuje *ješer ha-ra'* jako původce zla a pokušitel k hříchu, který sídlí v srdci člověka, přitom však není součástí jeho osobnosti. Rabínské pojetí není možné jednoduše odvodit z Hebrejské Bible, ani k němu nenacházíme přesnou paralelu v žádném z intertestamentálních textů.<sup>168</sup> Přesto jsou právě v literatuře z tohoto období, včetně *Musar le-mevin*, spatřovány počátky vývoje vedoucího až k vzniku rabínského konceptu zla.

Pro správné zhodnocení *Musar le-mevin* v kontextu vývoje konceptu *ješer ha-ra'* jsou důležité zejména závěry tří badatelů, věnujících se tématu hříchu a zla

---

<sup>168</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 1–3.

v intertestamentálním období: Ishaye Rosena-Zviho, Menahema Kistera a Miryam T. Brandové.

Ishay Rosen-Zvi ve své monografii *Demonic Desires* načrtl vývoj konceptu *ješer ha-ra* od Hebrejské Bible až po pozdní vrstvy Babylonského Talmudu. Podle autorovy hypotézy je koncept výsledkem tří procesů probíhajících v intertestamentální a později v rabínské literatuře: reifikace, démonizace a internalizace.<sup>169</sup>

Již v kumránské literatuře započal podle Rosena-Zviho proces reifikace *ješeru*, což znamená, že *ješer* přestává být produktem či vlastností lidské mysli a stává se od lidské osobnosti oddělenou entitou.<sup>170</sup> Souběžně s tím, stále ještě v Kumránu, začala démonizace *ješeru*, který jednak sám nabyl rysů démona sídlícího uvnitř člověka, jednak se dostal do blízkosti dalších démonických bytostí působících naopak zvenku, jako je Satan či Beliál. Oba tyto procesy se završily až v rabínské literatuře, a v Kumránu proto sledujeme jakési přechodné období, kdy *ješer* není ještě „plně reifikován,“ ale již působí v „démonickém sémantickém poli.“<sup>171</sup>

Rabínský judaismus nepřijal kosmický dualismus a odmítl přičíst zodpovědnost za lidskou hříšnost nadzemským silám zla, ovládajícím nebo svádějícím člověka zvnějšku. *Ješer ha-ra*, sídlící v lidském srdci, však v jeho systému zůstal a stal se jediným zdrojem hříchu, čímž se také významně posílila jeho role.<sup>172</sup> Tento proces proběhnuvší v rabínské literatuře označuje Rosen-Zvi jako „internalizaci démonů“. *Ješer ha-ra* v systému rabínského judaismu převzal roli kosmických démonických bytostí a získal některé jejich rysy.<sup>173</sup> Ještě později, podle Rosena-Zviho až v závěrečné fázi kompilace Babylonského Talmudu, získal *ješer ha-ra* sexuální povahu.<sup>174</sup> Tato informace je

---

<sup>169</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 11.

<sup>170</sup> Tamtéž, 44.

<sup>171</sup> Tamtéž, 49–51.

<sup>172</sup> Tamtéž, 52–53. V rabínské literatuře se na některých místech objevuje dualistický model dvou *ješerů*, dobrého a zlého. Podle Rosena-Zviho jde však o pozdější vývoj a v raných vrstvách jednoznačně převažuje model jediného, zlého *ješeru*. Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 61–63.

<sup>173</sup> Tamtéž, 53–61; 79–81. Rosen-Zvi ilustruje své tvrzení vícerymi příklady agadických pasáží, kde *ješer ha-ra* vede proti Izraeli válku kosmických rozměrů a ve vztahu k Bohu vystupuje jako téměř rovnocenný protivník. (B. Suk 50b–52a; B. Ber 61a, B. Eru 18a; Rt Raba 3:1; Gn Raba 89:1; B. BB 16a). Ztotožnění *ješer ha-ra* s jinými démonickými bytostmi stručně vystihuje následující konstatování z traktátu B. BB 16a: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. Citováno podle Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 79.

<sup>174</sup> Tomuto tématu věnuje Rosen-Zvi celou kapitolu. Viz *Demonic Desires*, 102–119.

důležitá zejména proto, že nám pomůže vyvarovat se omylu některých badatelů, kteří se mylně snažili tento pozdní rys projektovat do judaismu Druhého chrámu.<sup>175</sup>

Menahem Kister částečně souhlasí s navrženým procesem „internalizace démonů,“ ale na rozdíl od Rosena-Zviho posouvá jeho počátky hlouběji do období Druhého chrámu a odlišně popisuje i jeho dynamiku. Množství apotropaických modliteb dochovaných v Kumránu, ale i jinde, například v knize Jubilejí, dokumentuje rozšířenost a zakořeněnost představ o vlivu zlých sil na lidské chování. Vedle představy o démonickém původu hříchu existovalo souběžně i vědomí o lidské zodpovědnosti za vlastní rozhodnutí. Rozpor mezi těmito pohledy málokdy vede k polemice, spíše převládá tendence k jejich harmonizaci.<sup>176</sup>

Klíčem k pochopení vývoje konceptu *ješer ha-ra'* je podle Kistera modlitba obsažená v Sír 22,27–23,6. Sírachovec se na jednu stranu polemicky vymezuje proti praxi apotropaických modliteb<sup>177</sup> a zdůrazňuje, že odpovědnost za hřích padá na člověka, nikoli na démonické síly, na druhou stranu však používá obraty typické pro apotropaické modlitby v prosbě za ochranu před vlastními špatnými rozhodnutími.<sup>178</sup>

22,27. Τίς δώσει ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγίδα πανοὔργων,  
ἵνα μὴ πέσω ἀπ' αὐτῆς καὶ ἡ γλῶσσά μου ἀπολέσῃ με;

23,1. κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου, μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλή αὐτῶν, μὴ ἀφῆς  
με πεσεῖν ἐν αὐτοῖς.

2. τίς ἐπιστήσει ἐπὶ τοῦ διανοήματός μου μάστιγας καὶ ἐπὶ τῆς καρδίας μου παιδείαν  
σοφίας, ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασίν μου μὴ φείσωνται καὶ οὐ μὴ παρῆ τὰ ἁμαρτήματα  
αὐτῶν,

---

<sup>175</sup> Například: „The reference to an ‘evil inclination’ in 4Q417 (4QInstruction<sup>c</sup>) 1 ii 12 is given in the instruction [...], ‘Let not the thought of an evil inclination seduce you’. The context is too fragmentary to specify whether the ‘thought of an evil inclination’ is here of a general or a more specific (e.g. sexual) nature.“ Eibert Tigchelaar, ‘The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls, with a Re-edition of 4Q468i’, in *Empsychoi Logoi: Religious Innovation in Antiquity*, eds. Alberdina Houtman, Albert de Jong and Magda Misset-van de Weg (Leiden: Brill, 2008), 350.

<sup>176</sup> Kister, ‘Body and Purification from Evil’, 264–8. Jedním z harmonizujících pokusů je například názor, že démoni mohou ovládnout jen člověka, který se nejprve vědomě rozhodl hřešit. Viz Závět Ašerova 1,3–8; Závět Benjamínova 3,3; 6,1.

<sup>177</sup> Viz Sír 21,27. Ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν. Zlořečí-li svévolník satanovi, zlořečí sám sobě. (ČEP). Kister, ‘Body and Purification from Evil’, 266.

<sup>178</sup> Mezi tyto obraty patří např. „neponechávej mne jejich záměru“ (v. 2), „odvrať ode mě“ (v. 5), „nevydávej mě“ (v. 6). Viz Kister, ‘Body and Purification from Evil’, 265–6.

3. ὅπως μὴ πληθυνθῶσιν αἱ ἄγνοιαί μου καὶ αἱ ἁμαρτίαι μου πλεονάσωσιν καὶ πεσοῦμαι ἔναντι τῶν ὑπεναντίων καὶ ἐπιχαρεῖται μοι ὁ ἐχθρὸς μου;
4. κύριε πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου, μετεωρισμὸν ὀφθαλμῶν μὴ δῶς μοι
5. καὶ ἐπιθυμίαν ἀπόστροφον ἀπ' ἐμοῦ·
6. κοιλίας ὄρεξις καὶ συνουσιασμὸς μὴ καταλαβέτωσάν με, καὶ ψυχῆ ἀναιδεῖ μὴ παραδῶς με.

22,27. Kdo postaví stráž před má ústa a mé rty uzavře pečeti obezřetnosti, aby nepřivodily můj pád a můj jazyk aby mne nezahubil?

23,1. Hospodine, Otče a vládce mého života, neponechávej mne jejich záměru a nedopust', abych jejich přičiněním padl.

2. Kdo ovládne mou mysl kázní [dosl. bičí] a mé srdce moudrým káráním, aby nešetily má provinění a mé hříchy aby nezůstaly bez trestu?

3. Aby se má provinění nemnožila a mé hříchy nenarůstaly, abych nepadl před protivníky a aby se nade mnou neradoval můj nepřítel?

4. Hospodine, Otče a Bože mého života, nedovol, aby se mé oči dívaly pohrdavě,

5. a odvrát ode mne žádostivost.

6. Dychtění po ženě a po obcování s ní ať se mě nezmocní, nevydávej mě nestoudnému chtíči. (ČEP)

Podle Kistera tak dochází k zvláštní situaci, kdy Sírachovec přiznává, že zdroj hříchu se nachází pouze v jeho vlastním nitru, v jeho duševních pochodech, ale zároveň se proti nim vymezuje, jako vůči faktorům, proti nimž je nutná Boží ochrana.<sup>179</sup> Ačkoli není možné s jistotou tvrdit, že slovo *dianoéma* je překladem slova *ješer*, vzhledem k paralelismu se slovem *kardia* (srdce) je to vcelku pravděpodobné.<sup>180</sup>

Kister ve zmíněné modlitbě vidí nejbližší paralelu k rabínskému pojetí *ješeru* z celé intertestamentální literatury. Podobnost není závislá na nejistém výskytu slova *ješer* ve verši 23,2, ale na představě vnitřního zdroje hříchu, který je součástí lidské osobnosti a zároveň je od ní oddělen. V případě Sírachovce není jisté, zda zaujetí odstupu od vlastního myšlení, vnímání a chování je integrální součástí jeho antropologie, či jde pouze o důsledek přijetí formy apotropaických modliteb. V každém případě však vliv

<sup>179</sup> Kister, 'Body and Purification from Evil', 265.

<sup>180</sup> Tamtéž, 267. K synonymnímu používání výrazů *ješer* a *lev* viz podkapitulu 3.1.



apotropaických modliteb může pomoci vysvětlit, jak získal *ješer ha-ra*‘ démonické vlastnosti, přestože sám není démonem.<sup>181</sup>

Míryam T. Brandová ve shodě s Menahemem Kisterem udává, že vrozené sklony k hříchu, svobodné rozhodnutí a působení démonů se v jednotlivých textech intertestamentálního období často prolínají. Postoj, který texty zaujímají k lidské zodpovědnosti za hřích, se podle Brandové často liší v závislosti na jejich žánru. Smluvní a sapienciální texty typicky představují hřích jako důsledek lidského rozhodnutí, protože jejich intencí je vybídnout čtenáře, aby si vybral dobro a zavrhl zlo. Naopak modlitby zobrazují člověka jako bezmocného tváří v tvář své vlastní hříšnosti či démonickým silám a vyzdvihují důležitost Boží ochrany, o niž prosí.<sup>182</sup>

Žánrové hledisko může poskytnout další klíč k pochopení Sírachovcovy modlitby. Podle Brandové je možné se domnívat, že Sírachovec zaujímá pesimistický postoj k svému vlastnímu myšlení a prožívání a vyjadřuje vůči nim jakýsi odstup právě proto, že v souladu s pravidly žánru potřebuje dát najevo svou pokoru a závislost na Bohu.<sup>183</sup>

Dále je důležité, že modlitby, v níž se prosebník obrací k Bohu s žádostí o sílu konat dobro a odolat hříšným sklonům, nemají, s jedinou výjimkou, obdobu v nežidovských modlitbách starověkého Blízkého Východu ani Řecka. Jde tedy s velkou pravděpodobností o důsledek vnitřního vývoje v rámci judaismu. Souběžně s ním se odehrála i změna ve vnímání hříchu. Zejména v modlitbách se žádost za odpuštění spáchaných hříchů mění v prosbu od očistění od hříšnosti jako stavu.<sup>184</sup>

Hříšnost je v těchto modlitbách popisována pomocí různých metafor jako rostlina zapouštějící kořeny,<sup>185</sup> „zlá rána,<sup>186</sup> nebo „šilenství, slepota a zmatek“.<sup>187</sup> V některých textech je hříšnost svázána s konkrétními orgány a duševními procesy.<sup>188</sup> V sektářských

---

<sup>181</sup> Kister, ‘Body and Purification from Evil’, 265–7.

<sup>182</sup> Brand, *Evil within and without*, 72.

<sup>183</sup> Tamtéž, 117–8.

<sup>184</sup> Tamtéž, 56–7.

<sup>185</sup> 11QP<sup>s</sup>a XXIV 11–3 = Syrský Žalm 155; 4Ezd 3,20–22. viz Brand, *Evil within and without*, 38; 130.

<sup>186</sup> Tamtéž, viz Brand, *Evil within and without*, 38; 130.

<sup>187</sup> 4Q504 1 + 2 ii recto 14, viz Brand, *Evil within and without*, 50.

<sup>188</sup> Nejvýraznějším příkladem je text *Barchi nafši* (4Q434–8) probíraný níže (podkapitola 3.1). Viz Brand, *Evil within and without*, 42–8.

modlitbách je obzvláště silná vazba hříšnosti na fyzickou stránku člověka. Člověk jako bytost stvořená z hlíny je nejen křehký, ale i nečistý a hříšný, přičemž tyto vlastnosti mnohdy splývají.<sup>189</sup> Jelikož však texty stále vycházejí z biblického modelu člověka jako psychofyzické jednoty, propojení těla s hříchem nevychází z dualismu mezi hmotným a nehmotným, nýbrž znamená, že celá lidská bytost, tělo i duše zároveň, je hříšná.<sup>190</sup>

### 3.1 *Ješer a ješer ra'* v kumránských textech

V kumránském korpusu se slovo *ješer* objevuje celkem sedmdesátkrát, nepočítáme-li duplicitní výskyty.<sup>191</sup> Podobně jako v Hebrejské Bibli může i v Kumránu toto slovo označovat jak výtvar nebo stvoření, tak plán, myšlenku, sklon či náchylnost. V druhém z obou významů se někdy *ješer* používá zaměnitelně se slovem *lev* (srdce). Hlavním interpretačním problémem je tudíž rozhodnout, kdy a zda vůbec je třeba chápat *ješer* jako samostatnou, od člověka a jeho srdce oddělenou entitu.<sup>192</sup>

Menahem Kister se domnívá, že v kumránských textech se *ješer* ještě neobjevuje jako nezávislý činitel a má blíže ke svému biblickému významu. Pokud nejde o význam „stvoření“, pak je výraz v podstatě synonymem slova *lev* (srdce) a dá se vyložit jako „uvažování“ nebo „rozvažování.“ Důkazem je podle Kistera skutečnost, že kumránské texty používají výrazy *ješer*, *lev* i *ruaḥ* zaměnitelně.<sup>193</sup> Rosen-Zvi a Tigchelaar se naopak domnívají, že na některých místech kumránských textů se již objevuje *ješer* jako samostatná zlovolná entita, předznamenávající pozdější rabínský koncept.<sup>194</sup>

Tentýž metodologický problém se vztahuje i na výraz *ješer ra'*. Opět může být obtížné rozhodnout, kdy konkrétně je tímto výrazem míněna „zlá myšlenka“ či „náchylnost ke zlému“ a kdy se pod ním skrývá na lidské mysli a vůli nezávislý činitel. Většina míst,

---

<sup>189</sup> Viz např. 1QH<sup>a</sup> IX 21–23 nebo XII 29–30. Brand, *Evil within and without*, 71–3.

<sup>190</sup> Tamtéž, 63. Pro podrobnější rozbor sektářské antropologie viz Alexandria Frisch and Lawrence H. Schiffman, 'The Body in Qumran Literature: Flesh and Spirit, Purity and Impurity in the Dead Sea Scrolls', *Dead Sea Discoveries* 23 (2016): 155–182.

<sup>191</sup> Tigchelaar, 'The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls', 348.

<sup>192</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 45–49.

<sup>193</sup> Kister, 'Body and Purification from Evil', 253.

<sup>194</sup> Viz např. 1QH<sup>a</sup> XIII,6. Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 50; Tigchelaar, 'The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls', 352.

kde se v kumránských textech slova *ješer* a *ra*<sup>c</sup> vyskytují společně nebo blízko sebe, jsou různě volnými parafrázemi veršů Gn 6,5 a 8,21.<sup>195</sup>

6,5 וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל-יֵצֵר מַחְשְׁבַת לְבוֹ רַק רַע כָּל-הַיּוֹם :  
8,21 וַיֵּרַח יְהוָה אֶת-רִיחַ הַנִּיחָח וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לְבוֹ לֹא אֶסְף לְקַלֵּל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בְּעֵבּוֹר הָאָדָם כִּי יֵצֵר  
לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֻרָיו וְלֹא-אֶסְף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת-כָּל-חַי בְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי :

I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvor jeho myslí i srdce je v každé chvíli jen zlý. (Gn 6,3, ČEP)

I ucítil Hospodin libou vůni a řekl si v srdci: “Už nikdy nebudu zlořečit zemi kvůli člověku, přestože každý výtvor lidského srdce je od mládí zlý, už nikdy nezhubím všechno živé, jako jsem učinil. (Gn 8,21, ČEP)

V obou verších se *ješer* nenachází samostatně, ale v kombinaci se srdcem (*lev*) nebo myšlenkou (*maḥšava*), což jsou pojmy, jež se s tímto pojmem částečně významově překrývají. Závislost mnoha kumránských výskytů slova *ješer* na biblickém textu dokumentuje fakt, že v relevantních pasážích se obvykle vyskytují dva nebo i všechny tři ze jmenovaných výrazů v různých kombinacích.<sup>196</sup> Ti z badatelů, kteří se přesto domnívají, že je možné v kumránských textech pátrat po počátcích *ješeru* jakožto samostatné entity, se přidržují doporučení Eiberta Tigchelaara přihlížet pouze k textům, kde se fráze *ješer ra*<sup>c</sup> osamostatnila od biblického kontextu a je zcela zřejmé, že nejde o pouhou parafrázi Genese.<sup>197</sup>

Takové případy nalezneme v celém kumránském korpusu tři až čtyři, jeden výskyt je sporný.<sup>198</sup> První jistý výskyt se nachází v textu *Musar le-mevin* (4Q417 1 ii) a podrobněji o něm pojednáme níže. Zbývající dva texty – tzv. *Prosba o vysvobození* (*Plea for Deliverance*; 11QPs<sup>a</sup> Plea; 11Q5 XIX) a *Barchi nafši* (*Žehnej, duše má*; 4Q434–438) - obsahují pasáže, v nichž se dá uvažovat o démonické povaze *ješeru*.<sup>199</sup>

Prvním textem, kde můžeme nalézt *ješer ra*<sup>c</sup> jako samostatný pojem, nikoli jako biblickou parafrázi, je *Prosba o vysvobození*. Skladba se nachází v 11Q *Svitku žalmů*,

<sup>195</sup> Tigchelaar, ‘The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls’, 349; Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 46–47.

<sup>196</sup> Tigchelaar, ‘The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls’, 349. Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 45.

<sup>197</sup> Tigchelaar, ‘The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls’, 350.

<sup>198</sup> V textu 4Q422 se objevuje výraz יוצר רע, který T. Elgvin považuje za obdobu výrazu יצר רע. Tigchelaar se naopak domnívá, že jednodušším řešením je překládat pojem jako „osnovatel/tvůrce zla“. Tigchelaar, ‘The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls’, 349–50.

<sup>199</sup> Tigchelaar, ‘The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls’, 349.

který obsahuje kromě kanonických žalmů i další modlitby a hymny. V relevantní části modlitby prosí autor nejprve za odpuštění hříchů, za darování ducha věrnosti a moudrosti a poté za ochranu před zlými silami:<sup>200</sup>

11Q5 XIX 15–16

אל תשלט בי שטן<sup>15</sup>

ורוח טמאה

מכאוב ויצר רע<sup>15-16</sup>

אל ירשו בעצמי<sup>201</sup>

15. Let not Satan rule over me,

nor an unclean spirit;

16. Neither let pain nor the evil inclination

take possession of my bones.<sup>202</sup>

Zde se *ješer ra'* dostává nepochybně do spojení s démonickými silami, otázkou je, jak přesně vyložit jejich vztah. Jsou „bolest“ a *ješer ra'* samy démonickými bytostmi srovnatelnými se Satanem a „duchem nečistoty“ nebo pouhými důsledky působení těchto dvou zlých bytostí?<sup>203</sup>

Podle Tigchelaara je tuto otázku obtížné rozhodnout, nicméně lze s určitostí říci, že *ješer ra'* zde nemůže být chápán jako synonymum pro srdce, ale jako samostatná entita.<sup>204</sup> Podle Rosena-Zviho by měl být chápán spíše jako srovnatelný s bolestí než se Satanem a duchem nečistoty a nelze ještě hovořit o „reifikované bytosti“.<sup>205</sup> Miryam Brandová se domnívá, že modlitba hromadí všechny zlé faktory bez rozdílu, jak vnější, tak vnitřní.<sup>206</sup>

---

<sup>200</sup> Modlitba nepatří mezi sektářské texty a je silně inspirována Žalmem 51. Samotný citovaný verš 15. je variací na verš ze Ž 119,133ב כל־אֵון וְאֵל־תְּשֻׁלֵּט־בִּי כָּל־אֵון. Tento verš je s obměnami parafrázován i v dalších apotropaických modlitbách. Aramejská Léviho modlitba z Kumránu obsahuje: אל תשלט בי כל שטן (4Q213–214), zatímco Babylonský Talmud udává: אל ישלוט בי יצר רע (B. Ber 60b). Citováno z Flusser, 'Qumrân and Jewish "Apotropaic" Prayers', *Israel Exploration Journal* 16 (1966): 199.

<sup>201</sup> DJD 4, 77.

<sup>202</sup> DJD 4, 78.

<sup>203</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 47–8.

<sup>204</sup> Tigchelaar, 'The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls', 351.

<sup>205</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 48.

<sup>206</sup> Brand, *Evil within and without*, 208–10.

Text *Barchi nafši* (4Q434–438) je hymnickou skladbou, v níž mluvčí děkuje Bohu za různá dobrodiní, jichž se mu od něj dostalo. Většina chvályhodných Božích skutků se týká vnitřní proměny autora. Bůh mu odejmul zlé vlastnosti a nahradil je dobrými. V delší sekvenci odstraněných nectností se objevuje i *ješer ra*':

4Q436 i 10

[לב אבן ג] ערתה ממני ותשם לב טהור תחתיו יצר רע גער[תה מכליותי]<sup>207</sup> <sup>10</sup>

10. [The heart of stone] you have [dri]ven with rebukes far from me, and have set a pure heart in its place. The evil inclination [you] have driven with rebukes [from my inmost parts]<sup>208</sup>

V textu se dají najít indicie svědčící pro i proti identifikaci *ješeru* jako démonické bytosti. Proti takovému čtení svědčí podle Tigchelaara fakt, že *ješer ra*' se nachází v řadě špatných lidských vlastností, a nikoli po boku dalších démonů. Na démonickou povahu *ješeru* ukazuje naopak použité sloveso *ga'ar* (napomenout), které bylo užíváno ve vztahu k démonům a Satanovi. Skladba *Barchi nafši* navíc čerpá z 3. kapitoly Zachariáše, konkrétně z pasáže, kde Bůh okřikne Satana žalujícího na velekněze Jošuu a dá převléknout dotyčného velekněze ze špinavého roucha do nových šatů. Záměna špatných vlastností za dobré je stylizována jako převlečení oděvů a slovesa *sam*, *hilbiš*, *he'evir* a *hesir* použitá pro tuto výměnu jsou převzata ze Za 3. Sloveso *ga'ar*, použité v 4Q396 pro napomenutí *ješer ra*', je v Za 3 použité pro napomenutí Satana.<sup>209</sup> Na základě toho Tigchelaar interpretuje *ješer ra*' v tomto textu jako „něco člověku cizího, co může vstoupit do jeho těla, ale také může být pokáráno.“<sup>210</sup>

Brandová však poukazuje na to, že autor modlitby při práci s textem Zachariáše projevuje konzistentně tendenci nahrazování konkrétního abstraktním. Čisté šaty, jimiž Bůh oděl Zachariáše, jsou zastoupeny „duchem spásy“ a podobně. Podle Brandové tedy modlitba nečiní z *ješer ra*' (tj. ze zlého smýšlení) zlou sílu, ale naopak vytváří „abstrakci Satana“.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> DJD 29, 297.

<sup>208</sup> Tamtéž, 299.

<sup>209</sup> Tigchelaar, 'The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls', 351.

<sup>210</sup> „[S]omething extraneous to man, that can enter its body, but also can be rebuked.“ Tigchelaar, 'The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls', 352.

<sup>211</sup> Brand, *Evil within and without*, 47–8.

Analogicky s modlitbou ze Sír 22,27–23,6 je možné chvalozpěv *Barchi nafši* chápat jako aplikaci apotropaické terminologie na niternou lidskou hříšnost. Stejně jako Sírachovec, ani autor chvalozpěvu nepovažuje své údy a své duševní pochody za zlé síly, nýbrž zaujímá od nich odstup, aby v souladu s konvencemi modlitebního žánru vyjádřil svou pokoru a přisoudil veškerou zásluhu za vnitřní proměnu Bohu, nikoli vlastnímu úsilí.<sup>212</sup>

Vzhledem k tomu, že autor zaujímá stejný odstup jako od zlého *ješeru* také vůči svému srdci i očím, je otázkou, zda je v tomto textu skutečně opodstatněné řešit otázku „reifikace“ *ješer ra'* a zda nejde spíše o zpětnou projekci pozdějšího rabínského konceptu.

### 3.2 *Ješer v Musar le-mevin*

Slovo *ješer* se v textu vyskytuje až šestkrát, nepočítáme-li paralelní výskyty. Jeden výskyt zcela postrádá kontext (4Q418 217 1). Ve fragmentu 4Q416 1 (viz podkapitolu 2.2) se objevuje slovní spojení *יצר בשר*, ve fragmentu 4Q417 1 i se vyskytuje slovo *יצרה* (chápané většinou spíše jako sloveso se sufixem), spojení *יצר מבינתם* a dále, ve známé pasáži *Hagu*, zaznívá tvrzení *יצרו קדושים כתבנית* (viz podkapitolu 2.1). V témže fragmentu se v druhém, silně poškozeném sloupci, objevuje konečně i fráze *ješer ra'*.

V textu sloupce 4Q417 1 i se vyskytuje slovo *ješer* hned dvakrát a mimo to ještě jednou sloveso *jašar* (vytvořil) obsahující tentýž kořen. Je vhodné připomenout, že tento sloupec jednak obsahuje hojně diskutovanou pasáž *Hagu* a jednak přímo předchází sloupci 4Q417 1 ii, v němž se nachází výraz *ješer ra'*.

---

<sup>212</sup> Brand, *Evil within and without*, 47–8.

6 ימם ולילה הגה ברז נהיה {ו}דרוש תמיד ואז תדע אמת ועול חכמה ]  
 7 [ואול]ת ת[ ] [מְעֵשׂ]ה [בכול דרכיהם עם פקודתם לכול קצי עולם ופקודת  
 8 עד ואז תדע בין [טו]ב ל[רע כ]מְעֵשׂי[הם] כִּיא אל הדעות סוד אמת וברז נהיה  
 9 פֶּרֶשׂ אֶת אֵשֶׁה ומעשיה [לכל חכ]מה ולכל [ע]רמה יצרה וממשלת מעשיה  
 10 ל[כ]ו[ל] ל[מ]ה [א]ת [כ]ו[ל] ל[מ]ה [פ]רש ל[מ] [ב]ינתם לכול מ[עשי]ה להתהלך  
 11 ב[יצר] מבינתם<sup>213</sup> וִיפְרֵשׂ לְאֵם [ ] [ ] [ ] [ ] ריה ובכּוּשֶׁר מבינות נוד[עו] נס[תרי]  
 12 מחשבתו עם התהלכו [ת]מִים [כול מ]עשיו אלה שחר תמיד והתבונן [בכו]ל  
 13 תוצאותמה ואז תדע בכבוד [ע]ו[ז] ע[ם] רזי פלאו וגבורות מעשיו ואתה<sup>214</sup>

6. [And by day and by night meditate upon the mystery that is to] come, And study (*it*) continually. And the thou shalt know truth and iniquity, wisdom
7. [And foolish]ness *thou shalt* [*recognize*], *every ac[t ]* in all their ways, Together with *their* punishment(s) in all ages everlasting, And the punishment
8. of eternity. Then thou shalt discern between *the* [goo]d and [evil according to their] deeds. For the God of knowledge is the *foundation* of truth And *by/on* the mystery that is to come
9. He has *laid out* its (=truth's) foundation, *And its* deeds [He has *prepared with all wis]dom* And *with all [ c]unning has He fashioned it*, And the *domain* of its *deeds (creatures)*
10. *with a[ll] its secrets* [has He ... ] ... [ ] He [*ex]pounded* for their un[der]standing every *d[ee]d/cr[eatu]re* So that *man* could walk
11. in the [fashion (inclination)] of *their/his* understanding, And He will/did *expound* for *m[an ... ]* And in *abundance/property/purity* of understanding *were made kn[own the se]crets* of
12. his (?man's) plan, together with how he should walk[ p]erfec[t in all] his [ac]tions. These things Investigate/*seek early and* continually, And gain understanding [about a]ll
13. their *outcomes*. And then thou shalt know about the glory of [His] *m[ight]*, Toge]ther with His marvellous mysteries and the *mighty acts He has wrought*. But thou,<sup>215</sup>

<sup>213</sup> Slovo je možné číst jako מבינתם (jejich porozumění) nebo מבינתו (jeho porozumění). DJD 34, 153.

<sup>214</sup> DJD 34, 151.

<sup>215</sup> Tamtéž, 154–5.

V této pasáži nás zajímá především sousloví *ješer mevinatam* (způsob/sklon jejich porozumění), které není snadné vyložit. Kromě tohoto místa se fráze vyskytuje pouze v 4Q428 14 1 (4QH<sup>b</sup>).<sup>216</sup> Jörg Frey vyslovil domněnku, že by se mohlo jednat o kladný protějšek zlého *ješeru* a že by text snad mohl naznačovat rozdělení lidstva podle druhu *ješeru*.<sup>217</sup> Podle Wolda však pro tento výklad není dostatek důkazů. Především není kvůli poškození textu zřejmé, koho se tvrzení týká – zda celého lidstva nebo pouze posluchačů, neboť text přechází z druhé osoby singuláru do třetí osoby plurálu (či singuláru) a zpět, aniž by bylo jasné, ke komu se ona třetí osoba vztahuje.<sup>218</sup> Představovat si dva typy lidí determinované druhem svého *ješeru* je obtížné také proto, že před zlým *ješerem* je varován právě vyvolený posluchač. Kdybychom v textu chtěli hledat obdobu dvou rabínských *ješerů* – dobrého a zlého – soupeřících v srdci člověka, museli bychom se nejdříve vypořádat s argumenty Rosena-Zviho, jenž ukázal, že tento koncept se vyskytuje až v pozdějších vrstvách rabínské literatury.<sup>219</sup> Goff a Wold se shodují na tom, že zřejmě bude bezpečné chápat *ješer mevinatam* jako lidskou vlastnost, schopnost či sklon k porozumění či poznávání řádu světa.<sup>220</sup> Podle Menahema Kistera je smysluplnější překládat *ješer* jako myšlenku nebo uvažování než sklon.<sup>221</sup>

Jestliže zvážíme uvedené argumenty, nezdá se opodstatněné hledat v textu 1Q417 1 i souvislost s rabínským konceptem. Nejméně komplikovaným řešením je přiklonit se k návrhu Menahema Kistera a chápat *ješer* jako synonymum k srdci.

Další slovo odvozené od kořene *j-š-r* se nachází v oddíle pojednávajícím o vizi *Hagu*, který přímo navazuje na právě probranou pasáž. Pro přehlednost uvádíme řádky 14–18 znovu.

---

<sup>216</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 270.

<sup>217</sup> Frey, ‘Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition’, 394–5.

<sup>218</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 270–271.

<sup>219</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 61–3.

<sup>220</sup> Goff, *4QInstruction*, 152; Wold, “Flesh” and “Spirit”, 271. Jmenování badatelé se neshodují v tom, zda je tento sklon vlastní všem lidem, či pouze vyvoleným.

<sup>221</sup> Kister, ‘Body and Purification from Evil’, 252.



- 14 מבין רֹשׁ פעלתכה בזכרון הַשְּׁ[לום כי ]בא חֲרֹזֹת חֲחֻקְכָה וְחֻקֹּק כֹּל הַפְּקוּדָה  
 15 כי חרות מחוקק לאל על כול עֹ [ ] בני שֹׁת<sup>222</sup> וספר זכרון כתוב לפניו  
 16 לשמרי דברו והוא חזון ההגוֹי<sup>223</sup> לְסֵפֶר זְכוּרֹן וּיְנַחִילֵנוּ לְאִנּוּשׁ עִם עִם רוּחַ כֹּי[א]  
 17 כתבנית קדושים יצרו ועוד הוא נתן הגוֹי לרוח בשר כי לא ידע בין  
 18 [טו]ב לרע כמשפט [ר]וח[ ] [ ] ואתה בן מבין הבט vac ברז נהיה ודע<sup>224</sup>

V této druhé části narazíme v 17. řádku na slovo יצרו, které figuruje jako součást argumentu vysvětlujícího, proč někomu byla dána vize, a jinému (tj. *ruah bašar*) byla odepřena. Jak zmiňujeme v podkapitole 2.1, interpretace výrazu je problematická. Někteří badatelé slovo vokalizují jako *jīšro* (jeho utvoření),<sup>225</sup> zatímco jiní jako *j̄šaro* (utvořil jej).<sup>226</sup> Pouze Jörg Frey v jednom ze svých článků zběžně zmiňuje možnost interpretovat *jīšro* jako „jeho sklon.“ Tuto možnost uvádí v souvislosti s výše diskutovanou dualitou protikladných sklonů,<sup>227</sup> již ovšem nepovažujeme za pravděpodobnou.

Pokud by se výraz chápal v psychologickém, nikoli ve fyzickém smyslu, vytvářely by částečně synonymní výrazy *jīšro* a *ruho* symetrické a elegantní vysvětlení, proč je jedněm vize dána, a druhým ne – v obojím případě je důvodem jejich uvažování či smýšlení. Problém ovšem nastává s tvrzením, že jeho *ješer* čili smýšlení je podle vzoru svatých, neboť vzor asociuje spíše stvoření než smýšlení. Je nicméně možné se domnívat, že autor textu úmyslně pracoval s dvojnácností pojmu jako prostředkem výstavby textu. Tím, že autor používá jednou slovo *ješer* ve významu lidské schopnosti a jednou ve významu stvoření, obohacuje význam jednoho o konotace druhého a naznačuje, že stvoření a poznávací schopnosti spolu souvisí. Matthew Goff si povšiml téhož postupu u jiného slova v tomto oddílu. Na řádcích 9–11 se třikrát opakuje sloveso פִּרַשׁ, přičemž není jasné, zda se jedná o kořen p-r-š (vyložit) nebo p-r-š (rozprostřít). V 9. řádku se zdá do kontextu lépe zapadat kořen p-r-š (roztáhl základy pravdy), zatímco

<sup>222</sup> Možno též číst jako פִּרַשׁ. Vzhledem k způsobu psaní není možné s jistotou rozlišit v rukopisu 4Q417 písmena *waw* a *jud*. DJD 34, 151.

<sup>223</sup> Goff (*4QInstruction*, 138) a Rey (*Sagesse et eschatologie*, 279–280) rekonstruují text jako חזון ההגות.

<sup>224</sup> DJD 34, 151.

<sup>225</sup> DJD 34, 155; Frey, ‘The Notion of “Flesh”’, 217–8; Wold, ‘“Flesh” and “Spirit”’, 264–5.

<sup>226</sup> Goff, *4QInstruction*, 139. Tigchelaar (‘“Spiritual People”’, 106) ponechává otevřené obě možnosti.

<sup>227</sup> Frey, ‘Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition’, 394–5.

v 10. řádku zase kořen p-r-š (vyložil pro jejich porozumění). Goff se domnívá, že zde autor propojuje významy obou kořenů. Pravda je jednak rozprostřena, což evokuje jazyk stvoření, a jednak vyložena rozumějícímu.<sup>228</sup> Autor neusiluje o terminologickou přesnost, naopak je to právě mnohoznačnost výrazů, která dodává textu dynamiku.<sup>229</sup>

### 3.3 Povaha *ješer ra'* v *Musar le-mevin*

Zatímco srovnání *ješer mevinatam* s rabínským *ješer ha-šov* se nezdá být opodstatněné, v případě fráze *ješer ra'* a její funkce v textu si podobnost s rabínským konceptem zasluhuje podrobnější diskusi.

Výraz se objevuje ve sloupci textu 4Q417 1 ii, přímo následujícím po 4Q417 1 i, jemuž byla věnována předchozí podkapitola. Vzhledem k tomu, že z tohoto sloupce se dochovaly jen první poloviny všech řádků, je těžké určit přesně kontext varování před *ješer ra'*. S jistotou můžeme říci jen to, že pasáž obsahovala výzvu ke studiu *raz nihje*, hymnickou oslavu Boha a varování posluchače před sejítím z cesty hledání moudrosti.<sup>230</sup>

4Q417 1 ii 12–15

|      |                                                                     |
|------|---------------------------------------------------------------------|
| [    | אל תפתכה מחשבת יצר רע] <sup>12</sup>                                |
| [    | לֹא־תִדְרֹשׁ אֶל תַּפְתְּכָה מִן־מֶֿ] <sup>13</sup>                 |
| [    | בְּלֹא צִוְיָהּ נְבוֹנוֹת בֶּשֶׂר אֶל תִּשְׁגַּבְנָה] <sup>14</sup> |
| 231[ | ] אל תאמר [ ] תחשוב <sup>15</sup>                                   |

12. Let not the thought of an evil *inclination* mislead thee[ ]

13. thou shalt *faithfully* seek. Let not the th[ought of an evil *inclination*] mislead thee

14. without <*His appointing*> the understandings of the flesh. Let not there *lead* th[ee] *astr[ay]*

15. thou shalt reckon [ ]. Do not say [ ] <sup>232</sup>

<sup>228</sup> Goff, *4QInstruction*, 151.

<sup>229</sup> V podkapitole 2.1 jsme poukázali na to, že ačkoli všichni citovaní badatelé překládají *jyšro* jako „jeho utvoření“ nebo „utvořil ho“, někteří poté s pojmem nakládají, jako by znamenal „jeho sklon“. Ve světle výše uvedeného v tomto počínání nemusíme vidět projev nekonzistence ze strany dotyčných badatelů, ale spíše odraz povahy samotného textu, kde se ve slově *ješer* setkávají významy „stvoření“ i „sklonu“, které se nedají vyčerpat jednou možností anglického překladu.

<sup>230</sup> Goff, *4QInstruction*, 174.

<sup>231</sup> DJD 34, 169.

<sup>232</sup> DJD 34, 170.

Pasáž vzbuzuje tytéž otázky jako ostatní výše citované kumránské texty. Do jaké míry je pojem *ješer ra'* závislý na verších z Genese? Jedná se o člověku vlastní sklon, myšlenku, součást jeho osobnosti, nebo o cizí entitu? Podle Rosena-Zviho ukazuje sousloví מַחֲשַׁבַּת יָצַר na závislost na biblickém textu, nicméně je zde patrný také významový posun. Aktivní sloveso ukazuje na oddělení *ješeru* od osobnosti adresáta. *Ješer* v textu nefunguje jako pouhé synonymum pro srdce. V Bibli srdce může být svedeno, zde *ješer* sám svádí.<sup>233</sup>

Podnět k diskuzi o eventuální reifikaci *ješeru* zavdává zejména použité sloveso. V celém textu *Musar le-mevin* se kořen *p-t-h* ve kmeni pi'el objevuje pouze zde, v 4Q418 221 2 se jednou vyskytuje sloveso od téhož kořene ve kmeni qal ve významu „být prostý.“ V celém kumránském korpusu se dotyčné sloveso v pi'elu nachází pouze dvakrát. V 11Q*Chrámovém svitku*<sup>a</sup> (11Q19 LXVI 8) popisuje situaci, kdy muž svede pannu.<sup>234</sup> V 4Q*Nástrahách prostopášné ženy* (4Q184 17) popisuje, jak se nestoudná žena snaží svést zbožného muže.<sup>235</sup> Na obou místech tedy sloveso znamená aktivní, záměrnou činnost.<sup>236</sup> Ohledně textu 4Q*Nástrahy prostopášné ženy* vyslovil Joseph Baumgarten hypotézu, že dotyčná svůdkyně je ve skutečnosti démonka.<sup>237</sup> Pokud je tato interpretace správná, podporovala by identifikaci *ješer ra'* v *Musar le-mevin* jako svébytné bytosti, snad s démonickými rysy.<sup>238</sup>

Matthew Goff nabízí biblické příklady použití kořene *p-t-h* v pi'elu, které mohly být inspirací pro autora *Musar le-mevin*. V 1Kr 22,19–22 je od Hospodina poslán duch, aby se stal lživým duchem v ústech falešných proroků a zlákal krále Achaba k účasti v bitvě, v níž nalezne svou smrt. Toto místo je zajímavé tím, že spojuje diskutované sloveso

---

<sup>233</sup> Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 46–48.

<sup>234</sup> Jedná se o právní text, o parafrázi přikázání z Ex 22,15–16 a Dt 22,28–29. Benjamin Wold, 'Demonizing Sin?: The Evil Inclination in 4QInstruction', in *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity*, eds. Chris Keith and Loren T. Stuckenbruck (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 40.

<sup>235</sup> Wold, 'Demonizing Sin?', 40.

<sup>236</sup> Wold, 'Demonizing Sin?', 40; "Flesh" and "Spirit", 274–5.

<sup>237</sup> Joseph M. Baumgarten, 'On the Nature of the Seductress in 4Q184', *Revue de Qumrân* 15 (1991–1992): 133–43, citováno podle Wold, 'Demonizing Sin?', 41.

<sup>238</sup> Wold, 'Demonizing Sin?', 41.

s aktivitou „zrádného ducha“.<sup>239</sup> Vzhledem k sapienciálnímu zaměření *Musar le-mevin* je však podle Goffa pravděpodobnější inspirace veršem Př 1,10, „*Můj synu, kdyby tě lákali hříšníci, nepřivoluj!*“ (ČEP). Ohledně povahy samotného *ješer ra'* v tomto díle zastává Goff názor, že nemáme dostatek důkazů, abychom mohli rozhodnout, zda má být chápán jako inherentní součást lidské bytosti, či jako entita přicházející zvnějšku.<sup>240</sup>

Po zvážení všech argumentů se tedy dostáváme do obdobné situace jako v případě textů *Barchi nafši* a *Prosby o vysvobození*. Na jedné straně je patrné, že došlo k posunu oproti biblickému významu a roli pojmu. Nejde zde o konstatování všeobecné lidské zkaženosti, ale o varování před něčím, co adresáta určitým způsobem ohrožuje a před čím se musí mít na pozoru. Na druhé straně, povaha a stav textu brání přesné definici onoho činitele. Stejně jako v případě obou předchozích textů je *ješer ra'* doprovázen výrazy, které ho umísťují do „démonického sémantického pole,“ zároveň se nedá dokázat, že sám *ješer ra'* zde figuruje jako démonická bytost. Benjamin Wold upozorňuje, že vhodnější než označovat *ješer ra'* v *Musar le-mevin* jako „démonický“ by bylo charakterizovat ho jako „aktivní zlo,“ neboť v díle se jinak nevyskytují žádné náznaky o působení démonů.<sup>241</sup>

Na tomto místě je vhodné zvážit, zda kromě hledání projevů demonizace či reifikace není možné přistoupit k celé problematice ještě jiným způsobem. Je nesporné, že oproti Hebrejské Bibli se změnila role srdce/*ješeru* z pasivního na aktivní činitel. Otázkou je, zda za tímto posunem hledat jen změnu *ješeru* v nezávislou entitu, nebo také změnu celkového pohledu na člověka. Jak již bylo zmíněno v úvodu kapitoly, podle Brandové se v textech z období Druhého chrámu, zejména v modlitbách, objevuje pesimistický pohled na člověka, podle něhož je hříšnost součástí lidské přirozenosti a který akcentuje lidskou bezbrannost a závislost na Boží pomoci v boji s touto zakořeněnou vlastností.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Ale Míkajáš pokračoval: „Tak tedy slyš slovo Hospodinovo. Viděl jsem Hospodina, sedícího na trůně. Všechen nebeský zástup stál před ním zprava i zleva. Hospodin řekl: ‚Kdo zláká Achaba, aby vytáhl a padl u Rámotu v Gileádu?‘ Ten říkal to a druhý ono. Tu vystoupil jakýsi duch, postavil se před Hospodinem a řekl: ‚Já ho zlákám.‘ Hospodin mu pravil: ‚Čím?‘ On odvětil: ‚Vyjdu a stanu se zrádným duchem v ústech všech jeho proroků.‘ Hospodin řekl: ‚Ty ho zlákáš, ty to dokážeš. Jdi a učiň to!‘ 1Kr 22,19–22, ČEP.

<sup>240</sup> Goff, *4QInstruction*, 180–1.

<sup>241</sup> Wold, ‚Demonizing Sin?‘, 47.

<sup>242</sup> Brand, *Evil within and without*, 56–7.

V *Musar le-mevin* je pesimistická antropologie evidentní v případě *ruaḥ bašar*, tedy nevyvolené části lidstva, jež je považována za hříšnou, odsouzeníhodnou a neschopnou poznání. Ve vztahu k vyvolenému posluchači se nezdá být pesimistické hodnocení lidské existence přítomné, ovšem důvodem může být právě skutečnost vyvolení, oddělení od *ruaḥ bašar* a připojení do „losu svatých,“ tj. andělů.<sup>243</sup>

Přestože se posluchač nepočítá mezi *ruaḥ bašar*, není imunní vůči určitému vlivu, který se nazývá *nevonut bašar*.<sup>244</sup> Opět jde o těžko vyložitelný výraz v poškozeném textu – řádkem 15 v podstatě končí srozumitelný text, níže se zachovalo jen několik čitelných slov. Porozumění textu navíc komplikuje jinou rukou doplněné slovo צוה.<sup>245</sup> V návaznosti na předchozí řádky je zřejmé, že *nevonut bašar* představuje způsob myšlení, který může svést posluchače ze správné cesty. Doplněním slova צוה chtěl „korektor“ textu pravděpodobně vyjádřit, že takové myšlení nevychází z Božího příkazu.<sup>246</sup>

Varování před *nevonut bašar* se objevuje souběžně s varováním před *ješer raʿ*, je tedy vhodné zaměřit se na vztah mezi oběma výrazy a snažit se je posoudit společně. Nejdříve je však potřebné vzít do úvahy vztahy mezi *ješer* a *bašar* v celém díle.

### 3.4 Vztah mezi *ješer*, *bašar* a *ruaḥ* v *Musar le-Mevin*

Snahu vymezit vztah mezi třemi klíčovými pojmy komplikuje fakt, že jsme odkázáni na fragmentární pasáže, jejich celkový význam je někdy nejistý. Můžeme si však přinejmenším všimnout, jaká témata a motivy jsou v textu s dotyčnými pojmy asociovány.

Ve třetí kapitole jsme došli k závěru, že *ruaḥ bašar* je kolektivní označení signalizující jak hříšnost, tak absenci poznání a sloužící k negativnímu vymezení hranic vyvolené skupiny.

Nyní si můžeme povšimnout, že na dvou ze tří míst, kde se vyskytuje *ruaḥ bašar*, ho doprovází i *ješer* a naopak, v 4Q417 1 ii po výstražce před *ješer raʿ* následuje varování

---

<sup>243</sup> Viz podkapitolu 2.3.

<sup>244</sup> Výslovnost podle Elisha Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Jerusalem: Yad Yizhak Ben-Zvi, 2008), 343. Qimron překládá *nevonut bašar* jako „human wisdom“. Tamtéž.

<sup>245</sup> Goff, *4QInstruction*, 182.

<sup>246</sup> Goff, *4QInstruction*, 182; DJD 34, 172.

před *nevonut bašar*. Ve vizi *Hagu* hrají pojmy *bašar*, *ruaḥ* i *ješer* roli rozhodujícího argumentu v otázce, proč někdo získal vizi a jiný ne. Ústředními motivy celé pasáže jsou poznání a stvoření, implicitně je však obsažena i problematika hříchu, neboť je nejedná pouze o poznání jako takové, nýbrž o poznání dobrého a zlého.

V již rozebírané pasáži o soudu nad *ruaḥ bašar* (4Q416 1 10–17, viz podkapitulu 2.2) se na samém okraji čitelného textu objevuje slovní spojení *ješer bašar*. Přestože pojem je velice nejasný,<sup>247</sup> komentátoři se shodují, že je třeba ho chápat negativně.<sup>248</sup> Pro přehlednost znovu uvedeme řádky 14–17, které následují okamžitě po ujištění, že *ruaḥ bašar* bude zničen a každá nepravost provždy skončí.<sup>249</sup>

4Q416 1 14–17

|      |                                                   |
|------|---------------------------------------------------|
| [ל   | 14 בכל קצי עד כי אל אמת הוא ומקדם שני] עולם       |
| [א   | 15 להכֹּזן צדק בין טוב לרָע ל [ ] רֹכֵל כל משפָּט |
| [    | 16 [י] צר בשר הֵאָה ומבינו]ת                      |
| 250[ | 17 ] ראתֵי כִּי הֵּ                               |

14 in all periods of eternity. For He is a God of fidelity. And from *of old*, (*from*) years of [eternity ]

15 So that *the righteous may distinguish* (?) between good and evil, *So that ... every judgem[ent the creator of]*

16 [the in]clination of flesh is He (?), And *from understand[ing]*

17 His *creatures*, for ...<sup>251</sup>

<sup>247</sup> S ohledem na fragmentární povahu textu je možné pouze spekulovat o významu výrazu *ješer bašar*. Do kontextu pasáže je možné zapojit „stvoření z masa“ (viz Rey, *Sagesse et eschatologie*, 231; Wold, *Divisions and Hierarchies*, 114) i „tělesný sklon“ (viz DJD 34, 83; Goff, *4QInstruction*, 44). Do úvahy je možné vzít i tvrzení Menahema Kistera, že v kumránských textech fungují *lev*, *ješer* a *ruaḥ* jako synonyma. Z tohoto hlediska může být *ješer bašar* pouhou variantou označení *ruaḥ bašar*. Chápat *ješer bašar* jako další kolektivní pojmenování pro hříšníky navrhuje i Benjamin Wold (“Flesh” and “Spirit,” 269).

<sup>248</sup> DJD 34, 88; Goff, *4QInstruction*, 55; Wold, “Flesh” and “Spirit”, 269; *Demonizing Sin?*, 49.

<sup>249</sup> Překlady Harringtona a Strugnella na jedné straně a Matthewa Goffa na straně druhé představují dvě možnosti výkladu osobního zájmena *hu'* (on) v 16. řádku. Buďto se vztahuje k Bohu, který je subjektem řádků 14–15, přičemž je potřeba vhodné doplnění, které objasní vztah mezi Bohem a *ješer bašar* anebo se zde začíná nový úsek, jehož subjektem je *ješer bašar*. Tento rozdíl nicméně není pro naši diskusi zásadní. Viz DJD 34, 87.

<sup>250</sup> DJD 34, 81.

<sup>251</sup> Tamtéž, 83.

14 in all periods of eternity, for he is a god of truth. From before  
the years of [*eternity* ...]  
15 to make a righteous person understand the difference between  
good and evil to ... every judgeme[*nt* ... ]  
16 it is a fleshly [in]clination and understanding [*ones* ... ]  
17 his creatures, for ...<sup>252</sup>

Fragmentární povaha textu nám brání sledovat tok myšlenek, můžeme rozeznat pouze jednotlivé motivy. V patnáctém řádku se ozývá motiv poznání dobrého a zlého, který se opakovaně objevuje napříč celým dílem.<sup>253</sup> Nehledě na možnosti výkladu, je zjevné, že *ješer* a *bašar* se podobně jako ve vizi *Hagu* ocitají nejen ve vzájemné blízkosti, ale rovněž v blízkosti motivu poznání dobra a zla. Benjamin Wold si dále povšiml, že bezprostředně za výrazem *ješer bašar* následuje možná slovo *mevinot*<sup>254</sup>, které se jinak v textu dochovalo pouze ve výše citovaném verši 4Q417 1 i 11 v sousloví *ješer mevinatam*.<sup>255</sup> Rekonstrukce slova není jistá, je možné ho rekonstruovat i jako *mevinim* (rozumějící).<sup>256</sup> I přes chybějící koncovku výraz posiluje spojení mezi výrazy *ješer*, *bašar*, poznáním a hříchem.

Po tomto exkurzu je možné se vrátit zpět ke vztahu *ješer ra'* a *nevonut* v textu 4Q417 1 ii a posoudit ho ze širší perspektivy. Tento oddíl vykazuje tytéž rysy, které jsme zaznamenali již výše. Nejprve si můžeme všimnout, že výrazy *ješer* a *bašar* se opět objevují ve spojení s epistemologickými termíny, jmenovitě *maḥšava* a *nevonut*. Dále se znovu ukazuje spojitost epistemologického a etického diskurzu v díle, neboť to, co odvádí od hledání moudrosti je vysloveně zlé (*ra'*), nikoli pouze pošetilé.

Poněkud neprůhledný termín *nevonut bašar* se tedy objevuje ve stejných sémantických polích jako *ruaḥ bašar*. Tato skutečnost však stála stranou pozornosti v celé diskuzi o

---

<sup>252</sup> Goff, *4QInstruction*, 44.

<sup>253</sup> Tamtéž. Podle Goffa je možným výkladem, že Bůh dává spravedlivému známost dobrého a zlého, avšak nelze to tvrdit s jistotou. Tamtéž, 54.

<sup>254</sup> Podle Harringtona a Strugnella jde zřejmě o ekvivalent slova *tvuna* (rozumnost). S výjimkou 1QH<sup>a</sup> XVIII 11 se slovo vyskytuje v kumránském korpusu pouze v *Musar le-mevin* a později řídce i ve středověké hebrejštině. DJD 34, 159.

<sup>255</sup> Viz podkapitolu 3.2.

<sup>256</sup> Wold, "Flesh" and "Spirit", 269–70.

souvislosti *Musar le-mevin* s Pavlovým myšlením. První, kdo si povšiml, že nejen *ruah bašar*, nýbrž i slovo *bašar* samotné konotuje hřích, byl Benjamin Wold:<sup>257</sup>

To, co je „zlé“ v *4QInstrukci* [*Musar le-mevin*] je ztotožněno s „tělem“. „Tělesné“ lidstvo se skládá z těch, kteří nehledají prozíravě moudrost. יצר a רוח nejsou používány stejným způsobem, ale pokud jsou kvalifikovány pomocí „těla,“ jde o označení pro zlo.<sup>258</sup>

Zatímco *ruah bašar* nikde v textu nefiguruje jako označení spravedlivého posluchače, ale vždy směřuje pouze na hříšníky či nerozumné, v textu 4Q417 1 ii 14 se přesto objevuje *nevonut bašar* jako negativní vliv, který se týká spravedlivého posluchače, a nikoli hříšníků. V této souvislosti je možné se vrátit k domněnce zmíněné výše, že za proměnou role *ješeru* se skrývá posun ve vnímání člověka jako takového.<sup>259</sup>

Menahem Kister překládá *nevonut bašar* jako „lidský rozum“<sup>260</sup>, jenž odporuje Božím příkazům a zjevené moudrosti. Přijetí tohoto návrhu umožňuje vykládat pasáž v návaznosti na biblický kontrast mezi Bohem a člověkem. Stejně jako v Hebrejské Bibli vyjadřuje *bašar* pozemskou a pomíjivou lidskou existenci, ovšem obdobně jako ve výše uvedených modlitbách se k negativům lidské zkušenosti přidává i hříšnost, případně sklon k hříchu. Vyvolený *mevin* je ovšem z tohoto bídného lidského údělu vyňat, oddělen a připojen k andělům. Jak však uvádíme v podkapitole 2.3, vyvolení není zcela bezpodmínečné. Podobně jako Sírachovec se musí i *mevin* mít na pozoru před svým vlastním smýšlením, aby ho nesvedlo. Vzhledem k rozdílnému žánru se však *mevin* nevyznává v modlitbě z bezmocnosti vůči svým zlým sklonům, ale je zdůrazňována jeho aktivní role, typická pro sapienciální literaturu.

### 3.5 Závěr

Na základě srovnání s dalšími texty se jeví jako nejvhodnější překládat výraz *ješer* v *Musar le-mevin* jako svého druhu synonymum slova *lev*, tedy rozvažování nebo

---

<sup>257</sup> Wold, 'Demonizing Sin?', 45.

<sup>258</sup> That which is "evil" in *4QInstruction* is identified with "flesh." "Fleshly" humanity consists of those who do not act wisely by pursuing wisdom. יצר and רוח are not used in the same way, but when they are qualified with "flesh" this is a designation for evil. Wold, 'Demonizing Sin?', 45.

<sup>259</sup> Podkapitola 3.3.

<sup>260</sup> שכל אנושי. Kister, 'Body and Purification from Evil', 252.



uvažování. Výjimkou se zdá být výraz *jīšro* v 4Q417 1 i 17, kde je pravděpodobnější překlad „způsob stvoření“, ač s možnou aluzí opět na uvažování.

*Musar le-mevin* je jedním z pouhých tří kumránských textů, které obsahují výraz *ješer ra'* jinak než jako součást biblické parafráze. Ve všech těchto textech je možné pozorovat jistý vývoj směrem k nezávislé zlovolné entitě, jež předznamenává budoucí rabínský koncept. Diskuze o případné „reifikaci“ či „démonizaci“ *ješer ra'* však ani v jednom případě nevede k jednoznačným závěrům. Jisté démonické rysy *ješer ra'* mohou být odrazem formálního vlivu apotropaických modliteb, v otázce reifikace je možné *ješer ra'* vnímat nanejvýš jako ještě neustálený fluidní koncept.

V případě *Musar le-mevin* (4Q417 1 ii 12) se projevuje souhra *ješer ra'* s *nevonut bašar* při svádění posluchače ke zlu. Interpretace *nevonut bašar* jako lidského myšlení, jež je protikladem andělské moudrosti, se zdá být v souladu se závěry 3. kapitoly, v níž rozebíráme konotace pojmu *bašar*. Dvojitě varování před *ješer ra'* a *nevonut bašar* ukazuje, že zlo shrnuté výrazem *bašar* se netýká pouze nevyvoleného *ruaḥ bašar*, ale i vyvoleného *mevina*. Je možné v této pasáži spatřovat odraz pesimistického antropologického myšlení, jež zanechalo stopy v některých soudobých modlitbách a svého plného vyjádření došlo později v *Hodajot*. Lidská přirozená povaha, vystižená slovem *bašar*, je špatná, míchají se v ní hříchy a nevědomost. Člověka před ní může ochránit pouze pomoc shůry, v tomto konkrétním případě oddělení, vyvolení a zjevení nebeské moudrosti. Jak uvidíme v následující kapitole, právě tyto motivy jsou klíčové také pro způsob, jakým autor *Musar le-mevin* používá pojem *ruaḥ*.

#### 4. RUAḤV MUSAR LE-MEVIN

V předchozí kapitolách jsme v diskusích o povaze zla a původu špatných sklonů člověka opakovaně naráželi na epistemologické pojmy jako *ješer* a *nevonut*. Zároveň jsme si všimli, jak jsou tyto pojmy zapojovány do úvah o zjevení, moudrosti, hříchu i vyvolení. Následující kapitola je věnována pojmu *ruaḥ*, který v těchto pasážích zaujímá rovněž důležité místo.

Výraz *ruaḥ* je klíčovým pojmem v často citované a studované pasáži *Hagu* (4Q417 1 i 15–18) a rovněž v diskuzi o případném antagonismu těla a ducha, která z této pasáže pramení. Součástí této diskuze je snaha o vysvětlení pojmů *‘am ruaḥ* a *ruaḥ bašar* za pomoci dalších pasáží, jež taktéž obsahují výraz *ruaḥ*. Jelikož však dosud chybí ucelené zpracování této problematiky, je otázkou, zda v díle existuje pouze jeden koherentní koncept ducha a zda je juxtapozice jednotlivých pasáží vždy přínosná. V následující kapitole se proto pokusíme vzít v potaz všechny výskyty tohoto pojmu a zhodnotit, jakých významů v tomto díle nabývá, v jakých kontextech se objevuje a zda je možné pozorovat posun ve významu oproti Hebrejské Bibli. V neposlední řadě se pokusíme odpovědět na otázku, zda je v díle vůbec možné předpokládat jednotný koncept ducha.

##### 4.1 *Ruaḥ* v Hebrejské Bibli a Kumránu

V Hebrejské Bibli může slovo *ruaḥ* označovat tři různé skutečnosti, které od sebe nelze zcela oddělit. Asi jedna třetina ze všech výskytů slova (113 z 389) označuje vítr, další třetina (136) označuje Ducha Božího a poslední třetina (129) se vztahuje k duchům lidí, zvířat a falešných bohů.<sup>261</sup> Vít je v Hebrejské Bibli většinou zpodobněn jako mocný živel sloužící Bohu. Jakožto Hospodinův nástroj stojí zcela mimo lidskou kontrolu, je zosobněním Boží svrchovanosti. Pokud nastává „vítr od Hospodina“, přináší dramatickou, nepředvídatelnou změnu, například rozestoupení Rudého moře nebo záplavu kobylek.<sup>262</sup>

Působení Božího ducha si udržuje konotace a vlastnosti „větru od Hospodina.“ Pokud na někom spočine Boží duch, pak to znamená pověření, předání síly, moudrosti a případně dalších schopností, které dotyčný potřebuje ke splnění svého Bohem určeného

---

<sup>261</sup> Wolff, *Anthropology*, 32.

<sup>262</sup> Tamtéž, 33.

poslání.<sup>263</sup> Ve starších vrstvách Hebrejské Bible je působení Božího ducha sporadické a spontánní povahy, zpravidla ve vztahu ke konkrétnímu jednotlivci, proroku, soudci či králi, a jeho účelem je vykonání určitého skutku či skutků. V novějších biblických knihách nabývá dar, přesněji vylití ducha univerzální rozměr a jeho působení směřuje do lidského nitra. Očekávaným výsledkem už nemá být jednorázová změna, například vysvobození od nepřátel, ale trvalé prohloubení a zvnitřnění zbožnosti.<sup>264</sup> Také v tomto posunutém smyslu nicméně zůstává zachována role ducha jako činitele změny.

Užití ducha coby antropologického pojmu vychází z významu hebrejského slova *ruah* jakožto dechu. Všeobecně srozumitelná souvislost mezi dechem a životem a současně chápání ducha jakožto „větru“ od Boha umožňuje prostřednictvím tohoto pojmu vyjádřit jak koncept oživující síly, tak zdůraznit lidskou závislost na Bohu. Bůh může ducha dát i vzít. Obraz zrychlení či zpomalení dechu doprovázejícího emocionální reakce se odráží v použití slova *ruah* pro vnitřní stavy, povahu a rozpoložení. Dále může *ruah* značit i vůli, odhodlání dovést do konce záměry své nebo Hospodinovy. Velmi blízko k významu vůle má duch tehdy, když je chápán jako hybná síla lidského konání, ať už pozitivní nebo negativní. V tomto smyslu se v Hebrejské Bibli vyskytuje například „duch smilstva“ nebo „duch žárlivosti“. V jednotlivých svých významech se *ruah* někdy překrývá s dalšími antropologickými pojmy. Ve významu životní síly a pocitů se překrývá s pojmy *nefeš* (duše) a *nešama* (dech), ve významu vůle a plánů se zase blíží pojmu *lev* (srdce).<sup>265</sup>

Podle Wolffa vyplývá překryv jednotlivých konceptů ze samé podstaty antropologického myšlení Hebrejské Bible. Jednotlivé antropologické pojmy neoznačují přesně vymezené složky, na něž je možné lidskou bytost rozložit, nýbrž jde o vyjádření různých aspektů lidské existence. Každý pojem je vyjádřením určité stránky člověka nahlíženého ve své celistvosti.<sup>266</sup> Skutečnost, že člověk je živou bytostí, může být vyjádřena jak pomocí pojmu *nefeš*, tak *ruah*, avšak tyto výrazy mají rozdílné konotace. Pojem *nefeš*, jehož původním, biologickým významem je „hrdlo“, navozuje konotace člověka jako lačnickí

---

<sup>263</sup> Wolff, *Anthropology*, 35–6.

<sup>264</sup> D. A. Tappeiner, ‘Holy Spirit’, in *The International Standard Bible Encyclopedia*. ed. Geoffrey W. Bromiley et al., 4 vols (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1982), 2:732.

<sup>265</sup> Wolff, *Anthropology*, 33–9.

<sup>266</sup> Tamtéž, 7–9.

bytosti, která potřebuje zajistit naplnění svých elementárních životních potřeb.<sup>267</sup> Naproti tomu *ruaḥ* představuje člověka závislého na Bohu a v interakci s ním, potažmo s Božím duchem, který je faktorem změny v životě jednotlivce i ve světě:

Mělo by se pamatovat na to, že [duch] značí dvakrát častěji vítr a božskou životní sílu než lidský dech, pocity a vůli. Většina textů, které se zaobírají [duchem] Božím nebo lidským, ukazují Boha a člověka v dynamickém vztahu. To, že člověk jakožto [duch] žije, touží po dobru a jedná jako pověřená bytost – nic z toho nevychází z člověka samotného.<sup>268</sup>

Pojetí ducha v kumránských textech stále čeká na komplexní zpracování. Jedinou monografií na toto téma je *The Meaning of Ruaḥ in Qumran* od Arthura Evereta Sekkiho. Práce počítá se čtyřmi významovými kategoriemi slova *ruaḥ* v kumránské literatuře, které vycházejí z dřívějšího bádání. Prvním významem slova je Boží duch, druhým duch člověka, třetím anděl či démon a do poslední kategorie spadá dech i vítr. Sekkiho cílem bylo stanovit lingvistická kritéria, na jejichž základě by bylo možné rozlišit jednotlivé významové kategorie a vyřešit sporné případy.<sup>269</sup>

Dílo bylo kritizováno kvůli použité metodologii. Podle recenzentky Maurye Horgan zachází Sekki s kumránskými texty jako s nediferencovanou masou, nevěnuje pozornost žánru díla, jeho stáří a původu, nepočítá s vývojem a redakcí jednotlivých vrstev textů. Za problematickou považuje rovněž premisu, podle níž lze rozhodnout mezi jednotlivými kategoriemi čistě na základě lingvistických kritérií.<sup>270</sup>

Již od objevení Kumránu se diskuze o duchu soustředí zejména na *Hodajot* a *Řád Jednoty*, přičemž se zvláštní pozornost věnuje *Pojednání ohledně dvou duchů*.<sup>271</sup> Dřívější bádání předpokládalo jednotnou nauku o duchu pro všechny texty, což se záhy

---

<sup>267</sup> Wolff, *Anthropology*, 10–25.

<sup>268</sup> „It should be remembered that *r.* stands twice as often for wind and for the divine vital power as for man's breath, feeling and will. Most of the texts that deal with the *r.* of God or man show God and man in a dynamic relationship. That a man as a *r.* is living, desires the good and acts as authorized being – none of this proceeds from man himself.” Wolff, *Anthropology*, 39.

<sup>269</sup> Arthur Everett Sekki, *The Meaning of Ruaḥ in Qumran* (Atlanta: Scholars Press, 1989), 1–6.

<sup>270</sup> Maurya P. Horgan, ‘Everett Sekki, The Meaning of Ruaḥ in Qumran’, *The Catholic Biblical Quarterly* 54, no. 3 (1992): 544–46.

<sup>271</sup> Přehled bádání od 50. do 80. let předkládá Sekki (*The Meaning of Ruaḥ*, 18–71), novější diskuzi shrnuje Levison, ‘The Two Spirits in Qumran Theology’, in *The Bible and the Dead Sea Scrolls, Vol. 2, The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, ed. J. H. Charlesworth (Waco, TX: Baylor University Press, 2006), 169–94.

ukázalo jako neudržitelné. Novější práce ukazují na rozdíly v pojetí a roli ducha a duchů i v rámci sektářských textů. Výzkum se zabývá zejména duchy jakožto samostatnými bytostmi nebo kosmickými silami a bojem duchů pravdy a lži v lidském srdci.<sup>272</sup> Tyto otázky jsou s problematikou ducha v *Musar le-mevin* mimoběžné, neboť takřka všechny relevantní dochované pasáže v díle pracují pouze s koncepcí jednoho lidského ducha.

#### 4.2 Duch v *Musar le-mevin* jako lidský duch

Zatímco v Hebrejské Bibli je rovnoměrně zastoupen *ruah* jako vítr, lidský a Boží duch, k nimž se v kumránských textech přidávají ještě andělé a démoni, v *Musar le-mevin* naprostá většina výskytů značí lidského ducha.

Pojem *ruah* se v díle vyskytuje na celkem 40 místech,<sup>273</sup> počítáme-li i výraz *ruah bašar*. Ve dvanácti dalších případech se výraz dochoval zcela nebo téměř bez kontextu.<sup>274</sup> Právě v těchto drobných fragmentech se objevují výrazy, které se mohou týkat Božího ducha nebo duchů jako samostatných bytostí. Jedná se o dva výskyty spojení *ruah bina* (duch rozumnosti) a jeden výskyt sousloví *ruhej qodeš* (duchové svatosti/svatí duchové).<sup>275</sup> Jeden výskyt, taktéž bez kontextu, označuje vítr.<sup>276</sup>

Všechny ostatní výskyty pojmu se již týkají pouze lidského ducha. Podle teze Johna R. Levisona může v Hebrejské Bibli a intertestamentální literatuře *ruah hochma* nebo *ruah qodeš* značit i lidského, nejen Božího ducha.<sup>277</sup> Vzhledem k tomu, že se v *Musar le-mevin* na jednom místě<sup>278</sup> objevuje *ruah qodeš* jako lidský duch, nelze vyloučit, že i

---

<sup>272</sup> R. W. Kvalvaag, 'The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts', in *Qumran between the Old and New Testaments*, eds. F. H. Cryer and T. L. Thomson (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 159–180. Viz též Mladen Popović, 'Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism: The *Two Spirits Treatise* (1QS III, 13–IV, 26) and Other Texts from the Dead Sea Scrolls', in *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, eds. Jacques T. A. G. M. van Ruiten and George H. van Kooten (Leiden: Brill, 2016), 58–98.

<sup>273</sup> Viz konkordanci v DJD 34, 578–9.

<sup>274</sup> 4Q415 12,2; 4Q415 24,2; 4Q416 1,1; 4Q416 16,2; 4Q417 13,5; 4Q418 76,1; 3; 4Q418 58,2; 4Q418 73,1; 4Q418 222,2; 4Q418 286,1; 4Q418a 16b + 17,2.

<sup>275</sup> 4Q418 58,2; 4Q418 73,1 a 4Q418 76,3. Benjamin Wold zmiňuje *Písně sobotní oběti* a 4Q287, kde רוחי קודש קודשים jsou andělské bytosti (4Q403 1 i 44, 4Q405 5 12 a 4Q287 2 5). Wold, *Divisions and Hierarchies*, 131.

<sup>276</sup> 4Q418 34,2.

<sup>277</sup> John R. Levison, *Filled with the Spirit* (Cambridge, MA: Eerdmans, 2009), 28–33; 58–62 a 118–38.

<sup>278</sup> 4Q416 2 ii 6. Viz podkapitolu 4.8.

uvedené drobné fragmenty pojednávaly o lidském duchu, nicméně jakýmkoli závěrům brání stav textu. Zaměřením pozornosti výlučně (nebo převážně) na lidského ducha se *Musar le-mevin* podobá učení Sírachovce, který podle Levisona nebere v úvahu jiného než lidského ducha.<sup>279</sup> Obě knihy pocházejí ze stejného období, avšak velmi se liší svými koncepty moudrosti, a proto by jejich srovnání bylo velmi obtížné.

V pasážích *Musar le-mevin* zmiňujících ducha je možné identifikovat několik opakujících se myšlenek a motivů. Každému z nich zde věnujeme samostatnou podkapitolu.

### 4.3 Měření duchů

Prvním tematickým okruhem, který je možné z díla vyčlenit, je myšlenka měření a vážení duchů.

4Q418 77,1-4 = 4Q416 1-3

|                  |   |       |                                                                    |   |   |                                                           |   |              |
|------------------|---|-------|--------------------------------------------------------------------|---|---|-----------------------------------------------------------|---|--------------|
| [                | ] | vacat | הַבְּ                                                              | [ | ] | שמשה                                                      | ] | <sup>1</sup> |
| [                |   |       | דַּם וְרָאָה בְּכוֹשׁׁר                                            | [ | ] | זֶרְוֹ נְהִיָּה וְקַח תּוֹלְדוֹת                          | ] | <sup>2</sup> |
| [                |   |       | וּפְקוּדַת מַעֲשָׂה וְאִזְ תְּבִין בְּמִשְׁפַּט אֲנוּשׁ וּמִשְׁקָל | [ | ] |                                                           |   | <sup>3</sup> |
| <sup>280</sup> [ |   |       | מִשְׁקָל קְצִים וּמִדָּת                                           | [ | ] | מִזֶּל שִׁפְתָיו לְפִי רֹחוֹ וְקַח בְּרִזּוֹ נְהִיָּה עַל | ] | <sup>4</sup> |

1 [ ]sun ... [ ]

2 [ ]mystery that is to come, And grasp the nature of [M]an, And gaze on the *prosperi*[*ty* ]

3 [and the punishment of] *his* [ac]tivity; And then thou shalt discern the judgement on mankind, And the weighing[ ]

4 [to the outpouring of his lips and according to] his spirit, And grasp the mystery that is to come, According to the [w]eight of the times And the proportion of[ ]<sup>281</sup>

<sup>279</sup> Levison, *Filled with the Spirit*, 118–130.

<sup>280</sup> DJD 34, 135; 297.

<sup>281</sup> Tamtéž, 297.

Menahem Kister nabízí vlastní překlad:

- 2 [consider] the mystery to come and grasp the (spiritual) filiation of a [pe]rson, and consider all [  
3 [...] and the examination of his deed(s), and you will understand the (proper) measure of humans and the weight of [every man? ... for]  
4 the utterance of his lips is according to his spirit. And grasp in the mystery to come according to the [we]ight of periods and measurements of [...]<sup>282</sup>

Podle Menahema Kistera je motiv Božích měr a vah důležitým prvkem židovského myšlení období Druhého chrámu, a to napříč náboženskými směry, literárními žánry i jazyky. V různých dílech této doby se objevuje přesvědčení, že Bůh přesně a spravedlivě vyměřil vše, od drah nebeských těles, přes roční období a dny svátků až po rozdíly mezi lidmi, jejich úkoly a schopnosti.<sup>283</sup> Ta z děl, která se dochovala v hebrejštině, používají k vyjádření myšlenky i shodné výrazy jako *tiqun*, *mišqal*, *mišpaṭ*, *goral* a *naḥala*.<sup>284</sup>

Motiv, včetně výrazových prostředků, je možné vystopovat k několika biblickým místům. Metafora vážení lidí se objevuje v Ž 62,10.<sup>285</sup> Obraz měření ducha se vyskytuje v Př 16,2,<sup>286</sup> kde je ekvivalentem měření srdce (viz Př 21,2)<sup>287</sup> a znamená skutečně hluboké, důkladné posouzení člověka.<sup>288</sup> Toho je podle Příkladů schopen pouze Hospodin, zatímco podle Iz 40,13 Hospodinův duch nemůže být nikým změřen.<sup>289</sup> Zaměnitelnost srdce a ducha naznačuje, který z možných významových odstínů pojmu *ruah* zde vystupuje do popředí. Srdce v Hebrejské Bibli znamená skryté, neuchopitelné

---

<sup>282</sup> Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements', 170–1.

<sup>283</sup> Tamtéž, 174–5.

<sup>284</sup> Tamtéž, 167–8.

<sup>285</sup> *הַבָּל בְּנִי־אָדָם כְּזָב בְּנֵי אִישׁ בְּמֵאֲזֵנִים לְעֹלוֹת הַמָּה מִהַבֵּל יַחֲדָ:* Lidé jsou jen vánek, urození jsou jen lživé zdání. Na váze stoupají vzhůru, dohromady jsou lehčí než vánek. (ČEP). V Kumránu a v rabínské literatuře z tohoto obrazného vyjádření vznikla myšlenka vážení lidí podle jejich hříchů a zásluh. Viz Gary A. Anderson, 'Two Notes on Measuring Sin and Character at Qumran', in *Things Revealed*, eds. John J. Collins and Florentino García Martínez (Leiden: Brill, 2004), 145–7.

<sup>286</sup> *כָּל־דַּרְכֵי־אִישׁ יָדָּ בְּעֵינָיו וְתָבֵן רוּחוֹת יְהוָה:* Člověku se všechny jeho cesty zdají ryzí, ale pohnutky zpytuje Hospodin. (ČEP).

<sup>287</sup> *כָּל־דַּרְכֵי־אִישׁ יִשָּׂר בְּעֵינָיו וְתָבֵן לְבוֹת יְהוָה:* Člověku se všechny jeho cesty zdají přímé, ale srdce zpytuje Hospodin. (ČEP).

<sup>288</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 153.

<sup>289</sup> *מִי־תָבֵן אֶת־רוּחַ יְהוָה וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדֵעַנּוּ:* Kdo změřil Hospodinova ducha a byl mu rádcem a vedl ho k poznání? (ČEP).

nitro člověka, utajené lidem, ale známé Hospodinu.<sup>290</sup> Podle Levisona má podobný význam skrytého vnitřního jádra osobnosti v některých částech Bible i *ruah*.<sup>291</sup> Vzhledem k lexikálním paralelám mezi *Musar le-mevin* a výše citovanými verši můžeme předpokládat, že i v tomto textu duch značí nejhlubší podstatu člověka.

Zatímco v Hebrejské Bibli bylo měření duchů, čili hluboký vnitřní vhled, výsadou Hospodina, v *Řádu Jednoty* i *Musar le-mevin* se stává požadavkem kladeným na moudrého člověka.<sup>292</sup> Podle *Musar le-mevin* svěřil Bůh adresátovi díla „pravdivou éfu“<sup>293</sup> (*'efat 'emet*) kterou podle jiné pasáže sám použil k vyměřování.<sup>294</sup> *Mevin* má tedy měřidlo, kterým byly vyměřeny základy všeho stvoření, včetně lidských duchů, a kterým proto mohou být duchové ostatních změřeni.<sup>295</sup>

Podle Menahema Kistera se v Jednotě stala biblická metafora měření duchů konkrétní procedurou. *Řád Jednoty* nařizuje každoroční „měření duchů“ všech členů, na jehož základě se ustanovuje hierarchie sekty.<sup>296</sup> Měření spočívalo v posouzení znalostí a zbožných skutků členů ze strany představených,<sup>297</sup> možná ale mělo i esoterický rozměr, například zkoumání horoskopu a jiné mantické techniky.<sup>298</sup>

Smysl původních biblických veršů, přesun schopnosti vyhrazené Hospodinu na *mevina*, paralely se sektářskými kumránskými texty a zmínka o *raz nihje* ukazují na esoterickou povahu učení o duchu v této pasáži. Tvrzení „výrok jeho rtů je podle jeho ducha“ pravděpodobně posluchačům sděluje více než pouhý mudroslovný postřeh, že „slova prozrazují charakter.“

---

<sup>290</sup> Viz například Př 24,12; 15,11; Ž 44,21; 1S 16,7. Wolff, *Anthropology*, 40–44.

<sup>291</sup> Levison, *Filled with the Spirit*, 54–5.

<sup>292</sup> Anderson, ‘Two Notes on Measuring Sin’, 143.

<sup>293</sup> 4Q418 81 + 81a 9.

<sup>294</sup> 4Q418 126 ii 3.

<sup>295</sup> Kister, ‘Physical and Metaphysical Measurements’, 169–71.

<sup>296</sup> 1QS XI,12–4. Kister, ‘Physical and Metaphysical Measurements’, 171. Anderson, ‘Two Notes on Measuring Sin’, 141–3.

<sup>297</sup> Anderson, ‘Two Notes on Measuring Sin’, 144.

<sup>298</sup> Kister, ‘Physical and Metaphysical Measurements’, 173. V této souvislosti jsou diskutovány zejména fyziognomicko-astrologické texty 4Q186 a 4Q561. Viz Mladen Popović, ‘Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylonia: Form, Interdisciplinarity and Secrecy’, *Dead Sea Discoveries* 13, no. 2 (2006): 150–176.



Výskyt podobných výrazů a myšlenek v různých pasážích díla naznačuje, že měření duchů není spontánní úvahou ani marginálním motivem, ale součástí myšlenkových struktur, které se projevují napříč dílem. Kromě textu 4Q418 77,1–4 se motiv vážení duchů objevuje také ve fragmentárním textu 4Q418 172,2<sup>299</sup> a v textu 4Q415 11,1–10, který radí *mevinovi*, za koho provdat svou dceru.

4Q415 11,1–9 = 4Q418 167a + b 1–8

- [ מתכונתה בכך]ול[ vacat? ה בם כי כמוזני צדק ]<sup>1</sup>
- [ מ' ] לא יהיו ב' מה [ביא זאת תעלה זאת אשר לוא ]<sup>2</sup>
- [ לאיפה ואיפה לעומר ועומר ] vacat(?)<sup>3</sup>
- [ ל אשר לוא ביחד ] והמה ליפי מראהי ]<sup>4</sup>
- [ מ'בינים כי לפיא רוחות ית]כנו תכנתה ביחד רוחמה ]<sup>5</sup>
- [כ]ול מזמיה ספר לו ובגיתיה הבינה[ו] כיא נגף ]<sup>6</sup>
- [ בא' ]ל[ ] תהיה לו כמכשול לפניו ]<sup>7</sup>
- [ ]שלח[ ] נגפו וחרה אפו בס[ ]<sup>8</sup>
- <sup>300</sup>[ עם משקל תכנה רוחם בש ]<sup>9</sup>

1. [ ] *her measure in a* [ *ll* ... in them, For the scales of righteousness ]
2. [ ... they will not be ..... For this (pan) will rise up, And that one *will sink down* which are not (*measured out*) ]
3. [by ephah and e]phah, by 'omer and 'omer [ *vacat* ]
4. [ ] ... which are not *together* [ and their *spirit* to the beauty of its appearance]
5. [ ] understanding ones, For *according to* the spirits will they *be me[asured out ... Thou hast measured out their spirit in public(?) ]*
6. [A]ll her blemishes recount thou to him, And make [him] understand *her bodily defects. And it shall be when he stubs his foot*
7. in the da[rk]ness, [ *Then*] *she* will (not?) be for him like a stumbling block in front of him ... [ ... And God]
8. [will ] *send forth*[ ] *His blow*, And his anger will burn *against* ... [ ]
9. with a *weight* their spirit *will be meted out* in[ ]<sup>301</sup>

<sup>299</sup> ] הרוח ומשקל[ °, DJD 34, 393.

<sup>300</sup> DJD 34, 57.

<sup>301</sup> Tamtéž, 59.

Text zmiňuje motiv vah, míry *éfu* a *omér* a opakovaně motiv měření ducha. Z důvodu poškození textu není zcela jasné, či duchové mají být změřeni. Podle Reye má budoucí tchán změřit duchy potenciálních zeťů a nehledět na jejich vzhled (řádek 4).<sup>302</sup> Podle Harringtona a Strugnella<sup>303</sup> se mají k sobě svými duchy hodit nevěsta a ženich.<sup>304</sup> Menahem Kister se dokonce domnívá, že měřením duchů se dá zjistit, zda jde o Bohem předurčený protějšek.<sup>305</sup>

Pokud bychom měli k dispozici pouze tento text, mohli bychom se domnívat, že jde pouze o obrazně vyjádřený pokyn, aby budoucí tchán věnoval pozornost charakteru muže, za nějž chce provdat dceru. Výše citovaný text 4Q418 77,1–5, který umísťuje ducha do souvislosti s vyměřeným podílem, však naznačuje, že nejde o běžný pozorovací talent, ale o nadpřirozeně danou schopnost vzhledu do nejhlubšího nitra člověka. Text svědčí o tom, že nauka o měření ducha byla zapracována i do pokynů pro praktický život posluchačů.

#### 4.4 Vládnutí nad duchem

Dalším významovým okruhem, který je možno v *Musar le-mevin* identifikovat, je vládnutí nad duchem jako projev hierarchie v mezilidských vztazích. Podle díla byla rodičům dána vláda nad duchem jejich dětí, a to i dospělých; muž má zase vládnout nad duchem své ženy. V obou případech je kladen důraz na to, že tato hierarchie pochází od Boha.

4Q416 2 iv 1–9 = 4Q418 10,4–10

1 את אביו [ו]את אמו וְדִבְרֵי בָּק באשתו אִהְיוּ לְבָשָׂר אֶחָד  
 2 אֹתְכָה הַמְשִׁיל בָּהּ וְתִשָּׂא [ ] [ ] אֲבִיהָ  
 3 לֹא הַמְשִׁיל בָּהּ מֵאִמָּהּ הַפְרִידָה וְאֵלֶיכָה [תְּשׁוּקָתָהּ וְתִהְיֶה]  
 4 לְךָ לְבָשָׂר אֶחָד בְּתִכָּה לְאַחַר יִפְרִיד וּבְנִיכָה [ ]  
 5 וְאַתָּה לְיָחִיד עִם אִשְׁתְּךָ חִיקְכָה כִּי הִיא שְׂאֵר עֵרֶוֹ [וְתִכָּה]  
 6 וְאַשֶׁר יִמְשׁוֹל בָּהּ זֹלְתְּכָה הַסִּיג גְּבוּל חַיִּיהוּ בְּ[רוּחָה]

<sup>302</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 179.

<sup>303</sup> DJD 34, 59.

<sup>304</sup> Kister ('Physical and Metaphysical Measurements', 173) v této souvislosti zmiňuje midraš *Pesiqta de-Rav Kahana* 23:8. אמר ר' חייא בר מרייה: "במאזנים לעלות המה מהבל יחד" עד שהן עשוין הבל ממעי אימותיהן המה. Citováno dle Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements', 173.

<sup>305</sup> Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements', 173.

7 הַמְשִׁילֶךְ לְהִתְלַךְ בְּרִצּוֹנָהּ וְלֹא לְהוֹסִיף גִּדְרָה וְגִדְבָהּ [

8 הַשֵּׁב רוּחָהּ לְרִצּוֹנָהּ וְכָל שְׁבוּעַת אִסְרָהּ לְנִדְרֵי נָדָר [

9 הִפְרָה עַל מוֹצֵא פִיָּהּ וּבְרִצּוֹנָהּ הִנִּיאָהּ [מְבִלֵי עֲשׂוֹת מוֹצֵא] <sup>306</sup>

1. his father [and] his mother And should cl[eave to his wife, So that they (...?) should become one flesh].
2. Thee has He set in authority over her, *And she shall o[bey thy voice and ... Her father (?)]*
3. He has not set in authority over her; From her mother He has separated her, But towards thee [shall be her *desire*, And she shall become]
4. For thee one flesh. Thy daughter He will separate unto another man And thy sons [ ]
5. But thou shalt be *made into a unity* with the wife of thy bossom, For she is flesh of [*thy*] *nak[edness]*
6. And whoever, apart from thee, tries to rule over her has ‘displaced the frontier marker of his life’. Over [her spirit]
7. hath He set thee in authority, So that she should walk in/according to thy good pleasure. *And* let her not make numerous vows and votive offering[s;]
8. Turn *her* (?) spirit to thy good pleasure. And every oath binding on her, *that* she would vow a v[ow,]
9. Thou shalt annul it by/according to the mere utterance of thy mouth, And at thy good pleasure restrain [her] fr[om performing the *rash* utterance]<sup>307</sup>

Pasáž je syntézou a zároveň exegezí veršů Gn 2,24 a 3,16. Předpoklad, že muž má vládnout ženě, je převzat z Gn 3,16, včetně použitého slovesa *mašal* (vládnout). Z Gn 2,24 zase pochází obraz, že muž a žena k sobě přilnou a budou „jedno tělo“. Obrazné vyjádření, které může mít různé významy, je zde vzhledem ke kontextu chápáno tak, že ženino tělo spadá do vlastnictví muže.<sup>308</sup> Princip odvozený z těchto dvou veršů je důsledně aplikován na vztah manželů k jejich rodičům a dětem, přičemž pravomoci všech členů rodiny jsou přesně vymezeny.<sup>309</sup>

Poté, co je pečlivě ustanovena hierarchie uvnitř rodiny, je celé učení odvozené z Genese vztaženo na ustanovení o slibech z Nu 30. Podle ustanovení knihy Numeri má muž právo zrušit slib (*neder*) své ženy pouze téhož dne, kdy jej vyslovila. Pokud tak neučiní,

<sup>306</sup> DJD 34, 123–4.

<sup>307</sup> Tamtéž, 125.

<sup>308</sup> Podobně text Gn 2,24 vykládají i Sírachovec a Filón. Viz Goff, *4QInstruction*, 128–30.

<sup>309</sup> Goff, *4QInstruction*, 128.

její slib platí. Učení *Musar le-mevin* tedy na základě Genese ruší ustanovení knihy Numeri. Podle logiky *Musar le-mevin* muž v souladu s Božím řádem vládne své ženě, a tudíž může zrušit její sliby kdykoli, nejen téhož dne. Nad to dílo ještě rozšiřuje pravomoc muže kromě ženina slibu (*neder*) i na její dobrovolnou oběť (*nedava*).<sup>310</sup>

Za pozornost stojí skutečnost, že žádný z biblických veršů, jimiž je učení podpíráno, výraz *ruḥ* neobsahuje. Odkaz na ducha tedy nevyplývá z exegeze, ale z učení o míře duchů, které je v díle rozvíjeno.

Biblické konotace ducha jako odhodlání nebo vůle<sup>311</sup> velmi dobře zapadají do koncepce vlády nad duchem. Pokyn „Obrát jejího ducha podle svého zalíbení“<sup>312</sup> znamená, že ženina vůle se musí podříditi mužově.<sup>313</sup> Paralela mezi duchem a slovy, rovněž známá v Hebrejské Bibli,<sup>314</sup> je také velmi příhodná v situaci, kdy muž ruší manželčin ústně daný slib.

Motiv vládnutí nad duchem se zachoval ještě v poškozeném textu 4Q415 9,7–8, kde je tématem opět vlada muže nad ženou, a dále v textu 4Q416 2 iii 17, kde je *mevin* vyzván, aby sloužil svým rodičům a ctil je.

4Q416 2 iii 15–19

15 תביט ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר כבוד אביכה ברישכה

16 ואמכה במצעדכה כי כאב לאיש כן אביהו וכאדנים לגבר כן אמו כי

17 המה כֹּזֵר הוריכה וכאשר המשילמה בכה ויצר<sup>315</sup> על הרוח כן עובדם וכאשר

18 גלה אזנכה ברז נהיה כבדם למען כבודכה וב[ ] הִרָר פְּנִיחֵהּ

19 למען חייכה וארוך ימיכה ואם רש אתה כש<sup>316</sup>

<sup>310</sup> Goff, *4QInstruction*, 132–4. Rey, *Sagesse et eschatologie*, 177–8.

<sup>311</sup> Wolff, *Anthropology*, 37–8.

<sup>312</sup> Editoři kvůli smyslu emendují text z „tvého ducha“ (*ruḥecha*) na „jejího ducha“ (*ruḥah*). DJD 34, 129. Tuto emendaci přijímají také Goff (*4QInstruction*, 132) a Rey (*Sagesse et eschatologie*, 168).

<sup>313</sup> DJD 34, 129.

<sup>314</sup> Wolff, *Anthropology*, 34–5; Levison, *The Spirit in First Century Judaism* (Leiden: Brill, 1997), 62–4. Viz například Ž 33,6; Jb 32,15–20; 32,8; 27,2–4.

<sup>315</sup> Rey (*Sagesse et eschatologie*, 184) a Goff (*4QInstruction*, 94) upřednostňují čtení ויצו על הרוח, které jako možnou variantu uvádějí i Harrington a Strugnell (DJD 34, 122). Tigchelaar (*To Increase Learning*, 48) a Wold (*Divisions and Hierarchies*, 138) se drží čtení יצר.

<sup>316</sup> DJD 34, 110.

15. thou shalt contemplate. Then thou shalt know what is bitter for a man, And what is sweet for a *person*. Honour thy father in thy poverty,  
 16. And thy mother in thy *low estate*. For as God (*scarcely* ‘the Father’) is to a man, so is his own father; And as *the Lord* is to a person, so is his mother; For  
 17. they are ‘the *womb* that was pregnant with thee’; And just as He has set them in authority over thee *And fashioned* (*thee*) according to the Spirit, so serve thou them, And as  
 18. *they* have uncovered thy ear to the mystery that is to come, Honour thou them for the sake of thine own honour And *with* [*reverence*] *venerate* their *persons*,  
 19. For the sake of thy life and the length of thy days. *vacat*. And if thou art poor as we[re ... just as ... ]<sup>317</sup>

Text podpírá požadavek úcty k rodičům mimo jiné opět odkazem na ducha. Slovo ויצר/ו je obtížně čitelné.<sup>318</sup> Rey a Goff upřednostňují čtení ויצו („a přikázal“) před ויצר („a vytvořil“), jelikož toto čtení vytváří smysluplnou paralelu s „dal jim vládnout nad tebou“.<sup>319</sup>

Pasáž podkládá nutnost úcty k rodičům verši z Mal 1,6 a z Desatera (Ex 20,12; Dt 5,16),<sup>320</sup> k nimž přidává další argumenty: obtížně vyložitelnou<sup>321</sup> frází בור הוריכה, zjevení *raz nihje* a vládu nad duchem. Stejně jako v případě vlády muže nad ženou, ani zde není možné vyvodit argumentaci duchem z užitých biblických veršů. Společně tedy zmíněné texty dokumentují snahu o vysvětlení a obhajobu nerovnosti v rámci rodiny na základě hierarchie duchů.<sup>322</sup>

<sup>317</sup> DJD 34, 113.

<sup>318</sup> DJD 34, 122; Goff, *4QInstruction*, 94; 112; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 184; 190.

<sup>319</sup> Goff, *4QInstruction*, 112. Podle Reye je možné tuto větu překládat buď jako „přikázal duchu“, nebo „přikázal ohledně ducha.“ Rey, *Sagesse et eschatologie*, 190.

<sup>320</sup> DJD 34, 121–2.

<sup>321</sup> První slovo בור znamená „pec/tavičí kotel“, druhý výraz הוריכה může být odvozen buď od kořene *h-r-h* (rodit), nebo od kořene *j-r-h* (vychovávat). První možnost preferují Harrington a Strugnell (DJD 34, 121) a Goff (*4QInstruction*, 111) na základě 1QH<sup>a</sup> III 8, kde podobný výraz בור הריה označuje lůno těhotné ženy. Druhou možnost výkladu navrhl Rey (*Sagesse et eschatologie*, 184). V obou případech je čtení problematické z gramatického i obsahového hlediska. Pro podrobnější diskuzi viz DJD 34, 121; Goff, *4QInstruction*, 111–2 a Rey, *Sagesse et eschatologie*, 187–9.

<sup>322</sup> Goff, *4QInstruction*, 112; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 190.

#### 4.5 *Ruah* v pasáži *Hagu*

Učení o míře duchů je možné vztáhnout k výše rozebírané pasáži *Hagu* (4Q417 1 i 14–8, viz podkapitolu 2.1). Důležitým prvkem v textu 4Q418 77,1–4 je *mišpaṭ* člověka, který může adresát poznat pomocí vhledu do *raz nihje* a odhalení souvislosti mezi řečí a duchem. Výraz *mišpaṭ* může nabývat různých významových odstínů. Harrington a Strugnell ho překládají jako „rozsudek“ a chápou celý text v eschatologickém smyslu. Menahem Kister překládá jako „přesná, odpovídající míra,“ což je význam doložený i v jiných kumránských textech.<sup>323</sup> Jak celková představa o systému měř a vah, tak Kisterův návrh pomáhají pochopit tvrzení z pasáže *Hagu*, podle něhož *ruah bašar* nedostal vizi, neboť nepozná dobré a zlé *ke-mišpaṭ ruḥo*. Pokud čteme *mišpaṭ* jako „přesnou odpovídající míru,“ pak text říká, že *ruah bašar* nemohl vizi dostat, jelikož jeho vyměřený podíl mu neumožňuje rozlišit dobro a zlo.

Zatímco označení *ruah bašar* a zdůvodnění odepření vize zapadá velmi dobře do učení o mírách a vahách, označení protikladné skupiny jako *'am 'im ruah/'am ruah* se z tohoto systému vymyká. Použití slova *ruah* bez přívlastku pro popis určité, zřejmě epistemologické, schopnosti se jeví v rámci díla jako anomálie, neboť každý člověk má určitý *ruah*, který mu byl vyměřen, byť by tento *ruah* byl tělesný (tedy spjatý s hříchem a nemoudrostí).

Určité světlo může na pasáž vrhnout Nu 27,15–19. Zde Mojžíš v modlitbě za pomoc při volbě svého nástupce oslovuje Hospodina jako *'elohej ha-ruḥot le-chol-bašar*. Hospodin Mojžíšovi vzápětí odpoví, aby vybral Jozua, jehož charakterizuje popisem *iš 'ašer ruah bo*. Stejně jako v případě *Musar le-mevin* zde zdánlivě chybí přívlastek. Jelikož všechny živé bytosti mají *ruah*, měl by být Jozuův *ruah* nějak odlišen, aby bylo zřejmé, čím je Jozue výjimečný.

Podle Levisona chce Mojžíš svým oslovením vyjádřit, že pouze Bůh zná vnitřní život a pohnutky všeho živého, a proto je nutná jeho pomoc s výběrem nového vůdce. Důraz je na skutečnosti, že Bůh vidí do nitra, nikoli na povaze jednotlivých duchů. Samotný *ruah* přebývajícím v Jozuovi spojuje různé významy a konotace, které tento pojem může mít. Pouze v Jozuovi se setkává životní síla, moudrost a vůdcovské schopnosti nezbytné pro splnění náročné role Mojžíšova nástupce. Jelikož *ruah* je kromě jiného i dech, tedy

---

<sup>323</sup> Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements', 155.

esence života, text takto zhuštěně vyjadřuje, že celý Jozuův život je prodchnut potřebnými kvalitami. Není tedy nutné, aby byl pojem *ruaḥ* blíže specifikován.<sup>324</sup>

Přestože se nedá usuzovat na přímou závislost 4Q417 1 i 15–18 na Nu 27,15–18, poskytuje tato pasáž přinejmenším určitou analogii a ukazuje, že starověký člověk zvyklý na polysémii slova *ruaḥ* nemusel v kontrastu mezi *‘am ‘im ruaḥ/‘am ruaḥ* a *ruaḥ bašar* pociťovat stejnou asymetrii, jakou vnímá moderní čtenář.

Všechny rozebírané pasáže svědčí o důležitosti konceptu ducha pro myšlenkový svět *Musar le-Mevin*. Podobně jako *raz nihje* i *ruaḥ* je prostředkem ustanovení určitého řádu a struktury, která obsáhne více než jen jednu oblast lidské zkušenosti. *Ruaḥ* podkládá společenskou hierarchii, figuruje v učení o osudu člověka a rozděluje lidstvo na *‘am ruaḥ* a *ruaḥ bašar* s odlišnými schopnostmi a osudy.

Doposud jsme se věnovali místům, která bylo možné nenásilně spojit v koherentní myšlenkový systém. Všechna tato místa spojuje také to, že buďto nejsou odvoditelné z biblických textů, nebo představují jejich značnou reinterpretaci. Níže se zaměříme na texty, jejichž harmonizace s uvedeným myšlenkovým systémem je méně samozřejmá a v některých případech se zdá být nemožná.

#### 4.6 Životní síla

V předcházející podkapitolách jsme se věnovali místům, kde použití a význam pojmu *ruaḥ* nezáviselo na biblických textech. Nyní se zaměříme na opačný případ, na pasáž, která je zjevně biblickou parafrází.

4Q416 2 ii 2–4 = 4Q417 2 ii 1–4

|                                                          |                  |
|----------------------------------------------------------|------------------|
| [למל] א כל מח' סורי אוטו ולתת טרף                        | 1 פתח רח' מי     |
| ואם [יקפ'ץ ידו] ונאספה רוח כ'ל ]                         | 2 לכול חי ואין ] |
| כ'ש'ל בה ו] בחרפת'ו] תכסה פ'נ'כה ובאולת'ו <sup>325</sup> | 3 בשר אל תק' ]   |

1. has unloosed [His] mer[cies towards every man ... So as to fill] up all the def[iciencies of His secrets, And to give food]
2. to all that lives, And there is no[one who will die of hunger. But if ]He shuts His hand], Then there will be gath[er]ed in (sc. into Sheol) the spirit of al[1]

<sup>324</sup> Levison, *Filled with the Spirit*, 68–70.

<sup>325</sup> DJD 34, 90.

3. flesh. Do not [ ... , And in his poverty thou shalt not *make the poor stumble because of it*. Nor] because of [his] shame shalt thou *hide thy face*, Nor at his folly (hide it)<sup>326</sup>

Text rozvíjí dvě biblické myšlenky vyjádřené například v Ž 104 a v Jb 12,10 a 34,14–15. První je ujištění, že Bůh se stará o své stvoření, včetně zvířat, a zaopatřuje ho potravou. Druhou je naprostá závislost stvoření na stvořiteli, neboť i sám dech, respektive život všeho, co dýchá, pochází od Boha a může jím být kdykoli zase odebrán. *Musar le-mevin* parafrázuje výše uvedené biblické pasáže, aniž by přímo citoval konkrétní verš.<sup>327</sup> Věta בשר כול בשר ונאספה רוח כול בשר čerpá z Jb 12,10 a 34,14–15 a její význam je v kontextu zřejmý. Pokud by Bůh odebral svého ducha, vše živé by v mžiku zahynulo. Význam slova *ruah* jako životní síly se v tomto případě nijak neposunul od biblické předlohy.<sup>328</sup> Včítat do této pasáže učení o hierarchii duchů by bylo poměrně násilné a nežádá si ho ani kontext. Citovaný úsek poukazuje na Boží dobrotu s úmyslem vybídnout posluchače k dobročinnosti.

Skutečnost, že *Musar le-mevin* může přejímat biblické fráze obsahující slovo *ruah*, aniž by je přetvářel ve smyslu svého učení o výměru ducha, neumožňuje brát toto učení za automatické východisko všech pasáží o duchu. Následující text ilustruje potíže, které přítomnost dvou různých konceptů v díle přináší.

Sporná je fráze *ruah hajim* (duch/dech života). Fragment 4Q418 126, v němž se výraz vyskytuje, nemá na rozdíl od předchozího textu sapienciální, nýbrž eschatologický obsah. Text je strukturován podobně jako 4Q416 1 1–14 a 4Q417 1 i. Nejprve je popsán řád stvoření, který přechází v oznámení soudu nad hříšníky a zaslíbení věčného života spravedlivým.<sup>329</sup>

---

<sup>326</sup> DJD 34, 93.

<sup>327</sup> Goff, *4QInstruction*, 62–63. Rey, *Sagesse et eschatologie*, 75–76.

<sup>328</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 76.

<sup>329</sup> Goff, *4QInstruction*, 280–1.



- [ לֹא יִשְׁבֹּת אֶחָד מִכּוֹל צְבָאָם הַ ]<sup>1</sup>  
 [ אוּ ] בְּאֵמֶת מִיַּד כּוֹל אוֹט אַנְשִׁים אֲ [ ]<sup>2</sup>  
 [ כִּי ] בְּאֵי [פ] תְּ אֵמֶת וּמִשְׁקָל צְדָק תִּכַּן אֵל כּוֹל מִ [ ]<sup>3</sup>  
 [ פָּרַשׁ בְּאֵמֶת הוּא שְׁמֵם וּלְחַפְצֵיהֶם יִדְרֹשׁ ]<sup>4</sup>  
 [ יִסְתַּר כּוֹל וְגַם לֹא נִהְיוּ בְּלוֹא רְצוֹנוֹ וּמַחֻכּוֹ ]<sup>5</sup>  
 [ מִשְׁפֵּט לְהַשִּׁיב נֶקֶם לְבַעֲלֵי אֹן וּפְקוּדַת שׁ ]<sup>6</sup>  
 [ וּלְסִגּוֹר בַּעַד רְשָׁעִים וּלְהַרִים רְאוּשׁ דְּלִים ]<sup>7</sup>  
 [ בְּכַבוֹד עוֹלָם וְשָׁלוֹם עַד וְרוּחַ חַיִּים לְהַבְדִּיל ]<sup>8</sup>  
 [ כּוֹל בְּנֵי חַוָּה וּבְכוּחַ אֵל וְרוֹב כְּבוֹדוֹ עִם טוֹבוֹ ]<sup>9</sup>  
 [ וּבְאֵמוֹנָתוֹ יִשְׁיחוּ כּוֹל הַיּוֹם תְּמִיד יִהְלְלוּ שְׁמוֹ זֶה ]<sup>10</sup>  
<sup>330</sup>[

1. [ n]ot one from all their *host* will *cease* ... [ ]
2. [ ] ... in truth from the *possession* of every secret of men ... [ ]
3. [For] with a true e[ph]ah and right weight God has *meted* out all ... [ ]
4. He has *spread* them out, In Truth has He established them, And by those that delight in them *are they studi[ed]* [ ]
5. everything will be hidden, And furthermore they *have* (*will*) not come into being without his good pleasure, And *apart from* [His] wis[dom] [ ]
6. judgement, To *repay* vengeance to *the masters* (*workers*) of iniquity, And punishment with *re[compense to]* [ ]
7. And to shut (the door) on (i.e. imprison) the wicked, But to raise up the head of the poor, [*And to show forth His faithfulness to them, And His mercies*]
8. In glory everlasting and peace eternal, And to separate the spirit of life [*from every spirit of darkness* [ ]
9. all the children of Eve. And *on* the might of God and the abundance of His glory Together with His bounty [*they shall muse* [ ]
10. And upon His faithfulness shall they meditate all the day. Continually shall they praise His name, And ... [ ]<sup>331</sup>

Pokud by nebyl brán v úvahu kontext, samotný pojem *ruah hajim* by bylo možné považovat za výraz pro životní sílu, podobně jako v případě 4Q417 2 ii 4. Výraz označuje v Hebrejské Bibli prostý fakt, že člověk, případně zvíře je naživu.<sup>332</sup> V kumránské

<sup>330</sup> DJD 34, 350.

<sup>331</sup> Tamtéž, 352.

<sup>332</sup> Například Gn 6,17; 7,15 a Jb 7,7. Viz Goff, *4QInstruction*, 282 a Rey, *Sagesse et eschatologie*, 259.

literatuře se fráze vyskytuje pouze v rukopisech *Damašského spisu* ze čtvrté jeskyně.<sup>333</sup> V tomto halachickém textu *ruaḥ ḥajim* označuje životní sílu. Jeho pohyb v krvi člověka trpícího kožní nemocí znamená, že krev v postiženém místě pulsuje.<sup>334</sup>

Eschatologický kontext pasáže ovšem komplikuje přímočaré ztotožnění „ducha života“ s životní silou. Navržené možnosti výkladu jsou značně různorodé. Harrington a Strugnell navrhuje doplnění textu „*oddělit ducha života [od všech duchů temnoty]*“.<sup>335</sup> Tím ovšem do textu vnáší kosmický dualismus, který není v díle nikterak doložen. Matthew Goff chápe *ruaḥ ḥajim* v biblických intencích jako oživující sílu a navrhuje doplnění „*oddělit ducha života [od těla (bašar)]*“, což by v eschatologickém kontextu znamenalo smrt jako konec pozemského života a přechod do věčné blaženosti.<sup>336</sup> Je nicméně otázkou, zda můžeme předpokládat, že by text vykreslil zbavení těla jako pozitivní skutečnost a součást odměny, která čeká spravedlivé. Rey navrhuje chápat *ruaḥ ḥajim* jako kolektivní označení skupiny vyvolených. Vzhledem k tomu, že *Musar le-mevin* používá i další antropologický termín *ruaḥ bašar* jako kolektivní označení, je kolektivní význam *ruaḥ ḥajim* podle Reye vcelku pravděpodobný, nicméně poškození textu brání vnesení definitivního závěru.<sup>337</sup>

#### 4.7 Souvislost ducha a řeči

Mnohoznačnost pojmu *ruaḥ* umožňuje chápat jeho propojení s řečí na vícero rovinách, a to jak v Hebrejské Bibli, tak v *Musar le-mevin*. V poetickém paralelismu v žalmu se objevuje *ruaḥ* jako dech, který vychází z úst společně se slovy.<sup>338</sup> Duch jako dynamická životní síla a zároveň zdroj moudrosti nutí mladého Elíhva promluvit ve chvíli, kdy starcům došel dech.<sup>339</sup> Spojení ducha a spravedlivé lidské řeči je podle Levisona typické právě pro sapienciální literaturu.<sup>340</sup>

---

<sup>333</sup> 4Q266 6 i 12 [par. 4Q269 7 8; 4Q272 1 ii 1; 4Q273 4 ii 3].

<sup>334</sup> Text rozvíjí ustanovení ohledně kožních nemocí z Lv 13–4. Viz Goff, *4QInstruction*, 282–283 a Rey, *Sagesse et eschatologie*, 259–60.

<sup>335</sup> DJD 34, 354.

<sup>336</sup> Goff, *4QInstruction*, 283.

<sup>337</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 260.

<sup>338</sup> Wolff, *Anthropology*, 34–5. Viz Ž 33,6.

<sup>339</sup> Levison, *The Spirit in First Century Judaism*, 62–4; *Filled with Spirit*, 18–23.

<sup>340</sup> Levison, *The Spirit in First Century Judaism*, 62–4. Viz například Jb 32,15–20; 32,8; 27,2–4; Sír 39,6–8; Dn 13,45.

V *Musar le-mevin* je duch spojován se slovy na několika místech. V textu 4Q418 77,1–4 (citován výše v podkapitole 4.3), který učí posluchače měřit duchy druhých a poznat jejich osud, zaznívá tvrzení, že „podle ducha je výrok jeho rtů“. Totéž slovní spojení „duch a výrok rtů“ se objevuje i ve fragmentu v 4Q418 222,2, kde se však nezachoval téměř žádný kontext.<sup>341</sup>

Výzva k nahlédnutí do *raz nihje* v textu 4Q418 77,1–4 nasvědčuje tomu, že k rozpoznání ducha na základě slov není potřebný pouze dobrý pozorovací talent, ale také zjevená moudrost. Otázkou je, zda můžeme tento požadavek předpokládat i v dalších pasážích, které spojují ducha a řeč. Již v případě výše diskutovaného „ducha života“ jsme viděli, že podobné téma nemusí implikovat stejné konotace ducha.

Následující text učí posluchače, jak má správně jednat s osobou vyššího společenského postavení, což je častým námětem sapienciální literatury.<sup>342</sup> Podle Goffa je pravděpodobné, že *mevin* je nabádán, aby s výše postaveným jedincem mluvil uctivě, přestože je s ním zjevně ve sporu.<sup>343</sup> Podle Wolda se může jednat o kontakt s členem komunity, který má nad *mevinem* autoritu, nicméně si jsou v určitém smyslu rovni.<sup>344</sup>

4Q417 2 i 1–3

|      |                                                                     |
|------|---------------------------------------------------------------------|
| [    | ] בְּכֹל עֵת פֶּן יִשְׁבַּעְכָּה וּכְרוּחוֹ דַּבֵּר בּוֹ פֶּן יִּיֹ |
| [    | ] בְּלֹא הוֹכַח הַכֹּשֶׁר עֲבוּר לֹא וְהִנֵּק שֶׁר                  |
| 345[ | ] וְגַם אֶת רוּחוֹ לֹא תִּבְלַע כִּי אֵל בְּדַמְמָה דִּבְרַתְהָ     |

1. *at every time, lest he conjure (sate?) thee. And according to his spirit speak thou against him, Lest he[ ]*
2. *Without reproaching the noble, forgive him, And he who is bound up (bewitched?)[ ]*
3. *Moreover thou shalt not confound his spirit, For in silence (calmness) thou hast spoken[ ]*<sup>346</sup>

<sup>341</sup> DJD 34, 437.

<sup>342</sup> Tamtéž, 177.

<sup>343</sup> Goff, *4QInstruction*, 190.

<sup>344</sup> Wold, *Divisions and Hierarchies*, 128–129.

<sup>345</sup> DJD 34, 172. K významu biblických frází viz též Wolff, *Anthropology*, 36–7.

<sup>346</sup> DJD 34, 176.

Adresát textu má mluvit s výše postaveným jedincem „podle jeho ducha.“ Podle Harringtona a Strugnella může duch znamenat buď charakter, nebo předurčený podíl člověka.<sup>347</sup> Goff a Wold chápou *ruah* v této pasáži jako náladu nebo povahu dotyčného. Poučení je obdobou pokynu v 4Q416 2 ii 7 כלשונו דבר „podle jeho jazyka mluv (s ním),“ které se rovněž týká osoby v nadřazeném postavení.<sup>348</sup>

V tomto úseku se slovo *ruah* znovu vyskytuje o dva řádky níže, přičemž je ze struktury textu zřejmé, že se jedná stále o ducha nadřazeného jedince, s nímž má *mevin* komunikovat. Sloveso תבלע může znamenat „spolknout, pohltnit,“ „komunikovat“ nebo „zmást.“<sup>349</sup> Harrington a Strugnell preferují význam „zmást“, Goff „pohltnit.“ Ačkoli není možné větu jednoznačně přeložit, z logiky výpovědi vyplývá, že zmatení/pohlčení ducha je nežádoucí důsledek, kterému se *mevin* může vyhnout, bude-li s nadřazenou osobou mluvit klidně a vyvaruje-li se, být oprávněného, výbuchu hněvu. Slova את רוחו לא תבלע tudíž popisují emocionální reakci onoho vysoce postaveného muže. Pojem *ruah* tedy v řádku 3 označuje duševní rozpoložení. Je velmi obtížné představit si situaci, v níž by *mevin* výbuchem hněvu mohl ovlivnit vyměřený podíl ducha člověka, s nímž je ve sporu.

Poslední text spojující *ruah* s řečí je nejproblematičtější. V tomto textu si zasluhuje pozornost i motiv prodání ducha, kterému se budeme věnovat v následující podkapitole. Tématem naučení jsou půjčky a záruky. Na základě Př 6 se předpokládá, že text vykresluje situaci člověka, který lehkověžně poskytl svůj majetek do zástavy jako záruku za cizí půjčku. Nyní je nabádán, aby se ze svého závazku neprodleně vyvázal, a dostává radu, jak promluvit s bližním, za něhož se zaručil.<sup>350</sup>

4Q416 2 ii 6 = 4Q417 2 ii 6–10 = 4Q418 8,3–8

6 לו וקה בִּיס [כה ובדבריה אל תמעט] רוחכה בכול הון אל תמר רוח קִדְשְׁכָּה<sup>351</sup>

6. is his, And take back [thy] purse[, And in thy speech (do not) act feeble-]spirited.  
For no price *exchange* (?) thy holy spirit,<sup>352</sup>

<sup>347</sup> DJD 34, 78.

<sup>348</sup> Goff, *4QInstruction*, 188; Wold, *Divisions and Hierarchies*, 129.

<sup>349</sup> DJD 34, 177.

<sup>350</sup> Goff, *4QInstruction*, 69–71.

<sup>351</sup> DJD 34, 90.

<sup>352</sup> Tamtéž, 93.

Věta *אל תמעט רוחך* může mít více významů. Podle Reye může sloveso *אל תמעט* znamenat buď „neumenšuj,“ nebo „neměj za málo,“ přičemž za pravděpodobnější považuje druhou možnost. Věta podle něj znamená, že *mevin* si nemá lehkovážně hazardovat se svým duchem (životem) ani slovy ani skutkem.<sup>353</sup> Harrington, Strugnell a Goff se přiklánějí spíše k významu „neumenšuj“. <sup>354</sup> Podle Harringtona a Strugnella je možné výrazu rozumět v kontextu biblických frází *qšar ruaḥ* a *’aroch ruaḥ* značících trpělivost a netrpělivost. Analogicky k těmto biblickým výrazům by „malý duch“ označoval jistou nežádoucí vlastnost, již nemá *mevin* v řeči projevovat, například zbabělost či nesmělost.<sup>355</sup> Benjamin Wold chápe text doslovně. Nerozumnými finančními transakcemi může *mevin* ztratit část svého ducha.<sup>356</sup> Jednotliví komentátoři vykládají význam ducha v této větě také v závislosti na druhé části „neprodávej svého svatého ducha,“ v jejíž interpretaci se však rovněž rozcházejí.

Samotný fakt, že slovo *ruaḥ* je již v Hebrejské Bibli mnohoznačné a jeho asociace s řečí se mohou rozbíhat různými směry, diskuzi o souvislosti ducha a řeči značně zpřehledňuje. *Musar le-mevin* evidentně zapojuje souvislost mezi duchem a řečí do esoterického učení o měření duchů. Zároveň se však nezdá, že by bylo možné esoterickou souvislost mezi údělem, duchem, hierarchií a řečí včítat do všech míst, kde se *ruaḥ* a řeč setkávají. Minimálně v případě 4Q417 2 i 3 značí *ruaḥ* projev (nežádoucích) emocí bez zjevného esoterického nebo eschatologického přesahu. V případě 4Q417 2 i 1 a 4Q416 2 ii 6 je význam ducha sporný. V těchto případech je možné si představit jak psychologický, tak esoterický význam ducha. V úvahu připadá i třetí možnost, že *Musar le-mevin* čerpá ze starších mudroslovných výroků, v nichž *ruaḥ* značil náladu, a vnáší do nich nový význam. Smyslem tohoto rozboru není tuto komplikovanou otázku rozhodnout, ale pouze upozornit na nebezpečí plynoucí z automatického předpokladu terminologické a myšlenkové koherence díla. Obezřetnost je na místě i proto, že také pojem *bašar* se v díle vyskytuje se dvěma různými významy bez zjevné snahy o jejich harmonizaci (viz úvod kapitoly 3).

---

<sup>353</sup> Reye, *Sagesse et eschatologie*, 71.

<sup>354</sup> DJD 34, 97; Goff, *4QInstruction*, 72.

<sup>355</sup> DJD 34, 97.

<sup>356</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 276.

## 4.8 Prodej ducha

V *Musar le-mevin* nalezneme 3 různé výroky o prodeji či zastavení ducha. Všechny z nich se nalézají v 4Q416 2, nejrozsáhlejším fragmentu celého díla. Náplní čtyř dochovaných sloupců tohoto zlomku jsou převážně sapienciální poučení týkající se zejména mezilidských, rodinných a finančních vztahů. Všechny tři výroky o prodeji ducha jsou proneseny právě v kontextu finančního naučení.

První varování před prodejem ducha se týká ručení za půjčku svého bližního. Podobně jako kniha Přísloví, i *Musar le-mevin* varuje posluchače před nebezpečím, které vyplývá z ručení za cizí dluh. Pokud dlužník nebude splácet, ručitel může přijít o svůj majetek a v krajním případě se může sám stát otrokem věřitele. Proto jak Přísloví, tak *Musar le-mevin* učí, že adresát se má vyhnout záruce za všech okolností, a pokud se již nemoudře stal ručitelem, má se svého závazku za každou cenu zprostit.<sup>357</sup> Sírachovec, jehož rady jsou určeny pro vyšší společenskou vrstvu, sice záruku doporučuje jako formu dobročinnosti, avšak je si vědom rizika, které ručitel podstupuje. Proto, podobně jako *Musar le-mevin*, připodobňuje ručitelovu situaci k vydání vlastního života, doslova duše (*psyche*).<sup>358</sup>

Pro adresáta *Musar le-mevin* může prodej ducha znamenat i zcela konkrétní nebezpečí upadnutí do dlužního otroctví.<sup>359</sup>

4Q416 2 ii 4–8 = 4Q417 2 ii 6–10 = 4Q418 8,3–8

4 מאסיר כמה] בהון ישכה הנושה בו  
מהר [ש'לם ואתה תשוה בו כי כ"ס  
5 צפונ'כ'ה פ'ק'ך] דתה לנושה בכה בעד רעיכה נת[ת'ה כל חייכה ב' מהר תן אשר  
6 לו וקח כ"ס] כה ובדבריכה אל תמעט [רוחכה בכול הון אל תמר רוח ק'דשכה  
7 כי אין מחיר שוה] בה  
כול אי] ש לא י'ט'כה ברצון שחר פניו וכלשונו

<sup>357</sup>Goff, *4QInstruction*, 65–8; 73–7. Rey, *Sagesse et eschatologie*, 79–81. Alternativní výklad nabízí Wold. Pasáž podle něj naopak nabádá adresáta, aby si vypůjčil, ovšem nikoli pro vlastní potřebu, ale aby pomohl bližnímu v nouzi. Wold, *Divisions and Hierarchies*, 137–138.

<sup>358</sup> Goff, *4QInstruction*, 67–8.

Ἄνθρωπος ἀγαθὸς ἐγγυήσεται τὸν πλησίον, καὶ ὁ ἀπολωλεκῶς αἰσχύνην ἐγκαταλείψει αὐτόν. χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάβῃ· ἔδωκεν γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ σοῦ.

Dobrý člověk se za bližního zaručí, jen nestoudník by ho nechal být. Nezapomeň na laskavost svého ručitele, vždyť za tebe ručí svým životem. (Sír 29,14–15, B21)

<sup>359</sup> Goff, *4QInstruction*, 72–3; Rey, *Sagesse et eschatologie*, 90–1.

8 דָּבַר וְאִז תִּמְצָא חִפְצֶכָּהּ] תָּכָה אֵל תָּ ר לוֹ וְחֹקִיכָה אֵל תִּרְף וּבְרִיכָה הַשֶּׁמֶר<sup>360</sup>

4. from thee captive. *As much* as[ a man's creditor *has lent him* in *money*, hastily ]pay it back, And thou wilt be on an equal footing with him (sc. the creditor). *If* the purse

5. containing *thy treasures* [thou hast] entrusted to thy creditor, On account of thy friends thou hast given away all thy life *with* it. Hasten and give what

6. is his, And take back [thy] purse[, And in thy speech (do not) act feeble-]spirited. For no price *exchange* (?) thy holy spirit,

7. For there is no price equal in value [to it. From ]no [ma]n shall turn thee away; Seek *His* presence with favour, And according to *His* language

8. [sp]eak (to *Him*), And then thou wilt attain thy wish. [ Do not *make ineffectual* thy *oath* made [to him, And the statutes laid down for thee do not abandon, But *with thy secrets* take good heed of<sup>361</sup>

Použití *ruaḥ godšecha* (tvého svatého ducha) pro lidského ducha je v kumránské literatuře velmi neobvyklé.<sup>362</sup> Doloženy jsou pouze dva podobné příklady, oba v *Damašském spisu* (CD V 11; VII 4).<sup>363</sup> Paralelní rukopis 4Q418 8 obsahuje variantu רוּחַ קְדוּשָׁה, nicméně podle Harringtona a Strugnella není možné rozhodnout, který z výrazů je původní. Přesto, že označení lidského ducha jako „svatého ducha“ je velmi nezvyklé, připojený sufix (tvého) vylučuje možnost, že by se mohlo jednat o Božího ducha.<sup>364</sup>

Řádky 8–15, jež zde nejsou citovány, se zabývají situací, kdy se *mevin* i přes důrazné varování do dlužního otroctví dostal a dávají mu rady, jak v této neblahé situaci obstát se ctí.<sup>365</sup> Níže uvedené řádky 17–18 uzavírají celý úsek o problematice dlužního otroctví a znovu parafrázuji úvodní varování.

<sup>360</sup> DJD 34, 90; 232. Fragment 4Q418 8 obsahuje variantu רוּחַ קְדוּשָׁה.

<sup>361</sup> Tamtéž, 93.

<sup>362</sup> Tamtéž, 98.

<sup>363</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 83.

<sup>364</sup> DJD 34, 98.

<sup>365</sup> Goff, *4QInstruction*, 78–84. Rey, *Sagesse et eschatologie*, 84.

4Q416 2 ii 17-8 = 4Q417 2 ii 22-3

17 [אל תמ] כֹּר נְפִשְׁכָּה בְּהוֹן טוֹב הַיּוֹתְכָה עֶבֶד בְּרוּחַ וְחָנָם תַּעֲבֹד נֹגְשִׁיכָה וּבְמַחִיר

18 אל תמכֹּר כְּבוֹדְךָ וְאֵל תַּעֲרַבְהוּ בְּנַחֲלַתְּךָ פֶּן יִרְיֵשׁ גּוֹיְתְּךָ אֶל תִּשְׁבִּיעַ לְחַם<sup>366</sup>

17. [Do not se]ll thyself for a price. It is good for thee to become a servant *in the spirit*, And to serve thy oppressors freely. But for [no] price

18. [s]ell thy glory, Or pledge *money* for thy inheritance (?), Lest it (*the money*?) dispossess also thy body (?). Do not sate thyself with food<sup>367</sup>

Překlad fráze עבד ברוח a její význam v rámci souvětí není zcela jasný. Harrington a Strugnell zmiňují, že v úvahu připadá i obrazný význam „být otrokem v duchu,“ tj. „být otrockého ducha/povahy,“ ale kontext naznačuje, že text má na mysli spíše reálné otroctví.<sup>368</sup> Goff se přiklání spíše k obraznému chápání. Verš podle něj poskytuje potenciálnímu otroku teologické východisko, ze kterého má vnímat své postavení. I když slouží pozemskému pánovi, má pamatovat na to, že jeho skutečným pánem je Bůh.<sup>369</sup>

Třetí a poslední varování se tentokrát netýká záruky za cizí dluh, ale půjčování si od neznámého člověka. Zmínka o smrti v šestém řádku se dá pravděpodobně vyložit jako varování, že neznámý věřitel se může ukázat jako hrubý a agresivní člověk, který se v případě opoždění splátky snadno uchýlí k fyzickému násilí a výhrůžkám smrti.<sup>370</sup>

4Q416 2 iii 5-8 = 4Q418 9,2-7

5 וְשָׁמַח vac חָה לְכָה אִם תִּנְקָה מִמֶּנּוּ וְגַם מִכּוֹל אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָה אֶל תִּקַּח הוֹן

6 פֶּן יוֹסִיף עַל רִישׁוֹכָה וְאִם שָׁמוּ בְּרֵאשִׁיכָּה לְמוֹת הַפְּקִידָהּ וְרוֹחַכָּה אֶל תַּחֲבֹל

7 בּוּ וְאִז תִּשְׁכַּב עִם הָאֵמֶת וּבְמוֹתְכָה יִפְרֹחַ [ח לְעוֹ] לְסִי זְכָרְכָה וְאַחֲרִיתְכָה תִּנְחַל

8 שְׂמַחָה אֲבִיזוֹן אֶתָּה אֶל תִּתְּאוּ זֹלָתְךָ נַחֲלַתְּךָ וְאֵל תִּתְּבַלַּע בָּהּ פֶּן תִּסְיֹג<sup>371</sup>

5. And jo (*vacat*)y to thee if thou are extempt from (*any obligation arising from*) it. Moreover, from any man whom thou hast not known take no *money*,

<sup>366</sup> DJD 34, 90; 192.

<sup>367</sup> Tamtéž, 93.

<sup>368</sup> Tamtéž, 106.

<sup>369</sup> Goff, *4QInstruction*, 84.

<sup>370</sup> Goff, *4QInstruction*, 99. Rey, *Sagesse et eschatologie*, 100-1.

<sup>371</sup> DJD 34, 110; 234.



6. Lest *he/it* increase thy poverty. And if he put *the responsibility of it* (i.e. of the debt) on thy head (or in poverty?), Until death take charge of *it*, *But* let not thy spirit be corrupted

7. by *him/it*. And then (i.e. at death) *thou* shalt sleep (i.e. die) *in faithfulness* (?), And at thy death thy memory will flow[er forev]er, And thy posterity will inherit

8. joy. *vacat*. Thou art needy; do not desire something beyond thy *share/inheritance*, And be not *thou confused* by it, Lest thou ‘displace’<sup>372</sup>

Sloveso בַּחַיִּים může znamenat buď „zničit“, nebo „zabavit“. Hrozba smrti na šestém řádku ukazuje k prvnímu významu, celkový kontext finančního naučení zase k druhému. Tato otázka nicméně není zásadní, neboť negativní vyznění fráze je dostatečně zřejmé.<sup>373</sup>

Význam všech tří pasáží je v hrubších konturách poměrně nekontroverzní. *Mevin* je varován, aby se vystříhal nerozumných finančních transakcí, protože by mohly vést až ke ztrátě osobní svobody nebo dokonce života. Nedobrovolný prodej sebe sama je vyjádřen jako prodej vlastního ducha, duše nebo slávy. V těchto bodech panuje mezi komentátory shoda.

Rozpor nastává v otázce přesného významu „ducha“ v těchto pasážích. Goff chápe *ruah* jako vyjádření statusu adresáta. Ten je podle Goffa upomínán, aby pamatoval na své zvláštní postavení, které zahrnuje věčný život, znalost tajemství a obecnství s anděly. To vše je zahrnuto do pojmu *ruah*, podobně jako v případě ‘*am ruah*’ (4Q417 1 i 16).<sup>374</sup> Posluchači tudíž v případě upadnutí do otroctví nehrozí jen ztráta osobní integrity, vůle, důstojnosti a v krajním případě i života, ale dává všanc i své vyvolení. Stejnou myšlenku vyjadřuje i paralelní varování před prodejem duše (*nefeš*), slávy (*kavod*) a dědictví (*nahala*) v 4Q416 2 ii 17–8.<sup>375</sup> Podobně chápe text i Wold.<sup>376</sup> Rey naproti tomu chápe ducha pouze jako metaforické vyjádření pro prodej sebe sama. Cílem dotyčných pasáží je varování před nemoudrými finančními operacemi a metafora prodeje ducha pouze podtrhuje závažnost situace.<sup>377</sup>

---

<sup>372</sup> DJD 34, 112.

<sup>373</sup> Goff, *4QInstruction*, 99.

<sup>374</sup> Tamtéž, 72. Diskuzi k pojmu ‘*am ruah*’ viz tamtéž, 164–8.

<sup>375</sup> Goff, *4QInstruction*, 73.

<sup>376</sup> Wold, “Flesh” and “Spirit”, 276.

<sup>377</sup> Rey, *Sagesse et eschatologie*, 90–1.

Interpretační problém je možné vyjádřit i následovně: Ke kterému ze dvou možných pojetí ducha tyto případy přiřadit? Rey je vykládá analogicky k „*ruaḥ kol bašar*“, tj. životní síle, zatímco Goff a Wold je chápou ve světle učení o váze a hierarchii duchů. Pro obojí čtení poskytuje text *Musar le-mevin* dobré důvody. Pro Goffovo a Woldovo pojetí svědčí výše diskutovaná tendence díla využívat nauku o duchu jako podklad pro učení o mezilidské hierarchii a vyměřeném dědictví, stejně jako i označení *'am 'im ruaḥ/'am ruaḥ* pro držitele pamětní knihy. Pokud vezmeme tyto myšlenky jako východisko a předpokládáme v díle konzistentní učení o duchu, pak je můžeme dobře zapojit do učení o otroctví, což je opět téma vztahující se k otázkám autority a hierarchie. Na druhou stranu, právě případ „*ruaḥ kol bašar*“ ukazuje, že ne všechny výskyty slova *ruaḥ* zapadají do hierarchické koncepce. Tento případ parafrázuje biblická místa, kde *ruaḥ* znamená dech/životní sílu a přebírá tento výraz v jeho původním významu. Paralela se Sírachovcem dále ukazuje, že vydání své duše/života jako metafora pro riziko plynoucí z poskytnutí záruky bylo známo i v jiných sapienciálních kruzích. *Musar le-mevin* tudíž mohl převzít starší sapienciální výrok, v němž *ruaḥ* nebo *nefeš* znamená prostě „život.“ Tato výhrada naopak podporuje Reyovu interpretaci.

Otázka po významu ducha v sapienciálních částech *Musar le-mevin* otvírá hlubší a komplikovanější problematiku koherence eschatologických a sapienciálních pasáží díla. Odpověď závisí na tom, do jaké míry *Musar le-mevin* využívá starší sapienciální materiál, jak ho přetváří a nakolik jsou sapienciální a eschatologické pasáže sjednoceny v jeden kompaktní myšlenkový systém. Touto problematikou se však vzhledem k její obsáhlosti není možné v této práci dále zabývat.

#### 4.9 Závěr

*Musar le-mevin* rozvíjí specifické učení o duchu, které jde nad rámec biblických představ. Kvůli fragmentární povaze textu není možné toto učení zhodnotit v jeho celistvosti, ale přesto je možné identifikovat několik opakujících a doplňujících se myšlenek. Podle *Musar le-mevin* se lidé navzájem liší mírou (*mišpat*) ducha, kterou jim Bůh přidělil. Tento výměr pak určuje místo člověka ve společnosti, jeho schopnosti a zřejmě i konečný osud. Duch v rámci této nauky znamená nejhlubší podstatu lidské osobnosti, avšak neztrácí ani další biblické konotace, jako je vůle.

Vně cílové skupiny díla se nacházejí lidé označeni jako *ruah bašar*, do jejichž výměru ducha nespadá schopnost poznání dobra a zla. Tato skutečnost není v díle nijak vysvětlena, zřejmě proto, že posluchači se cítí být od těchto lidí odděleni, a nemají tedy potřebu se jimi zabývat.

Adresát díla, *mevin*, má naopak esotericky pojatou schopnost správně posoudit (změřit) duchy ostatních. Tato schopnost neslouží pouze k poznání konečného údělu člověka, ale má být aplikována i v praktickém životě, například při uzavírání manželství. Rozdílnost duchů nemá jen individuální, ale i hierarchický rozměr. Duch slouží v *Musar le-mevin* jako podklad pro zdůvodnění nerovnosti mezi lidmi. Bůh podřídil ducha dětí rodičům a manželčina ducha manželovi. Z této premisy jsou odvozena praktická nařízení, která mohou i protiřečit biblickým příkázáním.

Ne všechny výskyty výrazu *ruah* je však možné začlenit do výše nastíněného systému učení. Půlnejménším na jednom místě značí *ruah* životní sílu lidí i zvířat a na jiném emocionální stav. Další místa zůstávají sporná a mohou být interpretována buďto jako zapadající do nauky o podílech ducha, anebo jako přejatá z jiných sapienciálních tradic, v nichž duch znamenal například život, charakter nebo projev emocí.

## 5. PŘÍNOS *MUSAR LE-MEVIN* KE STUDIU PAVLOVY ANTROPOLOGIE

V poslední části této práce se v návaznosti na zjištění předchozích kapitol budeme stručně zabývat otázkou, zda přehodnocení Freyovy interpretace konceptů *ruaḥ* a *bašar* v *Musar le-mevin* může pomoci lépe uchopit, jakým směrem by se mělo ubírat další hledání možných vztahů mezi palestinskou sapienciální literaturou a Pavlovou teologií.

Novější kumránské bádání ukazuje, že je přínosné nezabývat se pouze úzkými terminologickými paralelami, ale je potřeba vzít v úvahu i širší myšlenkové vzorce, z nichž jednotlivá vyjádření vycházejí.<sup>378</sup> Dále se ukazuje, že ačkoli je třeba brát ohled na to, že sektářské texty jsou především produkty uzavřené skupiny a nikoli reprezentativním vzorkem judaismu Druhého chrámu, i přesto sdílely mnoho konceptů s myšlením své doby.<sup>379</sup>

Práce Miryam Brandové a Menahema Kistera ukazují, že sektářské a ne-sektářské texty sdílely celou řadu představ o těle a hříchu. Výzkum Miryam Brandové poukázal jednak na živost a naléhavost dobového tázání po zdroji hříchu a jednak na rozmanitost nalézáných odpovědí.<sup>380</sup> Práce Menahema Kistera zase ukazuje na rozšířenost a dlouhou životnost některých představ, konceptů i doslovných formulací, které se mohou doslova vynořit po několika staletích.<sup>381</sup> Některé z vzorců a obrátů z intertestamentálních modliteb se například objevují v Babylonském talmudu<sup>382</sup> či v středověké palestinské modlitbě.<sup>383</sup>

Menachem Kister shromáždil mnoho paralel mezi Pavlovými listy a různými kumránskými i dalšími židovskými texty, týkajících se vztahu mezi tělem a hříchem. Tyto paralely se většinou nevztahují k pojmu *sarx*, nýbrž *sóma*, netýkají se tedy přímo

---

<sup>378</sup> Brand, *Evil within and without*, 22.

<sup>379</sup> Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements', 153–4.

<sup>380</sup> Brand, *Evil within and without*, 275–83.

<sup>381</sup> Menachem Kister, 'Body and Purification from Evil', 243–4.

<sup>382</sup> Kister srovnává *Barchi naší* s modlitbou „jednoho studenta“ z B. Ber 17a (podle MS Munich 95). Kister, 'Body and Sin: Romans and Colossians in Light of Qumranic and Rabbinic Texts', in *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (Leiden: Brill, 2014), 203.

<sup>383</sup> Kister uvádí doslovnou shodu mezi knihou Jubilejí 12,19–20 a palestinskou modlitbou z 11. století, již se má člověk modlit, když se chystá odejít ze synagogy. Modlitba byla publikována v M. Margulies, *Halachot eret Jisra'el min ha-gniza* (Jerušalajim: [Mosad ha-rav Kuk], 1974), 128. Citováno z Kister, 'Body and Purification from Evil', 248.

konceptu, jímž se zabýval Jörg Frey v článku, jenž byl těžištěm naší práce. Přesto představují pro naše tázání důležitý kontext, proto se je v následujících odstavcích pokusíme shrnout.

Za prvé Pavel, stejně jako mnohé apotropaické modlitby, pracuje s myšlenkou vlády zla nad tělem. Podle Pavla může nad tělem (*sóma*) vládnout hřích,<sup>384</sup> apotropaické modlitby formulují prosbu, ať nad modlitebníkem nevládne (*al-tašleť*) „Satan a nečistý duch“, „žádný satan“ a v rabínské verzi „*ješer ha-ra*“: „Vláda *ješer ha-ra* nad údy lidského těla je rozvíjena i v pozdějších rabínských textech.“<sup>385</sup>

Druhým sdíleným konceptem, jenž Kister zmiňuje, je zobrazení těla jako bojiště mezi dobrými a zlými silami či tendencemi, a to zejména za pomoci obratu תכמי בשר.<sup>386</sup> Z kumránských textů boj probíhající v těle obzvláště živě znázorňuje 4Q444 nebo 4Q511, v Pavlových listech se prolíná 7. kapitolou listu Římanům. V textu 4Q511 jsou prostředkem boje proti zlu „Boží zákony v srdci“<sup>387</sup>, zatímco u Pavla bojuje „zákon hříchu, jenž je v mých údech,“ proti „zákonu mé mysli“.<sup>388</sup>

Modlitba *Barchi nafši* dobrořečí Bohu za morální proměnu mluvčího, která proběhla, když mu Bůh odňal řadu špatných vlastností a sklonů, konceptualizovaných jako jednotlivé údy těla, které vzápětí nahradil dobrými. Pisatel listu Koloským nabádá věřící k morální obnově, která rovněž zahrnuje odložení řady špatných charakterových rysů a vlastností:

---

<sup>384</sup> Viz Ř 6,12.

<sup>385</sup> Kister, 'Body and Sin', 188–90. Viz též Flusser, 'Qumrân and Jewish "Apotropaic" Prayers', 194–205 a dále podkapitolu 3.1 této práce.

<sup>386</sup> Význam výrazu *tachmej/techamej bašar* je nejasný, kromě toho, že se jedná o části lidského těla. Elisha Qimron výraz překládal jako „žíly.“ E. Qimron, "Notes on the 4Q Zadokite Fragment on Skin Disease," *JJS* 42 (1991): 256–9, citováno z Brand, *Evil within and without*, 205. Brandová sama chápe výraz jako „vnitřní části těla“. Tamtéž, 205. Zajímavá je poznámka Ester Chazon, že pokud je o čemkoli řečeno, že se nachází v *tachmej/techamej bašar*, vždy se jedná o něco špatného, ať už jde o zlo etické povahy nebo o nemoc. E. Chazon, "444. 4Q Incantation", in *DJD* 29 (Oxford: Clarendon Press, 1999), citováno z Brand, *Evil within and without*, 205.

<sup>387</sup> חוקי אל בלבבי. 4Q511 8–49, citováno z Kister, 'Body and Sin', 192–4.

<sup>388</sup> Kister, 'Body and Sin', 192–4. Ř 7,23, ČSP. Podle Brandové bylo v intertestamentální literatuře rozšířeno přesvědčení, že Tóra je důležitým prostředkem v obraně proti hříšným sklonům, ať už lidské, či démonické povahy. Pavlovi byla role přisuzovaná Tóře jeho současníky dobře známa, ale polemicky ji obrací v její pravý opak (viz Ř 7,7–13). Brand, *Evil within and without*, 281.

Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν ἀκαθαρσίαν πάθος ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρία, δι' ἣ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ [ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας].

Umrtněte tedy své údy, které jsou na zemi: smilstvo, nečistotu, vášně, zlou žádost a lakomství, které je modloslužbou. Pro tyto věci přichází Boží hněv na syny neposlušnosti. (Koloským 3,5–6, ČSP)

Neobvyklé a nesamozřejmé zarámování seznamu nectností jako „údů“ (*melé*) je podle Kistera možné vysvětlit jako vliv podobných vzorců myšlení, které formovaly modlitbu *Barchi nafši*. Přestože Pavlovo autorství listu Koloským bývá rozporováno, shoda panuje přinejmenším v tom, že dopis vzešel z kruhů jemu blízkých a rozpracovává jeho myšlenky.<sup>389</sup>

Pavla a kumránské texty dále spojuje myšlenka, že tělo může být očištěno od hříchu, a poté dáno do služby Bohu. V kumránských textech je tato myšlenka vyjádřena v *Poučení ohledně dvou duchů* (1QS IV 20–3), Pavel ji vyslovuje například v Ř 6,3 a 6,19.<sup>390</sup>

Společným jmenovatelem uvedených textů je podle Kistera následující:

Spojují tělo se zlem, bez toho, že by negovaly tělo a viděly podstatu tělesné existence jako zlou. Proto se pokouší rozlišovat mezi údy a zlem. Pokud je takové oddělení možné, je možná i jiná, lepší, lidská tělesná zkušenost.<sup>391</sup>

Otázka vztahů mezi jednotlivými citovanými kumránskými texty je jistě velice zajímavá, vzhledem k omezenému rozsahu této práce se jí však není možné adekvátně věnovat. Můžeme zde pouze kurzoricky uvést několik prvků, které je spojují s *Musar le-mevin*. Jak uvádíme podrobněji v podkapitole 3.1, dva z uvedených textů, *Barchi nafši* a *Prosbu za vysvobození*, spojuje s *Musar le-mevin* výskyt pojmu *ješer ra'*. Popis vnitřní proměny v *Barchi nafši* nalézá místy doslovnou shodu s *Poučením ohledně dvou duchů*,<sup>392</sup> které

<sup>389</sup> Kister, 'Body and Sin', 199–201.

<sup>390</sup> Tamtéž, 174–5.

<sup>391</sup> מקשרים בין גוף לרע בלא לפסול את הגוף ובלא לראות את עצם הקיום הגופני כרע. משום כך הם מנסים להפריד בין מוקשרים לרע. אם הפרדה כזו אפשרית, אפשרית גם הווייה אנושית גופנית אחרת, טובה יותר. Kister, 'Body and Purification from Evil', 271.

<sup>392</sup> Kister, 'Body and Sin', 198.

bylo vloženo do *Řádu Jednoty* pravděpodobně dodatečně a které podle Armina Langeho a Eiberta Tigchelaara pochází ze sapienciálních kruhů blízkých *Musar le-mevin*.<sup>393</sup>

Zlo, které je ve zmiňovaných textech různě spojováno s tělem, nabývá rozmanitých podob. Může se jednat o démonické síly, o reifikované zlo v podobě *ješer ha-ra'*, nebo o nežádoucí charakterové vlastnosti. Ve vztahu k učení apoštola Pavla jsou obzvláště zajímavé ty texty, které posouvají vnímání hříchu od konkrétních hříšných skutků k hříšnosti jako inherentní součásti lidské přirozenosti. Ač je hříšnost nevyhnutelná, je nicméně nežádoucí a je třeba se obracet k Bohu s prosbou o její odstranění, omytí či vykořenění.<sup>394</sup>

Chceme-li hledat a promýšlet další možné vztahy mezi Pavlovým myšlením a intertestamentální literaturou sapienciálního, nebo případně jiného žánru, je vhodné brát tyto skutečnosti v úvahu. Vzhledem k zmiňované rozmanitosti, živosti a dynamice intertestamentální diskuze o hříchu není realistické očekávat, že bychom našli text, který by obsahoval identickou kopii Pavlových konceptů ducha, těla nebo hříchu. Je však možné nalézt jednotlivé prvky, jakési stavební kameny, které jsou v každém textu kombinovány jinak a jedinečně. Je možné se tedy ptát, jaké z těchto jednotlivých prvků si Pavel vybírá, jak je zapojuje do svého modelu a jak spolu v novém uspořádání navzájem interagují.<sup>395</sup>

Poté, co jsme uvedli širší kontext, jež ukazuje na množství styčných ploch mezi palestinskou židovskou literaturou a Pavlovým myšlením o těle a hříchu, a tak dokládá, že studium Pavlovy teologie v tomto kontextu může být obohacující, je nyní možné se vrátit k specifickému přínosu *Musar le-mevin*.

*Musar le-mevin* nám umožňuje sledovat sapienciální linii vedoucí k sektářským chvalozpěvům *Hodajot*,<sup>396</sup> které též bývají studovány jako možný pramen myšlení

---

<sup>393</sup> Lange, *Weisheit und Prädestination*, 127–8; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 194–207.

<sup>394</sup> Brand, *Evil within and without*, 56–7.

<sup>395</sup> Menahem Kister, 'Body and Sin', 206–7.

<sup>396</sup> Nejdelší a nejzachovalejší rukopis 1QH<sup>a</sup> patřil mezi svitky, které byly objeveny beduíny a zakoupeny profesorem Eleazarem Lipou Sukenikem v roce 1947. Text byl publikován v roce 1953. Svitek měl původně 28 sloupců, z nichž dvanáct se zachovalo v původním pořadí na celistvém kusu pergamentu, ostatní byly částečně rekonstruovány z fragmentů. Mezi dalšími fragmenty z první jeskyně byly později identifikovány dva, jež pocházely z jiného rukopisu *Hodajot*, označeného 1QH<sup>b</sup>. E. M. Schuller, H.

apoštola Pavla. *Hodayot* a spolu s nimi též tzv. žalm (1QS X 9–XI 22), připojený k *Řádu Jednoty* z první jeskyně, jsou prostoupeny pasážemi obsahujícími bezprecedentně negativní hodnocení lidské přirozenosti.<sup>397</sup>

Jedná se o projev žánru tzv. *Niedrigkeitsdoxologie*, která je pro *Hodayot* typická. Jde o pasáže, v nichž se mluvčí vyznává ze své nicotnosti a hříšnosti, aby vyzvedl Boží spravedlnost a všemohoucnost. Oproti biblické předchůdkyni žánru tzv. *Gerichtsdoxologie*, v níž mluvčí vyznával své hříchy a doznával, že Bůh je spravedlivý, se v kumránské variantě přidává právě nicotnost, nutně vyplývající z povahy člověka jako stvořené bytosti.<sup>398</sup>

Jak bylo uvedeno výše, intertestamentální texty dokumentují různé způsoby, jimiž bylo tělo spojováno s hříchem. *Hodayot* a 1QS X 9–XI 22 se od nich však svým pojetím odlišují. Zatímco texty uváděné Kisterem svazují zlo s tělem tak, aby zůstala otevřená možnost pro očištění či obnovu těla, v *Hodayot* a 1QS X 9–XI 22 tělesnost a hříšnost místy zcela splývají, přičemž oboje je líčeno v nebyvale naturalistických a odpudivých pojmech.<sup>399</sup> Typickým příkladem je následující úryvek:

1QH<sup>a</sup> V 30–37

לְעוֹלָמִי עַד וּבְרִזֵי שְׂכֻלְכָה פִלְגְּ[תָה] כּוֹל אֱלֹהִים לְהוֹדִיעַ כְּבוֹדֶךָ [כִּי מֵהָ] יֵאֵרוּחַ בֶּשֶׂר לְהַבִּין  
בְּכוֹל אֱלֹהִים וְלִהְשָׁכִיל בְּסֹ[ ] גְדוֹל וּמֵה יִלּוֹד אִישָׁה בְּכוֹל [גְּ]דֹל [וְ]לִ[י] הַנּוֹרָאִים וְהוּא  
מִבְּנֵה עֵפֶר וּמִגְבֵּל מַיִם אֶ[שְׂמָה וְחַט] אֵה סוּדוֹ עֵרוֹת קִלְוֹן וּמִ[קוֹר הַנ] דֵּה וְרוּחַ נְעוּה מִשְׁלָה  
וְאֵם יִרְשַׁע יִהְיֶה[ לְאוֹת עַד] עֵוֹלָם וּמוֹפֵת דּוֹרוֹת רַחוּקָ[י] עֵם לְבֶשֶׂר רַק בְּטוֹבֶךָ

---

Stegemann and C. A. Newsom, *1QHodayot<sup>a</sup>: With Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>*, DJD 40 (Oxford: Clarendon Press, 2009), 2–3. Ve čtvrté jeskyni bylo nalezeno zhruba sto menších fragmentů, pocházejících ze šesti různých rukopisů označených 4Q427–432 (4QH<sup>a-f</sup>). Nejstarší z nich (4Q428) pochází z hasmonejského období (100–50 př. Kr.), tři nejmladší rukopisy (4Q430–32) byly datovány do raně herodiánského období. Julie A. Hughes, *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot*, STDJ 59 (Leiden: Brill, 2006), 9.

<sup>397</sup> Brand, *Evil within and without*, 59–61.

<sup>398</sup> Termín *Niedrigkeitsdoxologie* a jeho definici zavedl H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwertiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, SUNT 4 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 27f. Citováno z Frey, “The Notion of “Flesh””, 202.

<sup>399</sup> Brand, *Evil within and without*, 63–4. Podrobněji též Carol A. Newsom, ‘Deriving Negative Anthropology through Exegetical Activity: The Hodayot as Case Study’, in *Is There a Text in This Cave: Studies in Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*, eds. George J. Brooke, Eibert J. C. Tigchelaar, Jonathan Ben-Dov and Alison Schofield (Leiden: Brill, 2007), 258–74.



|                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>34 יצדק איש וברוב רח[מיד<br/> 35 עולם ואורך ימים כי ]<br/> 36 ברוח אשר נתתה בי ]<br/> 37 קציד מועד[ים] ל[</p> | <p>[ בהדרדך תפארנו ותמשילנ[ו ב] רוב עדנים עם שלום<br/> [ו] דברך לא ישוב אחור ואני עבדך ידעתי<br/> [וצדק כול מעשיך ודברך לא ישוב אחור וכול<br/> ס] דורים לחפציהם ואדעה[ כי ]ל[<sup>400</sup></p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

30. for everlasting ages In the mysteries of your understanding [you] apportioned all these in order to make known your glory [But how i]s a spirit of flesh to understand

31. all these things and to discern *bs* [ ] great [ ]? What is one born of woman amid all your [gre]at fearful acts? He

32. is a thing constructed of dust and kneaded with water. Sin[ful gui]lt is his foundation, obscene shame, and a so[urce of im]purity And a perverted spirit rules

33. him If he acts wickedly, he will become[ a sign for]ever and a portent for dis[ta]nt generations of flesh Only through your goodness

34. can a person be righteous, and by [your] abundant mer[cy ] By your splendour you glorify him, and you give [him] dominion [with] abundant delights together with eternal

35. peace and long life. For [ and] your word will not turn back And I, your servant, know

36. by means of the spirit that you have given me [ ]and all your deeds are righteousness. And your word will not turn back And all

37. your ages are appoin[ted]/[ ar]ranged with respect to their affairs I know [that]/[ ]<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> DJD 40, 76.

<sup>401</sup> Tamtéž, 86.

Z tohoto důvodu byly *Hodajot* a 1QS X 9–XI 22 již od počátku kumránského výzkumu porovnávány s Pavlovým dualismem těla<sup>402</sup> a ducha<sup>403</sup>. Přestože vzájemné paralely jak v pojetí těla, tak ducha, jsou pozoruhodné, je třeba být velmi opatrný v otázce dualismu.<sup>404</sup> Úmyslem textů není sdělit, že člověk se skládá z hmotné a nehmotné části, které jsou vůči sobě antagonistické. Naopak, poselstvím těchto vyznání je, že celý člověk, skládající se z ducha a těla, je hříšný, nicotný a nečistý. Důkazem toho je, že se mluvčí střídavě označuje jako *ruaḥ, bašar* a *ruaḥ bašar*.<sup>405</sup>

Poslední jmenovaný výraz obrací naši pozornost zpět k *Musar le-mevin*. Již v osmdesátých letech, tedy ještě než byl text publikován, byla vyslovena hypotéza o

---

<sup>402</sup> Karl Georg Kuhn [‘New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament’, in *The Scrolls and the New Testament*, ed. Krister Stendahl (New York: Harper & Brothers, 1957), 94–117. (Translated with some revisions from *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952), pp. 200–222.)] se pokoušel na pozadí tehdy dostupných kumránských textů vysvětlit komplexní vztah mezi hříchem, tělem a pokušením v Novém Zákoně, přičemž boj mezi tělem a duchem v Pavlových listech viděl jako analogii boje ducha pravdy a klamu v srdci člověka podle *Řádu Jednoty* (s. 101). Kuhn předpokládal, stejně jako jiní raní badatelé, teologickou jednotu všech kumránských textů, a proto interpretoval negativní výroky o tělesnosti mluvčího v *Hodajot*, tak, že tělesnost je ekvivalentem ducha klamu, s nímž se utkává duch pravdy, totožný s Duchem Svatým (s. 105); S Kuhnem vedl polemiku W. D. Davies, který zastával teorii, že Pavlův koncept *sarx* čerpá z rabínského konceptu *ješer ha-raʿ*. K terminologického posunu od *ješer ha-raʿ* k *bašar/sarx* podle něj došlo na základě tradice, že *ješer ha-raʿ* vládne nad 248 orgány těla, doložené v rabínské literatuře. [*Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London: S.P.C.K., 1955), 17–27.] Kumránský a Pavlův koncept těla se sice podle Daviese vnějškově podobají, avšak čerpají z fundamentálně odlišných kořenů (s. 164). Ideovým pozadím Pavlových konceptů je diskuze o pádu a modlářství, zatímco kumránské koncepty jsou utvořeny na pozadí „iránského“ dualismu. [W. D. Davies, „Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit“, in *The Scrolls and the New Testament*, ed. Krister Stendahl (New York: Harper & Brothers, 1957), 157–182]. David Flusser [‘The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity’, in *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Jerusalem: Magnes Press, 1958), 215–66] se domníval, že negativní koncept těla v kumránských textech je pochopitelný pouze v kontextu učení o vyvolení milostí, jež je další spojnicí mezi Kumránem a Pavlem. Jelikož součástí vyvolení je podle *Hodajot* i dar ducha, skrývá se v těchto textech zárodek dualismu těla a ducha (s. 257). Flusser si povšiml i role, kterou v utváření vztahu těla a ducha hrála moudrost a Boží tajemství (s. 258).

<sup>403</sup> Funkci a povaze ducha v *Hodajot* a v Pavlově díle se věnovali kromě výše zmíněných autorů 50. let 20. století například Frey [‘Paul’s View of the Spirit in the Light of Qumran’, in *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature*, ed. Jean-Sébastien Rey (Leiden: Brill, 2014), 237–60], který vyjmenovává následující paralely ve funkci ducha v obou korpusech. Pavel a *Hodajot* se shodují, že duch očišťuje, posvěcuje, dává nadpřirozenou moudrost, umožňuje člověku se modlit a vést morální život. Společné pro oba autory je chápání ducha jako vlastnictví celé vyvolené komunity a jejího jednotícího prvku. Komunitním chápáním ducha jako pojítkem mezi Pavlem a *Hodajot* se zabýval i Levison, *Filled with the Spirit*, 285–300.

<sup>404</sup> Brand, *Evil within and without*, 63.

<sup>405</sup> Tamtéž. Podrobněji též Frisch, ‘The Body in Qumran Literature’, 60–1;

značném vlivu sapienciálních tradic na *Hodajot*. Publikace díla pak ukázala, že právě kombinace mudrosloví a zjevení v něm obsažená pomáhá osvětlit, jaký typ sapienciálního myšlení ovlivnil *Hodajot*. Z četných terminologických i myšlenkových paralel mezi oběma díly zmiňovaných M. Goffem uvádíme několik, jež se vztahují k tématu naší práce. Jak *Musar le-mevin*, tak *Hodajot* kombinují zjevenou moudrost s pedagogickým étosem, v obou je mluvčí přesvědčen o svém vyvolení, které pro něj znamená především společenství s anděly. Texty také podobně pracují s motivem rajské zahrady a stvoření. V obou dílech slouží uspořádanost stvoření jako důkaz, že nejen příroda, ale i historie je podřízena Božímu plánu.<sup>406</sup> Uvedené styčné body jsou vysvětlovány jako výsledek recepce a adaptace *Musar le-mevin* v sektářském prostředí Jednoty,<sup>407</sup> nebo volněji jako důsledek sdílení podobných tradic.<sup>408</sup>

Kontinuitu a vývoj mezi *Musar le-mevin* a *Hodajot* je proto oprávněné hledat i v otázce pojmu *ruaḥ bašar*. Výraz se dochoval pouze v těchto dvou textech. Podobně jako v *Musar le-mevin* i v *Hodajot* termín znamená lidskou bytost v její nevědomosti a hříšnosti, liší se však ve svém nositeli. Zatímco v *Musar le-mevin* označuje pouze ty, jež stojí vně komunity a jimž bylo zjevení odepřeno, v *Hodajot* se tímto výrazem nazývá vždy sám mluvčí, který pokorně doznává, že byl vyvolen, přestože je *ruaḥ bašar*.<sup>409</sup> V obou dílech tedy funguje protiklad mezi *ruaḥ bašar* a vyvolením.<sup>410</sup>

Nyní je možné shrnout, jak závěry naší práce mohou doplnit a zvýraznit linii vývoje *ruaḥ bašar* mezi oběma texty. Podle Goffa chybí v *Musar le-mevin* byť jen náznak napětí mezi vyvoleným a jeho tělesností, které tak expresivně vyjadřují *Hodajot*.<sup>411</sup> V díle se nicméně objevuje pojem *nevonut bašar*, který svým zarámováním ukazuje, že i samotné slovo *bašar* může v určitém kontextu fungovat jako synonymum pro zlo.<sup>412</sup> Výraz *bašar* se v tomto specifickém kontextu dotýká nejen *ruaḥ bašar*, jakožto nevyvolených, ale především vyvoleného, pro něhož symbolizuje jeho lidskou stránku, která se ho snaží

---

<sup>406</sup> Goff, 'Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Hodajot', *Dead Sea Discoveries* 11 (2004): 265–85.

<sup>407</sup> Frey, 'The Notion of "Flesh"', 220; Goff, 'Reading Wisdom', 288.

<sup>408</sup> Wold, *Divisions and Hierarchies*, 119–20.

<sup>409</sup> Výraz se v *Hodajot* vyskytuje celkem třikrát: 1QH<sup>a</sup> IV 37; V 15 a 30.

<sup>410</sup> Goff, 'Reading Wisdom', 282.

<sup>411</sup> Tamtéž.

<sup>412</sup> Wold, 'Demonizing Sin?', 45.

odvést od andělského údělu. Vzhledem k tomu, že sapienciální texty mají tendenci zdůrazňovat vlastní aktivitu, zatímco texty modliteb spíše pokoru a bezmocnou odevzdanost, můžeme tuto pasáž chápat jako předznamenání kroku, jež činí *Hodajot* svým vztahem pojmu *ruaḥ bašar* na modlitebníka samotného.

V podkapitole 3.4 jsme dále vyjádřili domněnku, že součinnost mezi *ješer raʿa* a *nevonut bašar* v páchání zla může být chápána jako jemný posun k pesimistické antropologii, která dojde svého plného vyjádření v *Hodajot*. Pojmy *ješer raʿa*, *ruaḥ bašar* a *nevonut bašar* se nacházejí ve stejných sémantických polích. Důraz na zjevenou moudrost, poznávací schopnosti a procesy, které je spojují, mohou ukazovat na sapienciální kořeny diskutovaných konceptů.

V intertestamentální literatuře k sobě byly tělo a hřích vztahovány různými způsoby, ať už konceptualizací těla jako bojiště mezi silami dobra a zla, vizualizací špatných vlastností jako orgánů a končetin, představou, že tělo může být zlem poskvřeno a opět od něj očištěno, nebo obavou, že se tělo může dostat pod nadvládu zlých sil. Sapienciální stopou ve spleti těchto představ může být právě použití výrazu *bašar*, případně *ruaḥ bašar* souhrnně pro celou lidskou bytost, jež je nahlížena jako ze své podstaty hříšná a postrádající zjevenou moudrost.

Freyův návrh zkoumat učení apoštola Pavla na pozadí palestinské sapienciální literatury je bezesporu přínosný i přesto, že některé jeho dílčí závěry bylo třeba modifikovat. Vyjmutí díla z nehodícího se kosmicko-dualistického rámce dalo naopak vyniknout jeho specifickému sapienciálně-eschatologickému myšlení a naznačilo, jakou roli mohly hrát sapienciální důrazy při formování konceptů *bašar* a *ješer raʿa* jako zdrojů zla.

Další otázkou, již je možné si položit v rámci studia novozákonní, zejména Pavlovy teologie, by mohlo být, zda a jak se na utváření jeho konceptu *sarx* podílel pojem *bašar* v obou svých rolích, jež byly identifikovány ve výše uvedených textech: jednak *bašar* jako tělo, jež je polem působnosti různých zlých sil, aniž by s nimi bylo nerozlučně spojeno, jednak *bašar*, případně *ruaḥ bašar*, jako označení pro hříšnou a pošetilou lidskou bytost postrádající zjevení a vyvolení. Je možné se ptát, jak spolu tyto dva významy interagovaly či splynuly a jak se mísily s dalšími podobnými koncepty, zejména helénistickými. Takové zkoumání již leží za hranicí toho, o co jsme se v této práci pokusili. Předchozí kapitoly však zřetelně ukázaly, že správné pochopení významů

pojmu *bašar* a *ruah* v *Musar le-mevin* je významné jak pro interpretaci vývoje některých teologických konceptů přítomných u Pavla a v jeho okruhu, tak pro analýzu a kontextualizaci antropologických motivů židovské sapienciální literatury doby Druhého chrámu obecně.

## ZÁVĚR

V úvodu práce jsme si položili otázku, zda podrobnější rozbor textu *Musar le-mevin* a zohlednění novějšího bádání potvrzuje Freyovu interpretaci pojmu *bašar* v díle, či zda je třeba Freyův výklad upřesnit nebo pozměnit.

Jak jsme viděli v kapitole 2, jako první je potřeba korigovat rámec, do nějž Frey kontrast těla a ducha zasadil. Z důkladné analýzy textu pasáže *Hagu* vyplynulo, že není udržitelné interpretovat její obsah na pozadí kosmického dualismu. Jak v této pasáži, tak v díle jako celku není možné nalézt narážku na souboj dobrých a zlých sil.

Jako alternativní ideový rámec pasáže navrhujeme apokalypticko-sapienciální světonázor, který propojuje hřích s nevědomostí. Jejich spojení se ukazuje zejména na překryvu sémantických polí výrazů *ješer*, *ruaḥ bašar* a *nevonut bašar*. Z díla bohužel není možné odvodit, zda je mezi nevědomostí a hříchem kauzální vztah.

Za druhé je třeba upravit Freyovu tezi o predestinačním rámci díla. Vhodnější než koncept predestinace se jeví koncept vyvolení, které je bližší kořenům pojmu v Hebrejské Bibli a intertestamentálnímu kontextu díla. Příklady ze soudobé literatury dokládají, že v textech tohoto typu mohou předurčení a svobodná vůle koexistovat.

Naopak je možné potvrdit Freyovu tezi, že *Musar le-mevin* konzistentně zachovává rozdělení lidstva do dvou kontrastních kategorií. I v tomto ohledu je však možné jisté zpřesnění. Jak jsme viděli, není možné dílo vnímat tak, že lidstvo je rozděleno do kategorií pojmenovaných *ruaḥ bašar* a *‘am ‘im ruaḥ/‘am ruaḥ*, neboť autor využíval pro obě skupiny mnohem pestřejší rejstřík pojmenování.

Dílo každopádně systematicky vyčleňuje lidi označené jako *ruaḥ bašar* za hranice vyvolené komunity. Vzhledem ke komplexnímu vztahu mezi vyvolením a lidskou aktivitou, a rovněž kvůli zacílení díla výhradně dovnitř komunity, je však obtížné zhodnotit, do jaké míry jsou hranice vytyčené na základě vyvolení neprostupné.

Freyovu hlavní tezi, podle níž je pojem *bašar* v textu jednoznačně spojován s nepravostí a hříchem, podporuje i další místo v textu, jež sám nebral v potaz, a to 4Q417 1 ii 12–14. V tomto úseku je slovo *bašar* použito ve výrazu *nevonut bašar*, který je paralelou k pojmu *ješer ra‘*. Z toho vyplývá, že samotné slovo *bašar* konotuje zlo, a to i mimo ustálené spojení *ruaḥ bašar*.

Termín *ješer* a *ješer ra'*, jemuž byla věnovaná kapitola 3, dále obohacuje naše chápání antropologie a konceptu zla v *Musar le-mevin*. Na roli *ješer ra'* v díle je možné nahlížet ze dvou úhlů. První možností je snažit se umístit dílo na pomyslnou trajektorii směřující od Hebrejské Bible k rabínské literatuře. Z tohoto hlediska je možné konstatovat, že *ješer ra'* není v *Musar le-mevin* zcela reifikován, neboli že ještě nefunguje jako na lidské osobnosti nezávislý činitel, byť vykazuje jisté démonické rysy. Druhou možností je vnímat posun obsahu pojmu v kontextu změny antropologického myšlení, která je doložena v soudobých modlitbách. Texty modliteb dokládají vznik nového pojetí hříšnosti jako zakořeněné a neoddělitelné od lidské povahy a vyjadřují jistou obezřetnost a odstup vůči vlastní osobnosti.

Pokud by *Musar le-mevin* měl posloužit jako východisko ke zkoumání počátků antiteze těla a ducha, je vhodné vzít v úvahu výše nastíněnou souhru mezi *bašar* a *ješer ra'*. Hmotná (*bašar*) a nehmotná (*ješer, nevonut*) složka nepředstavují protikladné síly, nýbrž jsou společně představeny jako potenciální zdroj pokušení. Podobně i *ruaḥ bašar* jako označení pro nemoudré a hříšníky v sobě spojuje hmotné s nehmotným.

Negativní náplň pojmu *bašar* je nejlépe vysvětlitelná jako spojení tří faktorů. Prvním je tradiční použití výrazu *bašar* pro člověka v jeho pomíjivosti, křehkosti a nedostatečnosti, jak je známo z Hebrejské Bible, druhým silnější důraz na inherentní lidskou hříšnost a třetím přesvědčení o vlastním vyvolení a sdílení údělu s anděly. Tradiční hranice mezi lidským a božským, pomíjivým a nepomíjivým zůstává v platnosti, avšak *mevin* se díky vyvolení ocitá na její druhé straně.

*Ruaḥ bašar* není vyvolen a zůstává v čistě pozemské lidské sféře, kterou charakterizuje nevědomost spjatá s hříchem. Nejedná se tedy o kontrast materiální a duchovní složky v člověku, neboť celý člověk tvořený tělem i duchem je nahlížen jako nedostatečný. Z této lidské nedostatečnosti ho vyjímá právě vyvolení, zjevení tajné moudrosti a připojení k andělům. V souladu s myšlením Hebrejské Bible má však vyvolení své podmínky a účel, jímž je studium zjevené moudrosti. Od ní ho může svést způsob myšlení charakterizovaný opět slovem *bašar*.

Jak jsme viděli v kapitole 4, podrobný rozbor pojmu *ruaḥ* ukazuje, že koncept v díle nefunguje jako antiteze pojmu *bašar*. Dílo v souvislosti s tímto pojmem vykazuje dvě tendence. Na jednu stranu je patrný úmysl zapojit pojem *ruaḥ* do specifického

sapienciálně-ezotericko-deterministického výkladu světa, v němž jsou různé fenomény lidského života vysvětlovány a pořádány poukazem na míru ducha, jež je člověku vyměřena. Na základě tohoto učení je obhajována i hierarchie mezilidských vztahů a *mevínovi* jsou dávány praktické rady. *Mevín* jakožto vyvolený příjemce zjevené moudrosti má schopnost změřit duchy ostatních.

Na druhé straně je v díle mnoho výskytů slova *ruah* v původním biblickém smyslu bez patrného záměru zapojit je do systému nového učení. Některé případy je možné interpretovat oběma způsoby.

Až na jeden sporný, špatně zachovaný případ se všechny výskyty slova *ruah* týkají lidského ducha. V díle chybí odkaz na působení Božího ducha, stejně jako dynamické aspekty slova *ruah*, například dávání a přijímání ducha. Duch je nahlížen jako statický podíl, jenž byl člověku vyměřen a jenž určuje jeho pozici, schopnosti a další kvality.

Kromě hojně diskutovaného případu vize *Hagu* není v díle náznak, že by *ruah* figuroval jako protiklad *bašar*, tedy, že by definoval vyvolenou část lidstva. Dílo naopak předpokládá, že všichni lidé mají *ruah*, ovšem rozhodující je jeho míra, případně kvalita. V otázce vzájemného vztahu těla a ducha je možné souhlasit s Jörgem Freyem v tom, že jejich antiteze je kontextuálního rázu,<sup>413</sup> tedy je otázkou pouze jedné, byť důležité pasáže.

Druhou otázkou položenou v úvodu práce bylo, zda přehodnocení interpretace antropologických pojmů v *Musar le-mevín* může naznačit další možné směry, kterými by se mohlo ubírat hledání potenciálních vztahů mezi intertestamentální sapienciální literaturou a Pavlovou antropologií.

Odpověď na tuto otázku jsme se pokusili najít v kapitole 5. Jak se ukázalo, vyjmeme-li dílo z kosmicko-dualistického interpretačního rámce a věnujeme-li naopak větší pozornost jeho specifickým sapienciálně-eschatologickým představám, můžeme lépe vnímat myšlenkovou trajektorii probíhající mezi *Musar le-mevín* a dalšími kumránskými texty, v nichž *bašar* symbolizuje hříšnost, nevědomost a nedostatečnost celé lidské bytosti. Tuto linii je poté možné studovat v kontextu dalších soudobých antropologických představ, podle nichž je tělo působištěm nebo nástrojem hříšných sil

---

<sup>413</sup> Frey, "The Notion of "Flesh"", 226.



a vlivů, a může se dokonce zcela dostat pod jejich vládu, nicméně také od nich může být osvobozeno či očištěno. V Pavlových listech je možné najít ohlasy obou těchto linií. Předmětem dalšího studia by mohlo být, jakou roli mohlo hrát setkání těchto dvou trajektorií při formování Pavlových antropologických pojmů.

Vztah mezi Pavlem a palestinským sapienciálním myšlením se ve světle předložené diskuse jeví jako méně přímočarý, než původně navrhoval Frey, neboť některé z domnělých styčných bodů mezi Pavlovým a sapienciálním pojetím těla, tedy predestinační myšlení nebo kosmologický dualismus, nejsou v *Musar le-mevin* doloženy. Naopak motivy, jež jsme v průběhu této práce identifikovali jako klíčové, tedy poznání, zjevení, vyvolení a hřích jako vnitřní činitel, se s pojmem *bašar* asociují i v *Hodajot*. Právě tento kumránský text nabízí v některých bodech lepší paralely k Pavlovým konceptům těla i ducha než *Musar le-mevin*. Studium sapienciálně-apokalyptického myšlení, které je doloženo v *Musar le-mevin*, tedy pomáhá osvětlit postupné utváření termínu *bašar* jako výrazu pro hříšnou lidskou bytost postrádající zjevení a poznání. Výraz i jeho konotace posléze překročily hranice sapienciálního žánru, jak dokládají právě *Hodajot*. Na jedné straně výskyt konceptu napříč žánry svědčí o jeho větším rozšíření, a tedy i o vyšší pravděpodobnosti vlivu na Pavla, na druhé straně ovšem také znamená, že se k Pavlovi mohl tento původně sapienciální koncept dostat i zprostředkovaně přes jiný než sapienciální žánr.

Pokud bychom se přesto chtěli zaměřit na zkoumání sapienciálních zdrojů Pavlova myšlení, bylo by je nejvhodnější hledat právě tam, kde se *sarx* setkává s motivy poznání, zjevení a vyvolení, jež tato práce identifikovala jako klíčové. Příkladem takového tázání může být studie Matthewa Goffa o „duchovním“ a „tělesném“ typu lidí.<sup>414</sup> Každá taková práce by však neměla ztrácet se zřetele další kumránské texty, jež zmiňujeme v kapitole 5, stejně tak jako další žánry židovské literatury (o řeckých zdrojích Pavlova myšlení nemluvě). Spíše než spolehlivě identifikovat motivy a koncepty, které byly do raně křesťanské antropologie převzaty z nějakého konkrétního židovského textu či žánru nám tak předložená analýza užití antropologických pojmů v *Musar le-mevin* umožňuje přesněji vymezit souřadnice komplexního židovského diskursu o těle a duchu v intertestamentálním období.

---

<sup>414</sup> Goff, 'Being Fleshly or Spiritual'.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### PRIMÁRNÍ ZDROJE

*Bible: Český studijní překlad*. 2. souborné vyd., (1. vyd. bez poznámek). Přeložil Michal Krchňák. Praha: KMS, 2010.

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad*. 3. přeprac. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1993.

*Bible: Překlad 21. století*. 1. vyd. Praha: Biblion, 2009.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4. Aufl., edited by Karl Eiliger and Wilhelm Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

*Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), 28. Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

*Rukopisy od Mrtvého moře: Hebrejsko-česky*. Přeložil Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha: OIKOYMENH, 2007.

*Septuaginta: Editio altera*, edited by Alfred Rahlfs, Robert Hanhart, Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Chazon, E. and others, in consultation with J. VanderKam and M. Brady, *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2*. DJD XXIX; Oxford: Clarendon, 1999.

Sanders, J. A. *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)*. DJD IV; Oxford: Clarendon Press, 1965.

Schuller, E. M., H. Stegemann and C. A. Newsom, *1QHodayot<sup>a</sup>: With Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>*. DJD XL; Oxford: Clarendon Press, 2009.

Strugnell, John and Daniel J. Harrington and Torleif Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mûsâr lě Měvîn): 4Q415ff. with a Re-edition of 1Q26*. DJD XXXIV; Oxford: Clarendon Press, 1999).

### BIBLICKÉ SLOVNÍKY A ENCYKLOPEDIÉ

Kaminski, Joel. 'Chosen.' In *The New Interpreter's Dictionary of The Bible*, edited by Katharine Doob Sakenfeld, 5 vols, 1:594– 601. Nashville: Abingdon, 2009.

Reid, W. S. 'Election.' In *The International Standard Bible Encyclopedia*, edited by Geoffrey W. Bromiley et al., 4 vols, 2:56–7. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1982.

Schweizer, E. 'Σάρξ.' In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edited by Gerhard Friedrich and Gerhard Kittel, 10 vols, 7:98–151. Stuttgart: Kohlhammer, 1964.

Tappeiner, D. A. 'Holy Spirit.' In *The International Standard Bible Encyclopedia*. Edited by Geoffrey W. Bromiley et al., 4 vols, 2:730–42. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1982.

Watson, Duane T. 'Election' in *The Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 6 vols, 2:434–40. New York: Doubleday, 1992.

#### SEKUNDÁRNÍ ZDROJE

Anderson, Gary A. 'Two Notes on Measuring Sin and Character at Qumran.' In *Things Revealed*, edited by John J. Collins and Florentino García Martínez, 141–7. Leiden: Brill, 2004.

Brand, Miryam T. *Evil within and without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Collins, John J. 'The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstructions and the Wisdom of Solomon.' In *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, 159–80. JSJSup 100; Leiden: Brill, 2003.

Davies, W. D. 'Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit.' In *The Scrolls and the New Testament*, edited by Krister Stendahl, 157—182. New York: Harper & Brothers, 1957.

---. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: S.P.C.K., 1955.

Flusser, David. 'Qumrân and Jewish "Apotropaic" Prayers.' *Israel Exploration Journal* 16 (1966): 194–205.

---. 'The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity.' In *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, 215—66. Jerusalem: Magness Press, 1958.

Frey, Jörg. 'Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition.' *ZNW* 90 (1999): 45–77.

---. 'Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts: An Inquiry into the Background of Pauline Usage.' In *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought: Studies in Wisdom at*

*Qumran and Its Relationship to Sapiential Thought in the Ancient Near East, the Hebrew Bible, Ancient Judaism and the New Testament* (BETL 159), edited by C. Hempel, A. Lange and H. Lichtenberger, 367–404. Leuven: Leuven University Press, 2002.

---. 'Paul's View of the Spirit in the Light of Qumran.' In *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature*, edited by Jean-Sébastien Rey, 237–60. Leiden: Brill, 2014.

---. 'The Notion of "Flesh" in 4QInstructions and the Background of Pauline Usage.' In *Sapiential, Poetical and Liturgical Texts. Published in the Memory of Maurice Baillet. Proceedings of the 3rd meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998* (StTDJ 35), edited by D. K. Falk, F. Garcia Martinez and E. M. Schuller, 197–226. Leiden: Brill, 2000.

Frisch, Alexandria and Lawrence H. Schiffman. 'The Body in Qumran Literature: Flesh and Spirit, Purity and Impurity in the Dead Sea Scrolls.' *Dead Sea Discoveries*, 23 (2016): 155—182.

Goff, Matthew J. *4QInstruction*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

---. 'Being Fleshly or Spiritual: Anthropological Reflection and Exegesis of Genesis 1–3 in 4QInstruction and First Corinthians.' In *Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood* (WUNT 284), edited by C. K. Rothschild and T. W. Thompson, 42–59. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

---. 'Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q.' *Journal of Biblical Literature* 124/4 (2005): 657–673.

---. 'Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Hodayot', *Dead Sea Discoveries* 11 (2004): 263–88.

---. 'Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts.' *Currents in Biblical Research* 7, no. 3 (June 2009): 376-416.

---. *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstructions*. STDJ 50; Leiden: Brill, 2003.

Harrington, Daniel J. 'Recent Study of 4QInstruction.' In *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, edited by Florentino García Martínez, Annette Steudel and Eibert Tigchelaar, 105–23. Leiden: Brill, 2006.

Horgan, Maurya P. 'Arthur Everett Sekki, The Meaning of Ruah in Qumran.' *The Catholic Biblical Quarterly* 54, no. 3 (1992): 544-46.

- Hughes, Julie A. *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot*. STDJ 59; Leiden: Brill, 2006.
- Kister, Menahem. 'Body and Purification from Evil: Prayer Formulas and Concepts in Second Temple Literature and Their Relationship to Later Rabbinic Literature.' *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 8—9 (2010): 243-284.
- . 'Body and Sin: Romans and Colossians in Light of Qumranic and Rabbinic Texts.' In *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature*, edited by Jean-Sébastien Rey, 171–207. Leiden: Brill, 2014.
- . 'Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period.' In *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, edited by Ester G. Chazon, Devorah Dimant and Ruth Clements, 153–176. Leiden: Brill, 2005.
- Kooten, G. H. van. 'The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus: The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body.' In *Philosophische Anthropologie in der Antike*, edited by C. Jedan and L. Jansen, 263—309. Frankfurt: Ontos, 2010.
- Kuhn, Karl Georg. 'New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament.' In *The Scrolls and the New Testament*, edited by Krister Stendahl, 94—117. New York: Harper & Brothers, 1957. (Translated with some revisions from *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952): 200—222.)
- Kvalvaag, R. W. 'The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts.' In *Qumran between the Old and New Testaments*, edited by F. H. Cryer and T. L. Thomson, 159—180. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Lange, Armin. *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*. Leiden, Brill, 1995.
- Levison, John R. *Filled with the Spirit*. Cambridge, MA: Eerdmans, 2009.
- . *The Spirit in First Century Judaism*. Leiden: Brill, 1997.
- . 'The Two Spirits in Qumran Theology.' In *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, edited by J. H. Charlesworth, 169—94. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.

- Newsom, Carol A. 'Deriving Negative Anthropology through Exegetical Activity: The Hodayot as Case Study.' In *Is There a Text in This Cave: Studies in Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*, edited by George J. Brooke, Eibert J. C. Tigchelaar, Jonathan Ben-Dov and Alison Schofield, 258—74. Leiden: Brill, 2007.
- Popović, Mladen. 'Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism: The *Two Spirits Treatise* (1QS III, 13—IV, 26) and Other Texts from the Dead Sea Scrolls.' In *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, edited by Jacques T. A. G. M. van Ruiten and George H. van Kooten, 58—98. Leiden: Brill, 2016.
- . 'Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylonia: Form, Interdisciplinarity and Secrecy.' *Dead Sea Discoveries*, 13, No. 2 (2006): 150—176.
- Rey, Jean-Sébastien. '4QInstruction and Its Relevance for Understanding Early Christian Writings.' In *Jesus, Paulus und die Texte von Qumran*, edited by J. Frey and E. E. Popkes, 359-381. WUNT II/390; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- . *4QInstruction: Sagesse et eschatologie*. Leiden: Brill, 2009.
- Rosen-Zvi, Ishay. *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Sekki, Arthur Everett. *The Meaning of Ruah in Qumran*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Tigchelaar, Eibert J. C. "Spiritual People", "Fleshly Spirit" and "Vision of Meditation": Reflections on 4QInstructions and 1 Corinthians,' In *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, edited by Florentino García Martínez, 103–18. Leiden: Brill, 2009.
- . 'The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls, with a Re-edition of 4Q468i.' In *Empsychoi Logoi: Religious Innovation in Antiquity*, edited by Alberdina Houtman, Albert de Jong and Magda Misset-van de Weg, 347–357. Leiden: Brill, 2008.
- . *To Increase Learning for the Understanding One: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction*. Leiden: Brill, 2001.

- Werman, Cana. 'What is the *Book of Hagu*?<sup>6</sup> In *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*. Proceedings of the Sixth International Symposium of The Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20-22 May, 2001, edited by Collins and Ruth Clements, 125–40. STDJ 51; Leiden: Brill, 2004.
- Wold, Benjamin. 'Demonizing Sin?: The Evil Inclination in *4QInstruction*.' In *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity*, edited by Chris Keith and Loren T. Stuckenbruck, 34–48. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- . "Flesh" and "Spirit" in Qumran Sapiential Literature as the Background to the Use in Pauline Epistles.' *ZNW* 106 (2015): 262–279.
- . 'Metaphorical Poverty in 'Musar leMevin.' *Journal of Jewish Studies* 58 (2007): 140–53.
- . 'Sin and Evil in the Letter of James in Light of Qumran Discoveries.' *New Testament Studies* 65, vol. 1 (2019): 78—93.
- . *4QInstruction: Divisions and Hierarchies*. Leiden: Brill, 2018.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM Press, 1974.