

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

Kosti, kameny a hlína v Hebrejské bibli
Bones, Stones and Clay in the Hebrew Bible

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

ThDr. Eva Vymětalová Hrabáková, Th.D.

Vypracovala:

Klára Lipavská

Praha 2020

Poděkování:

Děkuji ThDr. Marii Roubalové, Th.D. a doc. Mgr. Jiřímu Benešovi, Th.D. za to, že mi ve svých hodinách předali svou lásku k hebrejskému jazyku, bez níž by tato práce nikdy nemohla vzniknout. Za cenné připomínky k transkripci hebrejštiny děkuji Mgr. Pavlu Čechovi, Ph.D. Za pomoc s formální a jazykovou úpravou a lidskou podporu své švagrové Tereze Chlaňové. Dále moc děkuji za podporu svým rodičům, a především svému muži Matěji Lipavskému, bez nějž by se dobrodružství mého studia možná nikdy neodehrálo a jehož podpora během celého studia i při psaní této práce pro mne znamenala velmi mnoho. A stejně veliké poděkování patří mé školitelce ThDr. Evě Vymětalové Hrabákové, Th.D. Jednak za to, že její hodiny pojednávající o mýtech a symbolech v Hebrejské bibli mi byly inspirací pro vznik této práce. Ale především jí děkuji za čas společně strávený nad touto prací, a zejména nad překlady z hebrejštiny, a za veškerou její přátelskou podporu, obojího si nesmírně vážím.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci „Kosti, kameny a hlína v Hebrejské bibli“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Zadní Třebani dne 19. 7. 2020

Klára Lipavská

Anotace

Práce pojednává o symbolech spojených s kostmi, kameny a hlínou v Hebrejské bibli. Snaží se zmapovat všechny nejdůležitější symboly, které se k těmto třem tématům vážou, a zasadit je do kontextu jednak starších náboženských tradic působících na starověkém Předním východě, a dále do kontextu tradic, které z Hebrejské bible bezprostředně čerpaly, tedy křesťanství a rabínský judaismus.

Annotation

The thesis deals with symbols related to bones, stones and clay in Hebrew Bible. It aims to map all the key symbols linked to these three themes and put them into contexts of religious traditions both preceding and directly resulting from the Hebrew Bible: the ancient Middle East tradition, Christianity and Rabbinic Judaism.

Klíčová slova

Kosti, kameny, hlína, hebrejská bible, symbolika, metafory, starověký Přední východ, židovská tradice, křesťanská tradice.

Keywords

Bones, stones, clay, Hebrew Bible, symbols, metaphors, ancient Middle East, Jewish tradition, Christian tradition, religious studies.

Obsah

1	Úvod.....	6
2	Kosti.....	10
2.1	Stvoření Evy z Adamova žebra	10
2.1.1	Kost jako vyjádření přináležitosti	10
2.2	Žebro jako metafora.....	12
2.3	Kosti jako vyjádření podstaty	13
2.3.1	Vyjádření podstaty člověka a zvířete	13
2.3.2	Vyjádření podstaty Izraele a Izraelců	15
2.3.3	Vyjádření podstaty nebe a dne	16
2.4	Vyjádření psychického, fyzického a spirituálního stavu člověka za pomoci kostí.....	17
2.4.1	Moudrost a dodržování Hospodinových příkázání jako lék pro kosti	18
2.4.2	Kosti a srdce	19
2.5	Kosti mrtvých a osud jednotlivce či celého Izraele vyjádřený skrze metafory s kostmi ..	20
2.5.1	Rituální nečistota spojená s kostmi.....	23
2.5.2	Elíšův „život po smrti“	24
2.5.3	Údolí suchých kostí.....	25
3	Kameny.....	31
3.1	Kámen jako místo svědectví a smlouvy	32
3.1.1	Smlouva mezi Jákobem a Lábanem	32
3.1.2	Věšebná moc kamenů a texty proti modloslužbě	35
3.1.3	Kameny v knize Kazatel	38
3.1.4	Kamenování.....	39
3.1.5	Hospodin jako nepostradatelný kámen	39
3.1.6	Kámen základový.....	39
3.1.7	Kámen vrcholový.....	41
3.1.8	Kameny, které překážejí v cestě.....	42
3.2	Kvalita neměnnosti, trvání a tvrdosti.....	44
3.3	Kameny a jejich ozvěny v NZ	46
4	Hlína	49
4.1	Hlína ve vztahu ke stvoření	50
4.2	Hospodin jako hrnčič	51
4.2.1	Izajášovo hledání vztahu ke stvořiteli	51
4.2.2	Hrnčič jako ustanovitel řádu světa	53
4.3	Další metafory spojené s hlínou.....	55
4.3.1	Hlína jako hrob	55
4.3.2	Měkkost a tvárnost hlíny.....	56
4.4	Půda	57
5	Závěr.....	59
6	Seznam literatury	61

1 Úvod

Ve Druhé knize Královské se vypráví o tom, jak Izraelci, prchající před hordami Moabců, nestihli nějakého muže řádně pohřbít a jenom ho hodili do hrobu nedávno zemřelého proroka Eliši. Dále se píše (2Kr 13,2): „Jakmile muž přišel do styku s Elišovými kostmi, ožil a postavil se na nohy.“¹ Text pak volně pokračuje líčením toho, že zemřel král Chazael, utlačovatel Izraele, a jaké to mělo pro Izrael důsledky, ale k ožvlému vojákovu ani mrtvému Elišovi se už více nevyjadřuje. Ona zpráva čtenáře až provokuje strohostí svojí výpovědi. Jeho autor neměl potřebu se nijak pozastavit nad tím, že mrtvý ožil, ani nad tím, proč se tak stalo zrovna kontaktem s prorokovými kostmi. Jako by nešlo o nic zvláštního, k čemu by bylo potřeba se nějak více vyjadřovat. Kost mrtvého Eliši zde přitom vystupují ve zcela jiné roli, než jakou jim běžně přisuzuje naše současná kultura, která kosti mrtvoly vnímá jako něco zcela neživého, často navíc podřadného, čeho je lépe se kremací zbavit. Nejsme zvyklí, že by kosti mrtvého mohly dát nový život, byť třeba metaforicky. Druhá kniha Královská se oproti tomu tváří, že jde o něco samozřejmého. Jak to asi vnímal tehdejší čtenář, dá se přiblížit jeho vidění světa? Dají se najít jiné takové případy, kdy se zdánlivě neživé v Bibli stává nositelem života, energie, nového?

Postupně se tak zrodilo téma práce, zaměřené na „možný život“ věcí, který jim dnes již obvykle přiznáván není. Zajímají mě vyjádření a metafory, které starověcí židé užívali v ústně tradované látce, posléze zapsané do Tanachu, a do dnešního jazyka prosakují jen okrajově, či zůstaly zcela zapomenuty. Domnívám se totiž, že kulturní vývoj není jen neustálý pokrok, jak předpokládala pozitivistická kultura 19. století, jejíž paradigmatu má dnešní věda stále tendenci protěžovat, ale že při objevování nového výkladu světa často dochází ke ztrátě pohledu starého, který je cenný a který by přitom svobodně mohl žít paralelně. Původní text Hebrejské bible² nám stále má co říci, jako zdroj příběhů a imaginace obsahující psychologickou a zejména duchovní zkušenost, která je inspirativní dodnes. Ačkoliv nikdy nemůžeme přesně zjistit, jak text vnímal tehdejší člověk, můžeme se pokusit

¹ Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Ekumenický překlad, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1995, SZ s. 324.

² Hebrejskou bibli rozumím soubor textů kodifikovaný židovským náboženstvím jako Tanach a převzatý křesťanstvím jako Starý zákon. Religionistický termín Hebrejská bible volím proto, že v práci je pro mne důležitá jeho přináležitost k oběma zmíněným tradicím.

mu lépe porozumět jeho zasazením do soudobého kulturního kontextu, případně pohledem na to, jak oživoval představivost pozdějších vykladačů patřících k židovské a křesťanské tradici či religionistů.

Trojici kosti, kameny a hlína jsem zvolila proto, že se v představách asociují s hrobem, tedy místem, v němž končí život těla. Na druhou stranu i hrob sám je určitým způsobem dárcem života. Této vlastnosti využívá letecká archeologie, při hledání nejen starých hrobů a pohřebišť. „V zaniklém obydlí či zasypaném hrobě bývají humusovité složky obohaceny o fosfáty, které plodinám vytvářejí lepší podmínky k růstu... Výsledkem jsou rozdíly ve zbarvení, výšce, hustotě a tvaru dozrálých plodin nad objektem. Nejvýrazněji se změny projevují na obilí, ale zachytit je lze i na jeteli, řepce či kukuřici.“³ Hebrejská Bible však kostem, kamenům i hlíně navíc přisuzuje život duchovní, psychologický a někdy přímo fyzický (kameny mluví, kosti se otřásají...) a právě těm bych ráda věnovala svoji práci.

Biblické verše týkající se těchto tří symbolů jsem dohledávala zejména s pomocí příslušných hesel v Dictionary of Biblical Imagery⁴ a pomocí biblického internetového programu Studijní bible on-line⁵, který umožňuje vyhledávání zadaných slov, jak v českých překladech bible, tak v hebrejském originálu (Tanach – masoretský text s vokalizací). Snažila jsem se pokrýt všechny hlavní symboliky, které se k daným oblastem vztahují. Blíže se k problematice výběru konkrétních hebrejských slov a jejich rozboru vyjadřuji v úvodu ke každé ze tří hlavních kapitol.

Abych se co nejvíce přiblížila původní podobě textu, budu vycházet z jeho původního hebrejského znění a vytvořím vlastní verzi překladu pasáží týkajících se mého tématu práce. Neboť překlady, které máme běžně k dispozici, jsou jednak přirozeně zatíženy určitou interpretační tradicí, dále pochopitelnou potřebou, aby text zněl čtenáři poeticky či se přiblížil citovému a myšlenkovému světu současného člověka, a v neposlední řadě nemožností zohlednit v jednorázovém textu fakt, že mnohá hebrejská slova v sobě nesou více významů, či celý propracovaný koncept, který pak na text vrhá nové světlo. Má verze překladů vzniká zejména s přihlédnutím k náboženským tradicím starověkého Předního

³ MARTIN GOJDA, „Letecký průzkum v archeologii: Nedestruktivní metody odhalují zaniklé podoby kulturní krajiny“, *Vesmír* 79 (6/2000): str. 337, dostupné on-line na: <https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/2000/cislo-6/letecky-pruzkum-archeologii.html>.

⁴ *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester UK: InterVarsity Press a Downers Grove USA: InterVarsity Press 1998.

⁵ SOB (Studijní on-line bible), <http://www.obohu.cz/bible/>.

východu, na něž Hebrejská bible navazuje, ať už tím, že tradici dále rozvíjí, přeznačuje, nebo se vůči ní naopak nepřátelsky vymezuje.

Důležitým východiskem při interpretaci textů je pro mne názor teologa a religionisty Othmara Keela⁶, podle kterého je uvažování Hebrejské bible, stejně jako celého starověkého Předního východu, výrazně ovlivněno dvěma specifickými přístupy ke světu. Tím prvním je, že upřednostňuje koncepty, které jsou samy o sobě konkrétní, ale skrze asociace označují realitu, jež jejich prvotní význam dalece převyšuje. Stejně formy, barvy, pohyby či zvuky tak často naznačují hlubší souvislost. Například červená večerní obloha značí krev a bitvu vedenou sluncem proti silám temnoty. Invaze cizími národy navozuje představu souboje s Chaosem, který prapůvodně ovládal zemi. Jak vidíme, jednoduchá konkrétní situace je zde transformována do závažné události. Takovýto způsob vnímání tedy udržuje kontinuitu mezi konkrétním a abstraktním. Druhým znakem pak je paralelní existence různých představ o světě. Například v žalmech můžeme nalézt, že oblast pod neobydlenou zemí je chápána jako ovládnutá vodami, neboť vody se nachází v podzemní propasti i po stranách země. Oblast pod neobydlenou zemí je však brána také jako říše smrti, neboť jsou zde pohřbíváni mrtví. Tyto dvě představy stojí na starověkém Předním východě vedle sebe jako různé způsoby vidění světa, které jsou spolu vzájemně propojovány. Můžeme tak nalézt texty přirovnávající umírání k pádu do sféry primárních vod.

Metodická poznámka

Při přepisu hebrejštiny vycházím z normy D navrhnuté v článku Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a jejich řešení⁷.

Přehled transliterace souhlásek z hebrejštiny:

א	(')	ז	z
ב	b, v	ח	h
ג	g	ט	t
ד	d	י	j
ה	h	כ	k, ch
ו	w	ל	l

⁶ OTHMAR KEEL, *The Symbolism of the Biblical World : ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*, New York: Seabury Press 1978, s. 8-9.

⁷ PAVEL ČECH, PAVEL SLÁDEK, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a jejich řešení“, *Listy filologické CXXXII* (3-4/2009): s. 305–339.

מ	m	ק	q
נ	n	ר	r
ס	s	ש	ś, š
ע	‘	ת	t
פ	p, f		
צ	š		

Alef se neznačí, je-li na počátku slova. Dále se přepis výslovnosti přibližuje moderní hebrejštině tím, že se neznačí zdvojení konsonantů a nerozlišuje se kvantita vokálů. Ševa přepisují dle normy navrhnuté Bedřichem Noskem v knize *Judaismus od A do Z*.⁸

Biblické verše v hebrejštině přepisují v původním znění podle *Biblia hebraica Stuttgartensia*⁹ pouze s velkým písmenem na začátku a tečkou na konci verše. Diakritiku v podobě čárek, otazníků atd. vkládám až do českého překladu, protože i je pokládám za určitou formu interpretace textu.

Všechny texty citované z Nového zákona cituji z Českého ekumenického překladu Bible, rok vydání 1995. Z něj vycházím i při přepisu zkratk názvů biblických knih.¹⁰

Citace a seznam literatury uvádím dle bibliografické normy navrhnuté katedrou Religionistiky HTF UK.

⁸ JA'KOV NEWMAN, GAVRI'EL SIVAN, *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer 1992.

⁹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

¹⁰ *Bible, Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost 1995.

2 Kostí

Kost, hebrejsky *'ešem* (plurál *'ešmot*), objevuje se i výraz *gerem* ve významu „kost“, „kostra“, ale i „ohryzek“ (kořen *grm* „hryzat“). Dle Gesenia označení kosti *'ešem* odkazuje na pevnost a sílu, *neboť* vychází ze slovesa *'ašam*, znamenajícího „být silný“, „být mocný“.¹¹ Toto sloveso se však užívá ještě v dalších významech, a to: „svázat“, „připoutat“, „spojovat“, „zavazovat“.

V Hebrejské bibli můžeme nalézt také výrazy označující názvy některých jednotlivých kostí, k nejznámějším patří žebro (*šela*) vyňaté Hospodinem z Adama (Gn 2, 21-22), dále čelist (*lhi*) oslice, kterou Samson pobije tisíc mužů (Sd 15,15-17), nebo kyčelní kloub (*kaf jarech*), kterou Jákobovi vykloubil neznámý, s nímž zápolil předtím, než mu požehnal (Gn 32,26).

Kosti jsou nejpevnější a nejtrvanlivější částí člověka. Jako takové tvoří často paralelu k síle, či k vitalitě. Pro Izraelce bylo nanejvýš důležité, aby zůstaly v celku a nedotčené, a aby byly řádně pohřbené.¹² Na mnoha místech biblického textu kosti představují jakési jádro či podstatu lidské bytosti, v níž se nalézají úložiště fyzického, psychického a spirituálního zdraví. Přeneseně pak vyjadřují i podstatu či jádro jiných věcí (nebes, dne, ...). Jako paralelu ke vztahu Adama a Evy vyjadřuje kost přináležitost k druhému člověku. A jako část člověka, která i po jeho smrti přetrvává nejdéle, kosti symbolizují nejen osud jednotlivce, ale i celého Izraele.¹³

2.1 Stvoření Evy z Adamova žebra

2.1.1 Kost jako vyjádření přináležitosti

První místo, kde se v Bibli mluví o kostech, nalezneme hned v počátcích knihy Genesis, kde se mluví o stvoření ženy. Zatímco první muž Adam byl stvořen jako prach ze země, tedy z hlíny (více o tom v kapitole věnované hlíně), Eva byla stvořena z Adamova žebra, tedy z kostí.

¹¹ Friedrich Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, London: S. Bagster & Sons 1846, s. 648, citováno květen 2020, dostupné on-line:

<http://www.tyndalearchive.com/TABS/Gesenius/>.

¹² KEEL, *The Symbolism of the Biblical World*, s. 66.

¹³ Dictionary of Biblical Imagery, s. 223.

Gn 2,21 *Wa-jafel Adonaj Elohim tardema 'al ha-adam wa-jijšan wa-jiaqah aḥat mi-šal'otav wa-jisgor bašar taḥtena.*

Gn 2,21 Uvrhnul Hospodin Bůh spánek na Adama a usnul a vzal jedno z jeho žeber a uzavřel maso mezi nimi.

Gn 2,22 *Wa-jiven Adonaj Elohim et ha-šela ' ašer laqah min ha-adam le-iša wa-jevi'eha el ha-adam.*

Gn 2,22 A přetvořil Hospodin Bůh žebro, které vzal z Adama, v ženu a přivedl ji k Adamovi.

Gn 2,23 *Wa-jomer ha-adam zot ha-pa'am 'ešem me-'ašamaj u-vašar mi-bšari....*

Gn 2,23 A řekl Adam, toto je konečně kost z mých kostí, tělo z mého těla.

Vzhledem k tomu, že výraz *bašar* znamená i „maso“, je možný také více naturalistický překlad Gn 2,23 „maso z mého masa“. Nicméně vzhledem k tomu, že Hospodin vyňal z Adama ke stvoření Evy pouze žebro, a nikoliv i maso, přiklonila bych se zde spíše k překladu „tělo z mého těla“, který vyzdvihuje fakt, že Evino celé tělo vzniklo z Adamovy kosti.

Jak vidíme, Adam, který dle předchozího biblického vyprávění do té doby nenalézal pomoci sobě rovné, říká o ženě stvořené z jeho žebra: „*zot ha-pa'am 'ešem me-'ašamaj u-vašar mi-bšari.*“, tedy „*toto je konečně kost mých kostí, tělo mého těla*“.

Zvolání „*kost z kosti, či tělo z těla*“ je podle Hellera v Bibli obecně „šifrou ztotožnění čili identifikace“¹⁴, což dokládá na 2S 5,1.

2S 5,1 *Wa-javo'u kol šivtej jišra'el el el Dawid Hevrona wa-jomru lemor hinenu 'ašmecha u-všarcha anahnu.*

2S 5,1 *Přišly všechny kmene Izraele k Davidovi do Chevronu a řekli řkouce: „Hle zde jsme, tvá kost a tvé tělo.“*

Izraelské kmene se tedy ke svému vůdci a králi Davidovi hlásí stejně vřele jako Adam k první ženě. Možná bych však s Hellerem polemizovala v tom, zda se zde skutečně jedná o vztah vyjadřující ztotožnění. Bližší mi přijde označení vztahu jako „přináležení“ či „sounáležitosti“¹⁵. Což by dokládaly i další texty, kde se spojení „být něčí kost a tělo / maso“ nachází. Tak například Lában vítá svého příbuzného Jákoba, Gn 29,14 „...*ach 'ašmi u-všari ...*“, tedy „...*zajisté, ty jsi má kost a mé tělo...*“. Podobně v knize Soudců si budoucí král Abimelech snaží naklonit své příbuzné slovy, Sdc 9,2 „...*ki 'ašmechem u-všarchem ani...*“, „*neboť jsem vaše kost a vaše tělo*“. Přirovnání „tělo a kost“ totiž odkazuje na první blízký a

¹⁴ JAN HELLER, *Hlubinné vrty*, Praha: Kalich 2008, s. 252.

¹⁵ JIŘÍ BENEŠ, *Elíša*, Praha: Advent-Orion 2011, s. 218

vzájemně nápomocný vztah lidí mezi s sebou, tedy na Adama a Evu, a když někdo říká „ty jsi má kost a má tělo“, jako by tedy říkal něco ve smyslu: „Buďme si tak blízcí a nápomocní, jako si chtěli být blízcí a nápomocní první dva lidé tohoto světa.“

Není bez zajímavosti, že zatímco Adamovo zvolání kost z mých kostí je zachováno i v současných překladech, tak na ostatních místech, kde je v originále psáno, že je někdo něčí „kost a tělo“, v ekumenickém překladu najdeme, že je něčí „tělo a krev“, čímž ale dochází k posunu významu. V Hebrejské bibli se totiž „tělo / maso“ a „krev“, hebrejsky „*bašar*“ a „*dam*“ společně vyskytují v kontextu, který je zcela opačný, neboť evokuje protivníka umírajícího na bitevním poli. Tak v Dt 32,42 „*Aškir hiši midam we-ħarbi tochal vašar...*“, „Napije se můj luk z krve a můj meč bude jíst maso...“. Podobně v Ezechielově proroctví proti Egyptu, v němž zemí bude téct krev a rokliny budou naplněny mrtvými těly nepřátel (Ez 32,6). A lidské maso a krev jsou rovněž potravou mrchožravých ptáků a zvířat po bitvě (Ez 39,17-18).¹⁶ Překladaelé Ekumenické bible s tímto nepočítali a spojením „tělo a krev“ ve smyslu, jak ho chápeme dnes, chtěli zřejmě vyjádřit, že se u svazků mělo jednat o pokrevní příbuzenství. A v případě Lábana a Jákoba, i Abímelecha a příbuzných jeho otce a matky se o pokrevně příbuzné sice skutečně jedná, ale to podle mne není důvod, proč se v souvislosti s nimi hovoří o „tělu a kosti“, jak dokládám výše.

2.2 Žebro jako metafora

O vzájemném nápomocném vztahu Adama a Evy ostatně vypovídá hebrejský výraz pro žebro *šel'a*, které má také význam „bok“, „boční stěna“, ať už oltáře, domu či chrámu. A sloveso *bana*, které je ve verši Gn 2,22 přeloženo ve významu „přetvořil“, můžeme přeložit také jako „vystavěl“, neboť se jedná o výraz přejatý ze stavitelství. Tento obraz lze vyložit tak, že muž a žena spolu mají být spojeni natolik pevnou láskou, až srostou v jediný chrám.¹⁷ Nebo také, že žena, stvořená z „žebra“, tedy z „boční stěny“ domu, pomáhá nést celek budovy, jíž je součástí, a stává se tak muži „pomocí jemu rovnou“, jak je to pojmenováno ve verších Gn 2,18 a Gn 2,20. Muž a žena tak dohromady tvoří dům (*bajit*), který se v hebrejském prostředí stává synonymem pro „rodinu“.¹⁸

¹⁶ *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 373-4.

¹⁷ MILOŠ BIČ, PETR POKORNÝ, *Co nevíš o Bibli: Úvod do studia Starého a nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost 1997, s 68.

¹⁸ MARIE ROUBALOVÁ, JIŘINA KUBÍKOVÁ, TOMÁŠ BUTTA, *Žena v Bibli*, Praha: Církev československá husitská 2018, s 12.

Na biblickou analogii mezi člověkem a svatyní poukazuje i Věra Tydlidátová, když odkazuje na Leviticus Raba: „*Rejš Lakiš řekl: „V době, kdy byl (Adam) stvořen, byl stvořen se dvěma tvářemi a (Bůh) ho rozřízl a dal mu dvoje záda, ženská a mužská, jak je psáno: „Vzal jedno z jeho žeber (stran) (citace z Gn 2,21), a jak se píše: „I pro druhý bok přibytku (citace z Ex 26,20 popisující výstavbu svatostánku, neboli miškanu, v poušti)“.*¹⁹

Někteří badatelé poukazují na fakt, že motiv stvoření ženy z žebra je převzatý ze Starého Sumeru. Za literární inspiraci biblického vyprávění o ráji je pokládána sumerská skladba o Dilmunu. V této skladbě je jedním z nemocných orgánů boha Enkiho právě žebro. Sumerský výraz pro žebro je *ti*. Bohyně, která byla stvořena, aby Enkiho vyléčila, se jmenovala Nin-ti. V jejím jméně je obsažena slovní hříčka, neboť lze přeložit jako „paní žebra“, ale také jako „paní, jež dává žít“, protože *ti* znamená zároveň „dávát žít“. Podobně Eva, hebrejsky *Ḥawa* je v Gn 3,20 popsána jako „matka všech živých“.²⁰

2.3 Kosti jako vyjádření podstaty

2.3.1 Vyjádření podstaty člověka a zvířete

Biblická metaforika týkající se kostí má v některých případech blízko ke stavitelství, kost či kosti jsou zde zástupným pojmenováním pro kostru, tedy konstrukci, jež drží tělesnou schránku člověka, utváří tak jeho tvar a tím se může stát zástupnou pro pojmenování člověka celého.

Ž 35,10 *Kol ‘ašmotaj tomarna Adonaj mi chamocha mašil ‘ani me-ḥazaq mimenu we-‘ani we-evjon mi-gozelo.*

Ž 35,10 Všechny mé kosti řeknou: Hospodine, kdo je jako ty, zachraňuješ poníženého před silným, poníženého a potřebného, před tím, kdo by ho chtěl ovládnout.

Kost jako zástupce za člověka v samém zárodku bytí.

Ž 139,15 *Lo nichḥad ‘ašmi mimecha ašer ‘ušetí va-seter ruqamti b-taḥtijot areš.*

Ž 139,15 Neskryla se moje kost před tebou, když jsem byl stvořen ve skrytosti hněten (vznikal jsem jako embryo) v útrokách země.

Kaz 11,5 *Ka-ašer ejncha jode‘a ma derech ha-ruaḥ ka-‘ašamim be-veṭen hamle‘a kacha lo teda‘ et m‘aaše ha-elohim ašer ja‘aše et ha-kol.*

¹⁹ VĚRA TYDLITÁTOVÁ, *Kosmologie Hebrejské bible a starověké židovské tradice*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2019, s. 63-64.

²⁰ HELLER, *Hlubinné vrty*, s. 252; S.N. KRAMER, *Historie začíná v Sumeru*, Praha: SNKL 1965, s. 140.

Kaz 11,5 Tak jako nevíš, jaká je cesta ducha, jak jsou v děloze dotvářeny kosti, tak neznáš dílo Hospodinovo, který učinil všechno.

Podstata člověka či zvířete by měla zůstat celistvá, neporušená, jde zde o zachování integrity i po smrti. V textech týkajících se slavení svátku Pesach nalezneme nařízení, že nesmí dojít ke zlomení kosti z obětního beránka.

Ex 12,46 *Be-bajit ehad je-ochel lo tošija min ha-bajit min ha-basar huša we-‘ešem lo tišberu vo.*

Ex 12,46 V jednom domě budeš jíst. Maso nevynesesh z domu ven a kost v něm nezlomíš.

Nu 9,12 *Lo jaš'iru mimenu 'ad boqer we-‘ešem lo jišberu vo kechol hukat ha-pesah ja 'asu oto.*

Nu 9,12 Nenechají z něj nic zbýt do rána a kost nezlomí v něm. Jako všechny ustanovení Pesachu to učiní.

V žalmech můžeme nalézt příslib Hospodinův, že kost spravedlivého nebude zlomena.

Ž 34,20 *Rabot r'aot šadiq u-mi-kulam jašilenu Adonaj.* Ž 34,21 *Šomer kol 'ašmotav ahat me-hena lo nišbara.*

Ž 34,20 Mnoho zla postihuje spravedlivého a ze všeho zachrání ho Hospodin. Ž 34,21 Střeží všechny jeho kosti, jediná z nich nebude zlomena.

Na výše zmíněné verše se podle všeho odkazuje Janovo evangelium, když na žádost židů mají vojáci zlámat kosti všem třem ukřižovaným, aby mohli být snati z kříže, kvůli tomu, že následující den začínal Pesach. Ale oni je zlámou jen dvěma odsouzeným a Ježíšovi nikoliv, protože už je v daný okamžik mrtev. Evangelium to komentuje slovy: „*Neboť se to stalo, aby se naplnilo Písmo: „Ani kost mu nebude zlomena.“*“²¹ (J 19,36) Tímto výrokem, odkazujícím se na verše z Tanachu, je tak Ježíš označený jednak za „spravedlivého“, jehož vnitřní integritu chrání Hospodin. Ale také za „obětního beránka“, který byl každoročně židy obětován na Pesach. Tato oběť se však konala na připomínku události vyvedení z egyptského otroctví a uzavření smlouvy mezi Izraelem a Hospodinem. Ježíšova smrt, v té chvíli zdánlivě pouze tragická, tak skrze odkaz na minulé vykoupení v sobě už nese možnost nového začátku.

Jan Assmann popisuje exodus z Egypta jako vzpomínkovou figuru, skrze níž dochází k ustanovení identity jak Izraele, jako vyhraněného národa, který sám sebe určuje skrze

²¹ Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, NZ str. 111

nastoupení pouti, tak Hospodina, jako toho, který Izrael z Egypta vyvedl.²² I v tomto světle pak lze vidět Ježíšovu smrt na kříži.

2.3.2 Vyjádření podstaty Izraele a Izraelců

Jr 50,17 *Še fzura Jisra 'el arajot hidiḥu ha-rišon achalo melech Ašur we-ze ha-aḥaron 'icmo Nvuchadrešar melech Bavel.*

Jr 50,17 Ztracenou ovcí je Izrael, lvi si prorazili cestu. Jako první ujedl z něj král Ašůru, a jako poslední jeho kost (ohlodal) král Nabúkadnesar.

Král Ašůru, který ujedl jako první, dobyl severní království, zatímco Nabúkadnesar dobyl Judsko s Jeruzalémem, kde stál chrám. Šel tedy „až na dřeň“, neboť zbořením chrámu se dotkl nejhlubších základů Izraele.

Níže uvedené verše jsou součástí slova Hospodinova k Ezechielovi, v němž předestírá obraz Jeruzaléma obleženého Babylónany jako hrnce, v němž se vaří maso a kosti. Obraz je adresován „rebelujícímu domu“ Izraelců. Hrnec je metaforou pro Jeruzalém. Fakt, že nejde o obyčejný hrnec, ale o měděný kotel, ukazuje na to, že maso, které se vaří, neodkazuje na život běžný, ale na kultický život obyvatel. *'Ešem* (maskulinum) v Ez 24,4-5 mohou znamenat kosti, ale také končetiny. Píseň o vařícím hrnci potvrzuje výlučný vztah mezi Izraelem a Hospodinem, v němž Jeruzalémští jsou dobrý kus masa (*kol netaḥ tov*). Komentátor předpokládá, že Jeruzalémští posluchači přijali tuto píseň s nadšením a interpretovali ji pozitivně.²³

Fakt, že se jedná o vaření masa a kostí, může poukazovat také na to, že se činnost týká podstaty společenství a blízkého vztahu, viz Adamovo zvolání: „To je konečně kost z mých kostí, tělo z mého těla, respektive maso z mého masa“

Ez 24,3 *...Šfot ha-sir šfot we-gam ješoq bo majim*

Ez 24,4 *Esof ntaḥejha elejha kol netaḥ tov
jarech we-chatef mivḥar 'ašamim male*

Ez 24,5 *Mivḥar ha-šon laqoaḥ
we-gam dur ha- 'ašamim taḥtejha rataḥ rtaḥejha
gam bašlu 'ašamejha be-tocha.*

²² JAN ASSMANN, *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor 2001. s. 174.

²³ HORACE D. HUMMEL, *Ezekiel 21-48*, Saint Louis: Concordia Publishing House 2007, s.755.

Ez 24,10 *Harbe ha-‘ešim hadleq ha-eš hatem ha-bašar we-harqaḥ ha-merqaḥa we-ha-‘ašamot jeḥaru.*

Ez 24, 3 ... Dej hrnec dej, také vodu do něj nalej.

Ez 24,4 Shromáždí kusy masa do něj, každý kus masa dobrý, kýtou a plecí, vybranými kostmi (ho) naplň.

Ez 24,5 Vybraný brav vezmi
a také hořící haldu kostí pod něj, uveď k varu,
také v jeho středu vařte kosti.

Ez 24,10 Mnoho dřeva zažehni v oheň, zdokonal masem a kořením, tuk a kosti budou rozpáleny.

2.3.3 Vyjádření podstaty nebe a dne

Když Mojžíš spolu s dalšími staršími Izraele vystoupali na horu, naskytl se jim následující výjev:

Ex 24,10 *Wa-jir’u et Elohej Jisra’el we-taḥat raglaw k-ma ‘aše li-vnat ha-safir u-ch-‘ešem ha-šamajim la-ṭohar.*

Ex 24,10 A uviděli Boha Izraele a pod jeho nohama jako dílo safirová podlaha a jako kosti nebes čistota.

Na starověkém Předním východě předpokládali, že kosmos má tvar krychle či válce. Při jeho popisu pak běžně užívali termíny převzaté z architektury jako brány, klenby, sloupy podpírající zemi apod.²⁴ Kostí zde pravděpodobně symbolizují opěrný systém nebes.

Gn 7,13 *Be-‘ešem ha-jom ha-ze ba Noaḥ we-Šem we-Ḥam wa-Jefet...*

Gn 7,13 V kostech tohoto dne šel Noe a Šem a Cham a Jefet...

Kosti poukazují také na podstatu dne, na to, že se něco děje právě toho dne.

Ez 24,2 *Ben Adam ktov lcha et šem ha-jom et ‘ešem ha-jom ha-ze samach melech Bavel el Jerušalajim be-‘ešem ha-jom ha-ze.*

Ez 24,2 Synu člověka zapiš si jméno dne, kosti tohoto dne. Přiblížil se král Babylonu k Jeruzalému v kostech tohoto dne.

²⁴ TYDLITÁTOVÁ, *Kosmologie Hebrejské bible a starověké židovské tradice*, s. 83-84.

2.4 Vyjádření psychického, fyzického a spirituálního stavu člověka za pomoci kostí

V Hebrejské bibli není oddělováno psychické, duchovní a fyzické prožívání, jak tomu obvykle bývá v naší kultuře, ale naopak jsou integrálně propojeny či smíseny dohromady tak, že je pro nás někdy těžké poznat, o který z těch stavů se jedná. Mnohé se také zcela vymykají naší zkušenosti a můžeme se jen dohadovat, do jaké míry byly pro tehdejšího člověka metaforou a kdy naopak odpovídaly jeho reálným prožitkům. V níže uvedených verších můžeme pozorovat rozličný život kostí. Kostí slábnou, chřadnou, jsou vysušené či naopak rozpálené jako žároviště. Jsou probodávané nocí a lnou k (vychrtlému) tělu. Ale také mohou být léčeny, osvěženy a bujet jako čerstvá tráva.

2.4.1 Stav utrpení a nemoci vyjádřený skrze kosti

Ve chvíli, kdy biblický člověk trpí, hledá příčinu svého vnitřního rozpoložení. Mnohdy ji nalézá v hříchu, kterým se provinil. Obrací se pak k Hospodinu o pomoc. Viz Othmar Keel: „*V žalmech je nemoc úzce spojena s hříchem. Člověk je postižen nemocí kvůli božímu hněvu. Už více nemá chuť k jídlu, leží na loži, svou postel zalévá slzami a naléhavě křičí k Bohu, aby mu odpustil a vyléčil ho.*“²⁵ Neboť nemoc byla v povědomí Izraelců v první řadě nikoliv lékařským, nýbrž náboženským problémem, takže závažná nemoc člověka činila kulticky nečistým, neboť z ní usuzovali předchozí těžkou vinu. Navíc hranice mezi životem a smrtí pro Izraelce nebyla zdaleka nepropustná. Smrt zasahovala do tohoto života a člověk závažným způsobem zasažený nemocí se již nacházel ve spárech podsvětí, z nichž ho mohl vyvést jedině Hospodin.²⁶

Ž 31,10 *Ḥaneni Adonaj ki šar-li ‘ašša be-cha‘as ‘ejni nafši u-viṭni.*

Ž 31, 10 Smiluj se nade mnou Hospodine, neboť úzko je mi, slábnu hořem můj zrak, má duše i mé břicho.

Ž 31,11 *Ki chalu ve-jazon ḥajaj u-šnotaj ba-anaḥa kašal ba-‘awoni koḥi wa-‘ašamaj ‘ašešū.*

Ž 31,11 Neboť pomíjí v soužení můj život, mé roky ve vzdychání, pro mou vinu je podlomena má síla, slábnou moje kosti.

Podobně volání žalmisty, kajícího se ze svých hříchů, k Hospodinu, aby obnovil jeho život.

Ž 51,10 *Tašmij‘eni šašon ve šimḥa tagelna ‘ašamot dikita.*

Ž 51,10 Dej ať uslyším radost a veselí, ať se zaradují kosti, které jsi zdrtil.

²⁵ KEEL, *The Symbolism of the Biblical World*, s. 62.

²⁶ WALTER GROSS, KARL-JOSEF KUSCHEL, *Bůh a zlo*, Praha: Vyšehrad 2005, s. 47.

V následujícím verši žalmista popisuje svůj stav ve chvíli, kdy své hříchy před Hospodinem naopak zatajuje.

Ž 32,3 *Ki heḥerašti balu 'ašamaj b-ša'agti kol ha-jom.*

Ž 32,3 Neboť zamlčel jsem, moje kosti chřadly, celé noci jsem pronáříkal.

Také Jeruzalém, personifikovaný jako žena, líčí důsledky Hospodinova hněvu (Jedná se o úryvek z Pláče, žalozpěvu nad zničeným Jeruzalémem, který židé každý rok čtou na postní den 9. avu.). Jak o tom bylo pojednáno v předchozí kapitole, kosti zde zastupují podstatu / nitro Jeruzaléma.

Pl 1,13 *Mi-marom šalah eš b-'ašmotaj wa-jirdena paraš rešet l-raglaj hešivani aḥor ntanani šomema kol ha-jom dawa.*

Pl 1,13 Z výšiny poslal oheň do mých kostí a ponižil je. Rozprostřel síť před mé nohy / nastražil síť mým nohám a vrátil mě nazpět. Zpustošil mě, po celý den chřadnu.

V knize Job Sófar popisuje těžkosti, které mají postihnout svévolníka a rouhače.

Job 20:11 *'Ašmotaw mal'u 'alumaw we-'imo 'al 'afar tiškav.*

Job 20:11 Jeho kosti jsou plné mladické svěžesti, ta však i s ním do prachu ulehne.

Nicméně slovo 'aluma kromě svěžesti též může znamenat tajemství, nebo jáсот. V tom případě by překlad zněl: „Jeho kosti jsou plné tajemství, ...“, nebo „Jeho kosti jsou plné jáсотu, ...“

Oproti tomu kniha Job vystupuje jako zásadní polemika s předchozím, popírá výše popisovanou kauzalitu toho, že lidé hříšní trpí a absence hříchu znamená automaticky zdraví a spokojenost. Job je spravedlivý, bez hříchu, přesto trpí a své utrpení popisuje výrazy, z nichž mrazí.

Job 30,17 *Lajla 'ašamaj niqar me-'alaj we-'orqaj lo jiškavun.*

Job 30,17 Noc mé kosti probodává skrz a mé trýznivé bolesti neustanou.

2.4.2 Moudrost a dodržování Hospodinových přikázání jako lék pro kosti

Mnohé texty naopak popisují zdraví jako projev moudrosti, stav bez hříchu nebo důsledek blízkosti u Hospodina. V knize Přísloví se hovoří o tom, jaký prospěch člověku přinese, bude-li následovat moudrost a dodržovat Hospodinova přikázání.

Př 3,8 *Rif'ut thi l-šarecha we-šiquj le-'ašmotejcha.*

Př 3,8 Uzdraveno bude tvé tělo a osvěženy tvé kosti.

Podobně o několik kapitol dál je moudrost spojená se zdravými kostmi.

Př 16,24 *Šuf dvaš imrej no'am matoq la-nefeš u-marfe la-'ašem.*

Př 16,24 Řeč vlídná je pláství medu, sladká pro duši a léčení pro kost.

V knize Izajáš se praví, jak Hospodin pomáhá tomu, kdo k němu volá o pomoc a kdo je štědrý vůči potřebným.

Iz 58,11 *We-naḥacha Adonaj tamid we-hišbi 'a b-ṣaḥṣaḥot nafšecha we- 'ašmotejcha jaḥališ we-hajjita k-gan rawe u-ch-moša majim ašer lo jechazvu mejmaw.*

Iz 58,11 A povede tě Hospodin bez ustání. Dá hojnost vyprahlým místům tvé duše, tvé kosti naplní svěžestí a budeš jako zavlažená zahrada, jako vodní fontána, jejíž vody nevyschnou.

Tamid ukazuje na „upevnění vztahu“ s Hospodinem.

2.4.3 Kostí a srdce

Velmi často se objevuje spojení, kdy je vedle sebe popisován stav kostí a srdce. Hebrejský výraz pro srdce je *lev* či *levav*, dle Gesenia může být odvozen od slovesa *lavav*, znamenající „být dutý“ / „být vykotlaný“. Jako centrální bod krevního oběhu je srdce bráno jako sídlo života a nese s sebou velké množství dalších významů. Kromě prožívání široké škály citů a emocí (lásky, radosti, smutku, hořkosti, zoufalství, pocitu bezpečí, síly či naopak zraněnosti, a dalších), ze srdce vychází také vůle a záměr (viz. např. 1S 14,7 „*aše kol ašer bi-lvavecha*“, přesný překlad „*učiň vše, co je ve tvém srdci / co máš na srdci*“, zatímco v ekumenickém překladu nalezneme „*učiň všechno, co máš na mysli*“) a jsou s ním spojovány i intelekt (Iz 10,7 „*u-levavo lo chen jaḥšov*“, „*a jeho srdce na to nemyslí*“) a moudrost. Srdce slouží také jako metafora pro střed či vnitřek (Ex 15,8 „*b-lev jam*“, tedy „*v srdci moře*“, nebo Deut 4,11 „*lev ha-šamajim*“, „*srdce nebes*“).²⁷

Podobně jako kosti tak v sobě srdce koncentruje důležité vlastnosti připisované lidské bytosti (cítění, vůle, vnímání) a může se stát zástupným pojmenováním pro nitro člověka. Zatímco kostra nám asociuje konstrukci, která člověka drží zevně, srdce nabízí představu pulzující dutiny oživující ho zevnitř.

Ž 102,4 *Ki chalu ve- 'ašan jamaj we-ašmotaj kmo qed niḥaru.*

Ž 102,4 Neboť mé dny se obrací v dým a mé kosti jsou rozpálené jako žároviště.

Ž 102,5 *Huka cha-ešev wa-jivaš libi ki šachaḥti me 'achol laḥmi*

Ž 102,5 Mé srdce je ubité jako uschlá bylina, neboť zapomínám jíst svůj chléb..

Ž 102,6 *Mi-qol anḥati davqa 'ašmi li-všari.*

Ž 102,6 Hlasitě sténám, má kost lne k mému tělu.

²⁷ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 427.

Podobně v Jeremiášovi:

Jr 23,9 *La-nev'im: nišbar libi be-qirbi rahfu kol 'ašmotaj...*

Jr 23,9 Prorokům: „Je zlomeno mé srdce v mém nitru, chvějí se všechny mé kosti...“

Prožitek srdce a kostí také bývá dáván do protikladu.

Př 14,30 *Hajej vsarim lev marfe u-rqav 'ašmot qin'a.*

Př 14,30 Srdce uzdravuje živoucí těla, zatímco žárlivost rozkládá kosti.

Př 17,22 *Lev šameah jejtiv geħa we-ruaħ nche'a tejabeš garem.*

Př 17,22 Radostné srdce je dobré pro zhojení, zatímco zdrcený duch vysušuje kost.

Ale jsou popisovány i stavy dobré jak pro srdce, tak pro kosti.

Př 15,30 *Me-'or 'ejnajim ješamaħ lev šmu'a tova tedašen 'acem.*

Př 15,30 Ze světla očí zaraduje se srdce, dobrá zvěst dodá morek / oživení kosti.

V samém závěru knihy proroka Izajáše Hospodin skrze proroka říká, co dobrého čeká srdce a kosti těch, kteří s ním jednou budou v Jeruzalému.

Iz 66,14 *U-r'item we-šaš libchem we-'ašmotejchem ka-deš'e tifaħna.*

Iz 66,14 A uvidíte a veselit se bude vaše srdce a vaše kosti budou bujet jako čerstvá tráva.

2.5 Kostí mrtvých a osud jednotlivce či celého Izraele vyjádřený skrze metafory s kostmi

Význam a určitý „život“ kostí nekončí ani po smrti. Jelikož jsou částí člověka, která zůstává neporušena nejdéle dobu, je důležité, jak je s nimi nakládáno, a stávají se jakousi metaforou pro osud člověka či Izraele... Správný pohřeb a zacházení s kostmi mrtvých tak mělo pro Izraelce velký význam, jak uvidíme dále.

Ve způsobech pohřbívání Izraelci navázali na zvyky běžné v Palestině již před jejich příchodem. V horském pásmu byli mrtví pohřbíváni v jeskynních vápencových skal v uměle vytvořených útvech a v údolních srážech. Do jeskynních hrobů spadají i šachtové hroby: komora vytesaná ve skále s přístupem ze šachty vytesané kolmo do země. Tato dispozice posléze rozšířena na předsíň a vlastní pohřební komory, v nichž se po stranách místností nalézalo lavicové vyvýšení, na které se ukládala těla zemřelých. Poté, co došlo k jejich rozkladu, byla kostra obvykle uložena na jiném k tomu určeném místě (v rohu místnosti či pod lavicí), aby uvolnila místo dalšímu mrtvému. V nížinách byli mrtví pohřbíváni do země, a to do hrobových jam nebo do hrobů vyzděných cihlami či plochými kameny.²⁸

²⁸ KLÁRA BŘEŇOVÁ, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, Praha: Academia 2011, s 54–57.

Do praxe starověkého Středního východu patřili také pohřby pod podlahy obývaných domů, které umožňovaly mrtvým setrvat na místech, kde žili, a zůstat tak v určitém kontaktu s potomky. Dospělí muži byli pohřbíváni také na otevřená pole. Příčinou této praxe mohla být víra v jejich ochrannou funkci. Od dospělých mužů byla očekávána síla, po smrti se tedy stali jakýmisi strážci polí. Přímo pro Izraelce byly charakteristické rodinné hrobky nedaleko osídlení, obvykle na místě tzv. „dědičného podílu“, *gevul naḥala* (viz. Joz 24,30). Zemřel-li někdo z rodiny, jeho tělo bylo připojeno k pozůstatkům jeho příbuzných a předků a hroby užívalo mnoho po sobě následujících generací.²⁹

2.5.1 Josefovy kosti

Příběh Josefových putujících kostí demonstruje, jak velký význam mělo pro biblického člověka, aby byl pohřben v hrobce svých předků. Už Josef se musel svému otci Jákobovi zavázat přísahou, že jej po smrti vynese z Egypta a pochová ho do hrobu jeho předků (Gn 47,29-31).³⁰ Sám Josef, umírající v Egyptě, důvěřoval tomu, že Bůh Izraelce vyvede do země, kterou slíbil Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi (viz. Gn 50, 24) a zavázal Izraelce, aby jeho kosti vzali s sebou. Josefovy kosti pak putovaly s Mojžíšem po poušti a odtud do země zaslíbené. Teprve v samém závěru knihy Jozue jsou pohřbeny v Šekemu a mají být pro Josefovy potomky dědictvím, hebrejsky *l-naḥala*.

Gn 50,25 *Wa-jašba 'Josef et bnej Jisra'el lemor: „Paqod jifqod Elohim etchem we-ha'alitem et 'ašmotaj mize.“*

Gn 50,25 A zavázal Josef přísahou syny Izraele (označení pro Izraelce, jakožto potomky Jákoba, Bohem přejmenovaného na Izraele) říka: „Hospodin se o vás jistě postará / přidá se k vám jako společník (sloveso *paqad* – starat se o někoho, tak jako se pastýř stará o své ovce, ale také přidat se jako společník) a vy odtud vynesete mé kosti.

Ex 13,19 *Wa-jiaḡ Moše et 'ašmot Josef 'imo ki hašbe'a hišbi'a et bnej Jisra'el lemor: „Paqod jifqod Elohim etchem we-ha'alitem et 'ašmotaj mize itchem.“*

Ex 13,19 A vzal s sebou Mojžíš Josefovy kosti, neboť velmi zapřísahal syny Izraele říka: „Hospodin se o vás jistě postará / přidá se k vám jako společník a vy odtud s sebou vynesete mé kosti.“

²⁹ BŘEŇOVÁ, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 59-60.

³⁰ Tamtéž, s. 68.

Joz 24,32 *We-et 'ašmot Josef ašer he'elu bnej Jisra'el mi-Mišrajim qavru vi-Šechem be-ħelekat ha-šade ašer qana Ja'akov me-et bnej Ĥamor avi Šechem be-me'a qšita wa-jihju li-vnej Josef le-naħala.*

Joz 24,32 A kosti Josefa, které vynesli synové Izraele z Egypta, pohřbili v Šekemu na dílu pole, který koupil Jákob od synů Šekemova otce Chámora za 100 kesít. A budou pro potomky Josefa dědictvím.

O kultuře vzpomínání na mrtvé píše Jan Assmann, podle nějž se jedná o prapůvodní formu kulturní vzpomínky, neboť smrt jasně zakládá rozdíl mezi minulostí a přítomností. Pokud nějaká skupina žije se svými mrtvými a udržuje je tak v pokračující přítomnosti, posiluje obraz své jednoty a celistvosti.³¹ Josefovy kosti se tak pro Izraelce stávají nástrojem k upevnění vlastní identity, jsou „dědictvím“ identity, které lze předávat po mnoho generací.

2.5.2 Nepohřbené kosti

Syropalestinská kultura přisuzovala pohřbu velký význam. Pokud nebyl proveden podle nařízených předpisů, vystavovali se živí ohrožení ze strany svých mrtvých předků. Naopak, vyvrhnout kosti z hrobů nepřátel bylo bráno jako způsob, jak tvrdě zasáhnout protivníka. Asyrský král Aššurbanipal vyplenil královské hroby ve městě Sús:

„Vzal jsem jejich kosti do svého města Aššuru a uvrhl neklid na jejich duchy a znemožnil jim posmrtnou péči a úlitbu.“³²

Důležitost toho, aby byly kosti řádně pohřbené a nikým nerušené, převzali i Izraelci. Nebýt řádně pochován bylo považováno za velké neštěstí. Vojákům padlým v bitvě občas hrozil tento osud, ale i v těchto případech obvykle někdo pohřeb zajistil, jak o tom vypovídá např. případ Saula a jeho synů (1S 31,12-13).³³ Vyndáním kostí z hrobů a jejich zničením trestal judský král Jošiáš ty ze svého lidu, kteří propadli modloslužbě.³⁴ Podobně prorok Jeremiáš tlumočí Hospodinův výrok, že kosti těch, kteří uctívali slunce, lunu a nebeské zástupy (tato forma modloslužby je pojmenována v Dt 4,19), budou vyndány z hrobů a rozptýleny.

³¹ ASSMANN, *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, s. 174.

³² BŘEŇOVÁ, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 66.

³³ Tamtéž, s. 69-70.

³⁴ Tamtéž, s. 60.

Jr 8,1 *Ba- 'et hahí neum Adonaj w-ošij'u et 'ašmot malchej Jehuda we-et 'ašmot šarav we-et 'ašmot ha-kohanim we-et 'ašmot ha-nevi'im we-et 'ašmot jošvej Jerušalajim mi-qivrejhem.*

Jr 8,1 Za onoho času, výrok Hospodinův, budou vyneseny kosti krále Judska a kosti jeho knížat a kosti kněží a kosti proroků a kosti obyvatel Jeruzaléma z jejich hrobů.

Jr, 8,2 *U-štaḥum la-šemeš we-la-jareaḥ u-l-chol šva ha-šamajim ašer ahevum wa-ašer 'avadum wa-ašer halchu acharejhem wa-ašer drašum wa-ašer hištaḥawu lahem lo jeasfu we-lo jiqaveru le-domen 'al pnej ha-adama jihju.*

Jr 8,2 A rozptýlí je pro slunce a pro lunu a pro všechny nebeské zástupy, které milovali a o které se starali, kterým se klaněli. Nebudou shromážděny a nebudou pohřbeny, stanou se hnojištěm na tváři země.

Hrůznost toho, když kosti nejsou řádně pohřbeny zaznívá také z úst žalmisty:

Ž 141,7 *Kmo foleaḥ u-voqe 'a ba-areš nizru 'ašamejnu le-fi še'ol.*

Ž 141,7 Jako brázdy a trhliny v zemi jsou rozházeny naše kosti před ústy / otvorem Šeolu.

Obraz Šeolu, tedy podsvětí či říše smrti, je úzce spojen s představou hrobu. Hrob či hrobka je obvykle popisována jako dům smrti. Od domu se však liší svou hloubinou, temnotou, nahromaděným prachem, tlením, tichem, které v něm převládá, a dojmem zapomnění. Ty stejné charakteristiky jsou pak v žalmech připisovány i říši smrti. Každý hrob je tak vlastně malý Šeol. Zároveň ale stojí i odděleně a předpokládá se, že součástí hrobu je vstup do Šeolu.³⁵

2.5.3 Rituální nečistota spojená s kostmi

Na kosti mrtvého člověka či zvířete se v židovském prostředí vztahoval zákon týkající se rituální nečistoty. Rituální nečistota je koncept, podle kterého může být člověk či nějaký objekt ve stavu, který mu zabraňuje mít jakýkoliv kontakt s chrámem či kultem. Tento stav je přenositelný z jednoho subjektu či objektu na druhý, a to různými způsoby jako je dotek, přebývání pod stejnou střechou apod. Stav nečistoty může být napraven vykonáním určitého rituálu, často zahrnujícího omytí, po němž se člověk či objekt stane znovu čistým až do doby, než se znovu znečistí. Mezi tři hlavní příčiny nečistoty patří: malomocenství, dotek lidských pohlavních orgánů a mrtvého těla jak zvířat, tak především lidí.³⁶ Popis týkající se rituální nečistoty nalezneme v devatenácté kapitole knihy Numerí.

³⁵ KEEL, *The Symbolism of the Biblical World*, s. 62

³⁶ *Encyclopaedia Judaica*, volume 8, He-IR, Jerusalem: Keter Publishing House 1995, s. 1276.

Nu 19, 16 *We-chol ašer jiga* ‘*al pnej ha-šade ba-ħalal ħerev o ve-met o ve-‘ešem adam o ve-qaver jiṭma šiv*’*at jamim.*

Nu 19,16 A každý, který se dotkne na povrchu pole poskvrněného meče nebo mrtvého nebo kosti člověka nebo hrobu, bude nečistý 7 dní.

Zákon byl však ještě přísnější, aby došlo ke znečištění, stačilo s mrtvým i pobývat v jednom stanu, viz Nu. 19,13.

2.5.4 Elíšův „život po smrti“

Příběh o Elíšovi však na zákon o rituální čistotě očividně nedbá a naopak ho pro jednu radikálně přeznačuje, neboť setkání s kostmi mrtvého proroka nevedlo k rituální nečistotě, ale naopak k obživení mrtvého.

2 Kr 13,20 *Wa-jamot Eliša* ‘*wa-jiqberuhu u-gdudej Mo’av javo*’*u va-arec ba šana.*

2 Kr 13,20 A zemřel Eliša a pohřbili ho a hordy Moábců vstoupily do země. Přešel rok.

2 Kr 13,21 *Wa-jehi hem qovrim iš we-hine ra’u et ha-gdud wa-jašlichu et ha-iš be-qever Eliša* ‘*va-jelechwa-jiga*’ *ha-iš be-‘acmot Eliša* ‘*wa-jehí wa-jaqom*’ *‘al raglav.*

2 Kr 13,21 A stalo se, že pohřbívají muže a hle vidí hordu. A hodili toho muže do hrobu Elíši a následoval ho. A dotkl se ten muž kostí Elíši a žil a vstal na své nohy.

Dle interpretace Jiřího Beneše pojednává tento text především o naději. A jelikož z textu není jasné, kdo byl hozen do hrobu (může jít jak o Izraelce, tak o Moábcu), tak ten neznámý mrtvý a následně oživlý muž může hovořit o naději na změnu života jak pro Izraelce, tak pro ne-Izraelce. Eliša, který za svého života oživil mrtvého syna Šúnemanky, oživuje i po smrti. Ani jako mrtvý tak nepřestává vypovídat o Hospodinově moci. Zde je navíc Hospodinovo skryté jednání zřetelnější, neboť mrtvý Eliša se na vzkříšení mrtvého podílet nemůže.³⁷

Z celého příběhu pak nejvýrazněji vystupují Elíšovy kosti jako to jediné, co po něm zbylo (Po jeho předchůdci Eliášovi zbyl kožíšek.). Dotyk s kostmi mrtvého běžně představuje riziko, neboť dochází ke znečištění. Zde ale naopak zhodnocují, nabíjejí a oživují. Nejde však o vyzdvižení moci Elíšových ostatků, ale o upozornění, že moc s Elíšou spojená není vázaná na živého Elíšu, nýbrž že skrze něj jedná Hospodin. Propojení Hospodinovy moci s kostmi je pak zřetelně doloženo v Ez 37,1-14, kde mají kosti přímo své sólo. Kosti představují to, co je v těle pevné, a zároveň jsou konstrukcí, která tělo nese. Mohou tak být metaforou toho, že po Elíšovi zbylo cosi pevného a nosného, tedy slova a příběhy spojené s jeho životem. Tak jako vhození na Elíšovy ostatky přivedlo mrtvého zpět

³⁷ BENEŠ, *Eliša*, s. 218.

k životu, podobně vypravěč Elišova příběhu vrhá své posluchače na Elišovy kosti, protože věří, že dotýkání se toho, co souvisí s Elišovým nitrem a s projevy jeho moci může mít životodárný účinek.³⁸

Ve středověku, kdy v židovské tradici nejintenzivněji probíhal proces změny chápání hrobu z místa nečistého na místo svatosti, se pak hojně rozšířil zvyk poutí k hrobům světců, živěný i lidovou vírou ve schopnost světců konat zázraky a v moc svatého místa vůbec.³⁹ V dopise rabiho Ovadji z Bertinoru z roku 1489 je zmínka o tom, že u Samuelova hrobu hledají uzdravení neplodné ženy a nemocní. A stejné úcty se na základě biblického vyprávění těšil i Eliša. Sv. Jeroným v itineráři poutnice Pauly (385) popisuje skupiny duševně chorých, kteří hledali vyléčení u Elišova hrobu. A Elišova schopnost léčit pomatené byla vyznávána i v muslimské svatyni v al-Chaḍira.⁴⁰ Životodárný účinek vyprávění o Elišovi tak našel své pokračování i v další tradici.

2.5.5 Údolí suchých kostí

Ezechiellovo vidění v údolí suchých kostí (Ez 37,1-14) je jedno ze 4 velkých vidění proroka Ezechiela. Podobně jako ostatní vidění je uvedeno výrokem o spočinutí Hospodinovy ruky na prorokovi a uzavřeno formulí, že se jedná o výrok Hospodinův. Lze ho rozdělit do dvou hlavních částí: Ez 37,1-10 Vidění v údolí suchých kostí a Ez 37,11-14 Výklad vidění.⁴¹

Jedním z klíčových slov je v této pasáži slovo *ruaḥ*. Ponecháváme ho proto i v překladu v hebrejském znění, neboť se jedná o slovo značně mnohovýznamové a pokud by bylo pokaždé nahrazené jen jedním z jeho významů, ztratilo by se jeho důležité postavení. *Ruaḥ* je nejčastěji překládán jako „duch boží či lidský“, „vítr“ nebo „dech“, přičemž hranice mezi těmito pojmy není zcela ostrá. Je zajímavý už tím, že se na rozdíl od zmíněných českých výrazů jedná o femininum. Často odkazuje na vítr jako na mocnou sílu, již Hospodin disponuje (Ez 13,11). O vzduchu se předpokládalo, že se dostává do pohybu božským dechem, proto bývá vítr označován také jako *ruaḥ Elohim* (např. Ex 15,8). Blízko tomu je význam, v němž *ruaḥ* pojmenovává dech života (Ez 37,9), často také ve spojení *ruaḥ Eloha* (Job 27,3), vyjadřující, že lidský duch byl do člověka vdechnut Bohem a k němu se pak zase

³⁸ BENEŠ, Eliša, s. 215-217.

³⁹ BOUŠEK DANIEL, *Židovská pouť a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12.-16. století*, Praha: Karolinum 2008, str. 295.

⁴⁰ BOUŠEK, *Židovská pouť...*, str. 322.

⁴¹ MARTIN PRUDKÝ, *Obtížné oddíly Zadních proroků*, Praha: Karmelitánské nakladatelství 2016, str. 173.

navrací. Skrze darování *ruaḥu* člověk ožívá (Ez 26,27). V širším významu je pak termín *ruaḥ* užíván jako dynamická síla inspirující krále, soudce a proroky (Sd 3,10; Sam 16,13). Termín je užíván ale i pro lidský duch jako pro médium myšlení a jednání, tedy i vůle (Ez 3,14) i cítění (Ez 3,14) Lidský duch může být mužný (Př 18,14), pevný (Ž 51,12) nebo věrný (Př 11,13) a může být obnoven (Ez 11,19).

Ez 37,1 *Hajta 'alaj jad Adonaj wa-josi'eni ve-ruaḥ Adonaj wa-jeniḥeni be-toch ha-biq'a we-hi mle'a 'ašamot.*

Ez 37, 1 Spočinula na mě ruka Hospodinova a vyvedl mne Hospodin v „ruaḥu“ a zanechal mne uprostřed pláně a ona plná kostí.

Prorok ve vidění spatří pláň pokrytou kostmi mrtvých. To ukazuje na násilnou smrt a následný chaos, který neumožnil řádný pohřeb. Podobně jako v Eliášovi, ani zde jako by neplatil zákon o rituální nečistotě mrtvých, podle něž by se k nim prorok vůbec neměl přibližovat.⁴²

Ez 37,2 *We-he'evirani 'alejhem saviv saviv we-hine rabot me'od 'al pnej ha-biqe'a we-hine jevešot me'od.*

Ez 37,2 A provedl mě kolem nich křížem krážem. A hle mnoho jich na planině a hle jsou vysušené velmi.

Podle Paula M. Joyce fakt, že jich je hodně a jsou zcela vysušené, vytváří obraz situace židů v exilu.⁴³ Dle Pokorného na situaci exilu poukazuje pláň jako symbol pobytu v babylónském exilu, oproti hornaté krajině země izraelské.

Ez 37,3 *Wa-jomer elaj ben-adam hatiḥejna ha-'ašamot ha-ele wa-omar Adonaj Elohim ata jada'ta.*

Ez 37,3 Řekl mi: „Synu člověka, zdali oživnou kosti tyto?“ Řekl jsem mu: „Panovníku Hospodine, ty to víš.“

Prorok svou odpovědí spojuje možnost oživení mrtvých výhradně s mocí Hospodinovou, neboť takovýto čin by výrazně převyšoval vzkříšení nedávno zemřelého či umírajícího jako je tomu v příbězích o Eliášovi a Elišovi. To, že se v předchozím verši praví, že jsou kosti velmi vysušené, ukazuje na to, že v tomto případě zde mrtví navíc leží už velmi dlouho.⁴⁴

Ez 37,4 *Wa-jomer elaj hinave 'al ha-'ašamot ha-ele we-amarta alejhem ha-'ašamot ha-jevešot šim'u dvar Adonaj.*

⁴² PRUDKÝ A KOL., *Obtížné oddíly Zadních proroků*, s. 174.

⁴³ PAUL M. JOYCE, *Ezekiel: A Commentary*, T&T Clark 2007, s. 209

⁴⁴ PRUDKÝ A KOL., *Obtížné oddíly Zadních proroků*, s. 174.

Ez 37,4 Řekl mi: „Prorokuj nad těmito kostmi a řekni jim: Kosti suché, slyšte slovo Hospodinovo.

Ez 37,5 *Ko amar Adonaj Elohim la-‘aşamot haele hine ani mevi vachem ruah wi-ħejijtem.*

Ez 37,5 Takto praví Panovník Hospodin ke kostem těmto: Hle já přivádím / přivedu k vám „ruah“ a oživnete.

Ez 37,6 *We-natati ‘alejchem gidim we-ha‘aleti ‘alejchem basar we-qaramti ‘alejchem ‘or we-natati vachem ruah wi-ħejijtem wi-jda‘tem ki ani Adonaj.*

Ez 37,6 A dám na vás šlachy a rozložím na vás maso a pokryji vás kůží a dám ve vás „ruah“ a oživnete a budete vědět, že já jsem Hospodin.“

Hospodin dá kostem šlachy, nechá je obrůst masem a pokryje tělo kůží – tyto tři kroky připomínají proces rozkladu lidského těla, ovšem zde se odehrává v opačném směru, směrem k životu ze smrti. Můžeme zde navíc vidět podobnost s popisem stvoření člověka v knize Job (Jb 10,11).⁴⁵

Ez 37,7 *We-nibeti ka-ašer šuweti wa-jehi qol ke-hinave‘i we-hine ra‘aš wa-tiqrevu ‘aşamot ‘ešem el ‘aşmo.*

Ez 37,7 A prorokoval jsem tak, jak mi bylo přikázáno. A zatímco jsem prorokoval, rozeznělo se dunění. A hle vše se chvěje a přibližují se kosti, kost ke druhé kosti.

Hluk či dunění *qol* a zemětřesení či chvění *ra‘aš* jsou zvuky provázející prorokování. V předchozích kapitolách knihy Ezechiel tyto výrazy odkazují na zjevení Hospodinovy slávy (viz *qol* v Ez 1,24; 10,5; 43,2 a *ra‘aš* v Ez 3,12-13). Zde lze vidět paralelu se zjevením na Sinaji, které je rovněž provázeno chvěním země a silnými akustickými vjemy. V obou případech se totiž jedná o ustavení vztahu mezi Hospodinem a Izraelem, na Sinaji o jeho vzniku a v Ezechielovi o jeho znovustvoření.⁴⁶

Spojení *‘ešem el ‘aşmo*, „kost ke druhé kosti“ či „kost k její kosti“ připomíná obrat užívaný v ugaritských textech *šir lšir jsh*, tedy „maso k masu volá“; „maso křičí na maso“.⁴⁷ Obě tato vyjádření v sobě nesou expresivní obraz tělesnosti a naléhavosti.

Ez 37,8 *We-ra‘iti we-hine ‘alejhem gidim u-vasar ‘ala wa-jiqram ‘alejhem ‘or milma‘la we-ruah ejn bahem.*

⁴⁵ PRUDKÝ A KOL., *Obtížné oddíly Zadních proroků*, str. 174.

⁴⁶ Tamtéž, str. 175-6.

⁴⁷ MANFRIED DIETRICH, OSWALD LORETZ, JOAQUÍN SANMARTÍN (Eds.), překlad z: *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, KTU² 1.6 II, 37. řádek*, München: Ugarit Verlag, 1995.

Ez 37,8 A spatřil jsem, hle, na nich šlachy a přibývá maso a kůže je pokrývá od shora dolů, ale „ruah“ v nich nebyl.

Tyto tři fáze jsou podobné fázím rozkladu lidského těla, akorát se odehrávají v opačném pořadí od smrti směrem k životu. Lze v nich spatřit podobnost se vznikem člověka skrze boží působení, jak je uvedeno v knize Job (Jb 10,8-9 a 10,11). Ovšem bez *ruaḥu* v nich život nenastane.⁴⁸

Ez 37,9 *Wa-jomer elaj hinave el ha-ruaḥ hinave ben adam we-amarta el ha-ruaḥ ko amar Adonaj Elohim me-arba' ruḥot bo'i ha-ruaḥ u-fḥi ba-harugim ha-ele we-jihju.*

Ez 37,9 Řekl mi: „Prorokuj k *ruaḥu*, prorokuj, synu člověka a řekni k *ruaḥu*: Tak pravil Panovník Hospodin: Ze čtyř *ruaḥů* přijď *ruaḥu* a vaň do těchto zabitých a oživnou.“

Pozornost věnovaná úloze ducha (*ruaḥu*) má svůj význam. Na prvním místě má personifikovaný duch *ruaḥ* zavanout od čtyř větrů (*me-arba' ruḥot*). Zde tedy nabývá významu větru vanoucího ze čtyř světových stran, čili po celé zemi. Představu božského větru (*ruaḥ Elohim*) vanoucího nad světem a podílejícího se na uspořádání prvotního chaosu a stvoření života tak sdílí se zprávou o stvoření světa (Gn1,2). Podobně ve zprávě o potopě v Gn 6,17 a Gn 7,22, je to *ruaḥ*, který oživuje tělo. A žalm 104,30 tematizuje, že je to právě Hospodin, kdo má moc ducha seslat. Čtyři světové strany jsou navíc často spojovány s vyhnáním a rozptýlením nějakého národa (viz Jr 49,36 nebo Zch 2,10), v tomto případě přímo Izraele.⁴⁹ Z představ o opozicích čtyř světových stran vycházela již sumerská kosmologie. Král „čtyř světových stran“ byl potom vládcem celého světa.⁵⁰ Ve starověkém Izraeli pak tuto roli převzal Hospodin, jemuž jsou často připisovány královské insignie.

Kosti jsou zde prvně identifikovány se zabitými, což je narážka na „zabitý“ národ, tedy poražený a zotročený Babyloňany.⁵¹

Ez 37,10 *We-hinabeti ka-ašer šiwani wa-tavo vahem ha-ruaḥ wa-jihju wa-ja'amdu 'al raglejhem ḥajil gadol me'od me'od.*

Ez 37,10 A prorokoval jsem, tak jak přikázal mi, a vstoupil do nich *ruaḥ* a ožili a vstali na své nohy, armáda velká převelmi.

Teprve vložení *ruaḥu* znamená skutečné oživení, kdy se z kostí stává „armáda“. Slovo *ḥajil* má také význam „statečný“, oživlí lidé jsou tedy navíc stateční. Podobně jako výše zmíněné dunění, i armáda evokuje obraz Sinaje, z něž odchází vojensky seřazený lid Izraele.

⁴⁸ PRUDKÝ A KOL., *Obtížné oddíly Zadních proroků*, s. 17.

⁴⁹ Tamtéž, str. 175-6.

⁵⁰ BLAHOŠLAV HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, Praha: Orientální ústav AV ČR 1995, s. 33.

⁵¹ JOYCE, *Ezekiel*, s. 209.

Ez 37,11 *Wa-jomer elaj ben adam ha-acamot ha-ele kol bejt jisra 'el hema hine omrim javšu 'acmotejnu we-avda tikwatenu nigzarenu lanu.*

Ez 37,11 Řekl mi: „Synu člověka, kosti tyto, ony jsou všecken dům Izraele. Hle, říkají: vyschly naše kosti, zanikla naše naděje, jsme ztraceni.

Dle tohoto verše jsou kosti „všecken dům Izraele“, tedy Ezechielovi současníci (pro něž je označení dům Izraele často užíváno). V paralele k suchým kostem zde lid mluví o zaniklé naději a o pocitu zániku vlastní identity, neboť kosti zde odkazují na samotnou podstatu Izraele.⁵²

Ez 37,12 *Lachen hinave we-amarta alejhem ko amar Adonaj Elohim hine ani poteaḥ et qivrotejchem we-ha'alejti etchem mi-qivrotejchem 'ami we-heveti etchem el-admat Jisra 'el.*

Ez 37,12 Proto prorokuj a řekni jim: Tak pravil Panovník Hospodin, hle já otevírám vaše hroby a vyzdvihuji vás z vašich hrobů, lide můj, a přivedu vás na půdu izraelskou.

Hospodin oznamuje Izraelcům, že stav duchovní smrti, v níž se nacházejí, není konečný. Chystá se otevřít „hroby“ babylonského zajetí a vyvést z nich Izrael, který zároveň označuje za svůj lid (*'ami*).⁵³

Ez 37,13 *Wi-jda'tem ki ani Adonaj b-pithi et qivrotejchem u-v-ha'aloti etchem mi-qivrotejchem 'ami.*

Ez 37,13 A poznáte, že já Hospodin jsem ve vchodu vašich hrobů a pozvedávám vás z vašich hrobů, lide můj.

Jak bylo pojednáno již v předchozích kapitolách, pro starověké Izraelce se stavy vážné nemoci či těžké životní situace překrývají s obrazy Šeolu. A zároveň hroby byly brány jako ústí do Šeolu. Zde tedy jde o metaforické přeznačení situace (Ve vidění se nemluví o hrobech, ale o kostech rozházených po poli, takže jde o nové pojmenování situace.), neboť Hospodin jasně dává najevo, že u vchodu do hrobů v této chvíli Izraelci nenaleznou Šeol a smrt, ale Hospodina, a tedy i nový život, jak je to popsáno v dalším verši.

Ez 37,14 *We-natati ruaḥ vachem wi-ḥejijtem we-hinaḥti etchem 'al admatchem wi-jda'tem ki ani Adonaj dibarti we-'asiti neum Adonaj.*

Ez 37,14 A dám vám svůj *ruaḥ* a budete žít, bezpečně usídlím vás ve vaší půdě a poznáte, že já Hospodin, tak jak jsem řekl učiním. Výrok Hospodinův.

⁵² PRUDKÝ A KOL., *Obtížné oddíly Zadních proroků*, s. 179.

⁵³ Tamtéž, s. 179.

Verše 13–14 zřetelně ukazují na Hospodinův záměr, neboť se nejedná čistě o obnovu biologického života, ale především o obnovu vzájemného vztahu mezi Hospodinem a Izraelem.⁵⁴

Ezechiel působil jako prorok v první polovině 6. století (tedy po zboření prvního Chrámu, k němuž došlo roku 587 př. o. l.), vidění je tedy především metaforou pro znovuzrození izraelského národa, pro Boží moc vyvést svůj lid z babylónského vyhnanství zpět do rodné země. Jde o politické prohlášení, nikoliv o fyzické vzkříšení. Dosud nemáme žádné doklady, že by možnost tělesného vzkříšení byla v této době v Izraeli známa a přijímána. Text však pravděpodobně představuje jeden z kroků inspirujících pozdější židovskou tradici k tomu, aby motiv přestala chápat pouze metaforicky, a naopak ho přijímala konkrétněji jako další rozšíření boží moci.⁵⁵ Smrt, v tomto případě duchovní smrt Izraelců z Judska, kteří přišli o chrám a byli vyhnáni ze země svých otců – přišli tedy o dva nejvýraznější symboly, s nimiž spojovali svůj duchovní život, což se prakticky rovná duchovní smrti – je zde přirovnána k situaci prvotního chaosu. Zároveň se jedná o stav, který není konečný, pokud do něj vstoupí Hospodin, jenž má moc oživovat mrtvé. Tak v základní modlitbě židovství Amidě⁵⁶ nalezneme verše: „*Ty jsi navěky mocný, Hospodine. Ty oživuješ mrtvé; nesmírná je tvá moc ke spasení.*“ Nebo: „*S milosrdenstvím podporuješ živé, oživuješ mrtvé v nesmírné milosti... Kdo má takovou moc, aby se mohl měřit s tebou, Králi, který přinášíš smrt a obnovuješ život a dáváš vzejít spáse!*“⁵⁷

⁵⁴ PRUDKÝ A KOL., *Obtížné oddíly Zadních proroků*, s. 179.

⁵⁵ NEIL GILLMAN, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha: Vyšehrad 2007, str. 61.

⁵⁶ Na době jejího vzniku se badatelé nemohou shodnout, nejranější dohady ji spojují s muži Velkého shromáždění od 5. do 2.s tol př. o. l, jiní až do doby Javné, tedy až v 1. stol. o.l.

⁵⁷ GILLMAN, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, str. 100-101

3 Kameny

Kámen, hebrejsky *even*. Výraz je užíván pro kámen libovolného druhu, ať už hrubý a nerovný, či vybroušený a leštěný, úplně malý kamínek či obrovský balvan. Kámen bývá užíván jak v metaforách, vyzdvihujících jeho pozitivní vlastnosti, zejména pevnost a stálost trvání jako kvality, o něž se lze opřít, tak i negativní, zejména ve vztahu k tvrdosti srdce.

Další symbolické zobrazení kamenů se týká toho, jakým způsobem byly užívány v běžném a kultovním životě. Na starověkém Předním východě byly kameny hojně uplatňovány jako stavební materiál pro domy a chrámy. V oblastech, kde byl kamene dostatek, se z něj budovaly základy domů, případně i nadzemní části staveb. Z kamene se nebudovala jen obydlí pro živé, ale byl užíván i ke stavbě hrobek, hrobových komor a náhrobních stél. Stély byly samostatně stojící vzpřímené kameny s reliéfními nápisy a vyobrazeními, nahoře většinou zaoblené.⁵⁸ Ugaritský termín pro stély byl *skn*, akkadský *sikkānum*, a byly brány jako místo, v němž přebývá božstvo. V Mari *skn* znamená „obývat“ či „sídlit“. Stély byly zasvěcené rozličným bohům, např. Elu, Baalovi..., přičemž se ovšem počítalo s tím, že božstva nebyla exkluzivně přítomna v jediném objektu. Božské nebeské tělo existovalo nadále nezávisle na pozemských vtěleních, která se zároveň často odehrávala ve více objektech najednou.⁵⁹

Kult uctívání kamenů pokračoval i v období vzniku Tanachu a to v podobě macev, hebr. *maševa*, jakožto rituálních kamenů reprezentujících božství.⁶⁰ V Tanachu můžeme sledovat jak rozvíjení kultu uctívání kamenů vztahujících se k Hospodinu, tak naopak texty, které se vůči kultovní praxi spojené s kameny vymezují, protože ji považují za modloslužbu a způsob vztahování se ke starým božstvům. V neposlední řadě byl s kameny spojen silný věštebný kult. Zajímavé je, že symbolika spojená s kameny rezonovala natolik silně, že ji můžeme poměrně hojně nalézt i v křesťanském Novém zákoně.

Velmi bohatým zdrojem symbolů jsou drahé kameny, které se však již nevešly do rámce této práce. Podobně by stálo za to věnovat samostatnou pozornost označení Boha jako skály *šur*.

⁵⁸KOLEKTIV AUTORŮ, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri 1999, Str. 169-170.

⁵⁹ BENJAMIN D. SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge: University Press 2009, s. 29.

⁶⁰ Tamtéž, s. 28.

3.1 Kámen jako místo svědectví a smlouvy

V souvislosti s uzavíráním smluv a svědčením jsou ve vztahu ke kamenům užívány následující pojmy. *Ed* – „očitý svědek“, „výpověď“, „svědectví“. *Eda* – „svědectví“, „výpověď“, „něco co, dosvědčuje“.⁶¹ *Brit* – „smlouva“, „dohoda“, ovšem také „jíst dohromady“, neboť v Orientu jíst pohromadě znamená takřka to stejné jako uzavřít smlouvu přátelství.⁶²

3.1.1 Smlouva mezi Jákobem a Lábanem

Následující text pojednává o uzavírání smlouvy mezi Jákobem a Lábanem, než se definitivně rozejdou. Svědkem smlouvy mezi nimi má být Bůh..

Gn 31,44 *We-‘ata lcha nichreta vrit ani we-ata we-haja le-‘ed bejni u-vejnecha.*

Gn 31,44 A nyní pojď, stvrdíš smlouvu mezi já a ty, a bude znamením / svědkem mezi mnou a mezi tebou.

Gn 31,45 *Wa-jiqach Ja‘aqov aven wa-jerimeha maševa.*

Gn 31,45 A vzal Jákob kámen a pozvedl ho jako macevu.

Maceva je zde tedy vztyčena na znamení smlouvy, tím je do smluvního vztahu přibrán sám Hospodin.

Gn 31,46 *Wa-jomer Ja‘aqov le-eḥav liqtu avanim wa-jiqḥu avanim wa-ja‘ašu gal wa-jochlu šam ‘al ha-gal.*

Gn 31,46 A řekl Jákob svému příbuznému: „Posbíráme kameny a vezmeme kameny a uděláme *Gal* a pojíme tam na *Galu*.

Gal, v překladu „val“, jde o označení kultického místa přísahy, tedy ještě zesílení smluvního vztahu.

Jedí spolu, což je také součástí uzavírání smlouvy, jak bylo popsáno výše.

Gn 31,47 *Wa-jiqra lo Lavan Jegar sahaduta we- Ja‘aqov qara lo Galed.*

Gn 31,47 A nazval ho Lában *Jegar sahaduta* (Násep svědectví) a Jákob nazval ho *Galed* (Val svědectví).

Gn 31,48 *Wa-jomer Lavan ha-gal haze ‘ed bejni u-vejnecha ha-jom ‘al ken qara šmo Galed.*

Gn 31,48 Řekl Lában, *Gal* tento je svědkem mezi mnou a mezi tebou, dnes proto nazývám ho jménem *Galed* (Val svědectví).

⁶¹ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 606-607.

⁶² Tamtéž, s. 142.

Gn 31,49 *We-ha-mišpa ašer amar jišef Adonaj bejni u-vejnecha ki nisater iš mereehu.*

Gn 31,49 A Mispu, o níž je řeč, bude střežit Hospodin mezi mnou a mezi tebou, neboť bude skryt muž, on (je) přítel.

Mišpa, v překladu „hlídková věž“, byla kultickým centrem, v němž byla uctívána lokální manifestace boha JHVH a které si zachovalo svůj význam i v období Babylonského exilu.⁶³ Počítalo se tedy s jeho přítomností v daném místě a byl přizván jako ručitel smlouvy. Vystupoval zde v roli Boha střežícího právo a spravedlnost, jak bylo na starověkém Předním východě zvykem. Například v Ugaritu byl brán jako strážce spravedlnosti, rovnováhy a dodržování etických norem bůh El, jenž byl zároveň hlavou panteonu.⁶⁴

3.1.2 Jozue a kámen svědectví

Další kámen svědectví postavil Jozue na znamení smlouvy, *brit*, mezi ním a lidem. I on si jako svědka k uzavření smlouvy přizval Hospodina

Joz 24,25 *Wa-jichrot Jehošu 'a brit la- 'am ba-jom hahu wa-jašem lo hoq u-mišpaṭ bi-Šchem.*

Joz 24,25 A uzavřel Jozue v Šekemu v onen den smlouvu s lidem, dal mu nařízení a zákony. Škem bylo město v pohoří Efraim, původně zasvěcené bohu Škemovi. Už Abrahám (Gn12,6) putoval do Škemu k posvátnému dubu, Jákob zakopával cizí bůžky, kterých se měl zbavit na Hospodinův příkaz (Gn 15,4) tamtéž.⁶⁵

Joz 24,26 *Wa-jichtov Jehošu 'a et ha-dvarim haele be-Sefer Torat Elohim wa-jiqah even gdola wa-jeqimeha šam tachat ha-ala ašer b-miqdaš Adonaj.*

Joz 24,26 A zapsal Jozue tato slova do knihy Boží nauky. Pak vzal veliký kámen a vztyčil ho tam pod dubem, který byl na posvátném místě Hospodinově.

Duby na starověkém Předním východě často sloužily jako orákula. Vztyčením kamene přímo pod posvátným stromem tak Jozue v Šekemu vytvořil posvátný prostor pro Hospodina, a tím i místo, které zavazovalo členy dalších generací k dodržování přikázání a zákonů.⁶⁶ Zároveň tak došlo k přeznačení místa i stromu, které od té chvíle namísto boha Škema patřily Hospodinovi. Což potvrzuje i následující verš.

Joz 24,27 *Wa-jomer Jehošu 'a el kol ha-am hine ha-even hazot tihje banu le- 'eda ki hi šam 'a et kol imrej Adonaj ašer diber 'imanu we-hajta vachem le- 'eda pen tchaḥšun be-Elohejchem.*

⁶³ ANGELIKA BERLEJUNG, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, Praha: Vyšehrad 2017, s. 92.

⁶⁴ ONDŘEJ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, Praha: Vyšehrad 2003, s. 60.

⁶⁵ N. WYATT, *The Word of Tree and Whisper of Stone*, New Jersey: Gorgias Press 2007, s. 185.

⁶⁶ Tamtéž, s. 185.

Joz 24,27 A řekl Jozue k celému lidu: „Hle, kámen tento bude svědectvím pro naše potomky, neboť on slyšel vše, co řekl Hospodin, když mluvil s námi. A bude pro vás svědectvím; překážkou, abyste neselhali před vaším Bohem.

Zde se vyskytuje kámen, který bude svědectvím pro potomky (*ha-even hazot tihje banu le- 'eda*), neboť slyšel vše, co řekl Hospodin, když mluvil s námi (*ki hi šam 'a et kol imtej Adonaj ašer diber 'imanu*). Podle Beneše nám tím Jozue říká, že když Hospodin mluví, má to takovou razanci, že se jeho svaté slovo obtiskuje i do kamene, aby v něm celé zůstalo zachováno navěky. A svaté slovo, o němž je řeč, není nic menšího než verše knihy Jozue 24,2-13, v nichž Hospodin potvrzuje platnost své smlouvy mezi ním a Izraelem, když hovoří o tom, že se ujal otců Abrhama, Izáka a Jákoba, skrze Mojžíše a Árona pak svůj lid vyvedl z Egypta a odtamtud ho přivedl až do země zaslíbené.⁶⁷ Kámen je tak svědkem smlouvy nejen mezi Jozuem a lidem, ale i mezi Hospodinem a Izraelem. A jelikož má být svědectvím pro potomky, stává se nositelem paměti, sloužícím k formování národní identity celého Izraele, stejně jako tomu bylo u Josefových kostí.

3.1.3 Kameny jako božská manifestace

Kameny představující božskou manifestaci můžeme nalézt v podobě dvanácti macev (dle počtu dvanácti kmenů izraelských) vystavených Mojžíšem pod horou Sinaj, poté co zapsal všechna Hospodinova slova (Ex 24,4), anebo dvanácti kamenů vystavených Jozuem na břehu Jordánu, na památku toho, že Izraelci přešli Jordán suchou nohou. I zde jde o vzpomínkovou figuru upomínající na vyjití z Egypta, respektive na průchod Rákosovým mořem a na připomínku Hospodinovy moci.

Joz 4,20 *We-et štej m 'ešre ha-avanim haele ašer laqħu min ha-Jarden heqim Jehošu 'a ba-Gilgal.*

Joz 4,20 A těchto 12 kamenů, které vzali z Jordánu, postavil Jozue v Gilgalu.

Gilgal bylo město ležící mezi Jordánem a Jerichem, kde přebývali někteří proroci, ale také zde bylo praktikováno uctívání idolů. Slovo *gilgal* znamená „kolo“ nebo „kruh“.⁶⁸

Nejslavnější kameny v Hebrejské bibli spojené se svědectvím jsou bezesporu dvě desky svědectví, *šnej luħot ha- 'edut*, které obdržel Mojžíš od Hospodina na hoře Sinaj.

Ex 31,18 *Wa-jiten el-Moše k-chaloto ledaber ito be-har Sinaj šnej luħot ha- 'edut luħot even ktuvim be-ešb 'a Elohim.*

⁶⁷ JIŘÍ BENEŠ, *Jozue*, Praha: Advent-Orion 2017, s. 183.

⁶⁸ Gesenius, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, str. 170.

Ex 31,18 A dal Mojžíši, jakmile s ním přestal mluvit na hoře Sinaj, Dvě desky svědectví, desky kamenné sepsané prstem Božím.

Další kameny, do nichž Hospodin vyrývá své poselství se nachází v knize Zacharjáš. Za 3,9 *Ki hine ha-even ašer natati lifnej Jehošu'a 'al even achat hineni mefateah pituħa neum Adonaj švaot ššiv'a 'ejnajim u-mašti et 'avon ha-arec hahi be-jom echad.*

Za 3,9 Neboť, hle, kámen, který jsem dal před Jehošuu na kámen jeden. Hle já vyryji do něj rytiny, je výrok Hospodina zástupů [sedm očí a já odstraním provinění oné země v den jeden. *Mefateah pituħa* lze přeložit jako „vyryji do něj rytiny“, tedy že podobně jako vyryl do kamenných desek Tóru na hoře Sinaj i zde zanechává své poselství, které má vnést do srdcí lidí smysl života.

V knize Samuel se hovoří o „Kameni pomoci“.

1S 7,12 *Wa-jiqah Šmu'el even aħat wa-jašem bejn ha-mišpa u-vejn ha-šen wa-jiqra et-šma even ha-'azer wa-jomer ad hena 'azarnu Adonaj.*

1S 7,12 A vzal Samuel kámen jeden a položil ho mezi Mišpu a mezi příkrou skálu a nazval ho jménem „Kámen pomoci“ a řekl: „Až doposud pomáhal nám Hospodin“.

Zde se opět jedná o kultišťe Mišpu zasvěcené Hospodinovi, které v sobě má v tomto případě nést vzpomínku na „Hospodinovu pomoc“.

3.2 Věšebná moc kamenů a texty proti modloslužbě

Kromě naslouchajícího kamene, jak o něm pojednává Joz 24,27, můžeme v Hebrejské bibli nalézt také kameny křičící a kameny, které mohou procitnout.

Abk 2,11 *Ki even mi-qir tiz 'aq we-chafis me-'eš ja 'anena.*

Abk 2,11 Zda-li kámen ze zdi bude křičet a nosník ze dřeva mu odpovídat / zpívat?

Abk 2,19 *Hoj omer la-'eš ha-qiša 'uri le-even dumam hu jore hine hu tafuś zahav wa-chesef we-chol ruah ejn be-qirbo.*

Abk 2,19 Běda tomu, kdo říká stromu procitni a němému kameni vzbud' se. On má být učitelem? Hle, je potažený zlatem a stříbrem, ale žádný duch není v jeho nitru.

Abk 2,20 *Wa-Adonaj be-hejchal qadšo has mi-panaw kol ha-arec.*

Abk 2,20 Ale Hospodin je ve svém posvátném příbytku. Ztichni před jeho tváří celá země! Kde se vzal tento vnitřní život kamenů? V ugaritském náboženství můžeme nalézt živou tradici orákul v podobě dřeva či stromu a kamene, jak dokládá i následující věšebná formule obsahující prorockou výpověď o stvoření, podobnou např. s žalmem 91,3-5.⁶⁹

⁶⁹ WYATT, *The Word of Tree and Whisper of Stone*, s. 181.

KTU 1:1 III 13-15

13. *Neboť mám pro tebe zprávu,*

Slovo, o němž se s tebou chci podělit.

14. *Svědectví stromu a šepot kamene.*

Rozpravu nebe se zemí a propastné tůně s hvězdami.

15. *Tajemství, které neznají lidé,*

*svědectví, jež nechápou pozemské zástupy.*⁷⁰

Ugaritské *hwt hwt* „slovo“ je prohlášením zavazujícím adresáta či slavnostním výrokiem s právním účinkem. Zároveň se jedná i o učení. Hodně se podobá hebrejskému pojmu Tóra.⁷¹ Výše uvedený verš Abk 2,19, v němž je kladena otázka, zda mají být dřevo a kámen učitelem, lze tedy nahlížet z této pozice jako vymezení se vůči předchozí „modloslužebné“ tradici.

Ljš, lhšt „zaklínání, které se šeptalo“, od něj odvozené zpodstatnělé participium je pak *mlhšt, mljšt* „zaklínač“, „zaříkavač“, nebo i „našeptávač“.⁷² Skrze kameny tedy mohl vycházet šepot proroctví.

Stromy, dřeva a kameny tak nesloužily pouze jako svědkové smluv, ale prostředky, skrze něž mohlo docházet ke zjevení posvátna. Jeho nejvýraznějším projevem je bezpochyby kámen, u nějž snil Jákob sen o žebříku dosahujícím k nebesům, po němž vystupovali a sestupovali boží poslové.

Gn 28:11 *Wa-jifg 'a ba-maqom wa-jalen šam ki va ha-šemeš wa-jiqah me-avnej ha-maqom wa-jašem me-ra 'ašotav wa-jiškav ba-maqom hahu.*

Gn 28:11 A dorazil na místo, aby tam přenocoval, neboť zapadalo slunce. A vzal z kamenů toho místa a položil ho ke své hlavě. A šel spát na onom místě.

Gn 28,18 *Wa-jaškem Ja 'aqov ba-boqer wa-jiqah et ha-even ašer šam me-ra 'ašotav wa-jašem ota maševa wa-jišoq šemen 'al roša.*

Gn 28,18 Jákob vstal brzy ráno a vzal kámen, který (předtím) položil ke své hlavě a položil ho jako macevu a nalil na její vrchol olej.

Jákob vztyčí macevu, polije ji olejem a místo nazve Bejt El (viz následující verš). Stejně tak se znovu zachová v Gn 35,14-15 poté, co ho Bůh přejmenuje na Izraele. Rituální užití oleje

⁷⁰ Pracovní překlad pořídily Kateřina Rýdlová a Eva Vymětalová Hrabáková. Překlad dosud nebyl nikde jinde publikován.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Tamtéž.

bylo u Izraelců používáno tehdy, když objekt nebo člověk měl změnit svůj status. K pomazání olejem tak docházelo například při uvádění do úřadu kněze či krále. V případě pomazávání kamene je možné, že šlo o verzi mezopotámského *mis pi* rituálu. Při něm docházelo k omývání úst sochy reprezentující božstvo, aby se mohla stát sídlem božské reprezentace, která pak mohla cítit vůni obětí, jíst jídlo a pít vodu.

Gn 28,19 *Wa-jiqra et šem ha-maqom hahu Bejt el we-ulam Luz šem ha-ir la-rišona.*

Gn 28,19 A nazval ono místo jménem Bejt El a nejspíše tam předtím bylo město Luz.

Bejt nebo *Bejt el*, v překladu „místo“ či „obydlí“ bylo v západosemitské oblasti užíváno jako označení nejen domu, ale také kamene, v němž se objevovala božská reprezentace. Nicméně hebrejšťina nabízí i překlad „Dům boží“, nebo „Dům boha Ela“.

Rovněž Luz bylo starobylé posvátné místo (Luz znamená „mandlovník“), verš tedy oznamuje, že zde nejprve bylo posvátné místo Luz a Jákob ho přejmenoval na Bejt El, čímž potvrdil, že maceva, kterou vztyčil je připravena stát se božskou reprezentací.

Gn 28,22 *We ha-even hazot ašer šamti maševa jihje Bejt elohim we-chol ašer titen li ‘aser a ‘asrenu lach.*

Gn 28,22 A kámen tento, který jsem položil jako macevu, bude Bejt Elohim. „A ze všeho, co dáš mi, ti zajisté dám desátek.“

Bejt Elohim v překladu Dům boží, Dům Hospodinův. Zde jde už o označení místa jako náležejícího Hospodinu.

Poslední věta působí jako pronesení „votivního slibu“. Votivní sliby v písemné podobě se dochovaly v chetitské tradici. Šlo o příslib darovat oslovenému božstvu a jeho chrámu cennosti, skot a brav, setbu, pracovní sílu, aj.⁷³ Tento zvyk tedy v nějaké podobě zřejmě převzala i hebrejská tradice.

Následující texty se vůči idolům ze dřeva a kamene naopak vymezují. Wyatt poukazuje na to, že verše zakazující materiální zpodobení posvátna vedly k zákazu zobrazování a zpodobování božstva, typickému pro židovskou tradici. Původně se však tyto texty vymezovaly zřejmě pouze vůči „živým kamenům“ a „živým dřevům“, tedy vůči těm, které sloužily jako orákula pro předchozí náboženské tradice na území Izraele.⁷⁴

Lv 26,1 *Lo ta ‘asu lachem elilim u-pesel u-maševa lo taqimu lachem we-even maškit lo titenu b-aršechem lehištaḥot ‘alejha ki ani Adonaj Elohejchem.*

⁷³ KOLEKTIV AUTORŮ, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, str. 412.

⁷⁴ WYATT, *The Word of Tree and Whisper of Stone*, s. 183-184.

Lv 26,1 A neuděláte pro ně přenosné bůžky ani tesané modly (idoly) a ani Macevy jim nepostavíte. Ani kamenný portrét nedáte do své země, abyste se mu klaněli, neboť já jsem Hospodin, váš Bůh.

Dt 4,28 *Wa-‘avadtem šam elohim ma‘ase jdej adam ‘eš wa-even ašer lo jir’un we-lo jišme‘un we-lo jochlun we-lo jerihun.*

Dt 4,28 A budete tam sloužit bohům, dílu lidských rukou, dřevu a kameni, které nevidí a neslyší a nejedí a nečichají vůni.

Dt 29,16 *Wa-tir‘u et šikušejhem we-et gilulejhem ‘eš wa-even kesef we-zahav ašer ‘imahem.*

Dt 29,16 A viděli jejich ohavnosti a idoly, dřevo a kámen, stříbro a zlato, které byly s nimi. Výraz *šikuš* „ohavnosti“ se užívá jako označení model. *Gilulim* „idoly“ znamená také kmeny, bloky.

3.3 Kameny v knize Kazatel

Kaz 3,5 *‘Et lehašlich avanim we-‘et knos avanim*

‘Et laḥvoq we-‘et lirḥoq meḥabeq

Kaz 3,5 Je správný čas pro házení kamenů / svrhování kamenů a správný čas kameny sbírat / navršit. Je správný čas pro objímání a správný čas se objímání vzdálit.

Verš na první pohled navozuje obraz běžného dne na hospodářství se střídáním práce a odpočinku, jedná se však o poměrně nejednoznačný text nabízející různé výklady. Například midraš KazR Gordis 230-231 text interpretuje v kontextu tělesného kontaktu. Čas rozhazovat kameny má označovat dobu, kdy je žena rituálně čistá, a tedy jde o dobu sexuální aktivity. Naopak čas kameny sbírat ukazuje na dobu, kdy je žena rituálně nečistá a jedná se tedy o dobu sexuální zdrženlivosti. Další možností výkladu je, že se jedná o stavební úpravy, při nichž byly staré kameny odstraňovány a nové přidávány. Nebo o kultivaci pole, během níž z něj byly kameny sbírány a skládány na hromady. Objevují se i další výklady, ale přesný význam veršů není dosud známý. Vzhledem k druhé části verše hovořící o objímání se proto velká část vykladačů přiklání k rabínskému sexuálnímu výkladu.⁷⁵

Jako další variantu výkladu nabízím možnost, že šlo o „svrhování kamenů“ ve smyslu boření kamenných model cizích bohů a „navršování kamenů“ jako míst sloužících Hospodinovi. Tomu by mohl nasvědčovat i možný překlad slovesa *ḥavaq*, a to „objímat kameny“.

⁷⁵ FILIP ČAPEK, *Kazatel, Český ekumenický komentář ke starému zákonu*, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK 2016, s. 117-118.

3.4 Kamenování

Joz 7,25 *Wajomer Jehošu'a me 'achartanu ja 'karcha Adonaj ba-jom haze wa-jirgmu oto chol Jisra'el even wa-jisrgu otam ba-eš wa-jisqlu otam ba-avanim.*

Joz 7,25 Řekl Jozue: „Že jsi strasti přivedl na nás, přivede strasti na tebe Hospodin v den tento. A kamenoval ho celý Izrael kameny. A spálili je v ohni a obložili je kameny.

Ákán byl kamenován s celou rodinou za to, že porušil Hospodinův příkaz o klatbě uvalené na věci z dobytého Jericha. Kamenování patřilo k nejtvrdějším trestům uvedeným v Tóře a byly jím postihováni například ti, kteří propadli idolatrii, čarodějnictví, prostituci či porušovali šabat.

Joz 7,26 *Wa-jaqimu 'alav gal avanim gadol 'ad ha-jom haze wa-jašov Adonaj me-Charon apo 'al ken qara šem ha-maqom hahu 'Emek Achor 'ad ha-jom haze.*

Joz 7,26 A vztyčili nad ním velký Gal z kamenů, je tam dodnes. A odvrátil se Hospodin od svého hněvu, proto bylo ono místo nazváno Údolí působící strast.

'Ad ha-jom haze „je tam dodnes“ – jedná se o aitiologii, tedy vysvětlení příčiny toho, proč se na místě Gal nachází pro následující generace.

3.5 Hospodin jako nepostradatelný kámen

Symbolika spojená s kamenem jako architektonickým prvkem zahrnuje pojmy, které se částečně překrývají: *even pinata* – „kámen rohový / úhelný“, *le-roš pina* – „vrcholový / nejvyšší / hlavní rohový / úhelný“, *ha-even ha-roša* – „základní / vrcholový kámen“; jejich jednotícím prvkem ovšem je to, že jsou v rámci stavby nepostradatelné.

3.5.1 Kámen základový

Even pinata – „kámen rohový / úhelný / základový“ byl ve starověku při stavbě domu či chrámu nejdůležitějším kamenem, neboť se dával do základů stavby a kolem něj byla vystavěna celé konstrukce. Od něj také probíhalo s pomocí měřicí šňůry a olovnice vyměrování celé stavby. Obrazy s ním spojené jsou tedy notně evokativní, neboť se jedná o středobod celé budovy, na němž nejvíc závisí její integrita.⁷⁶

Jak na textu IZ 28,16 dokládá O. Keel, jako kosmický „základní kámen“, který formuje vrchol světových hor a který zadržuje a krotí stoupající vody Chaosu, byla chápána hora

⁷⁶ *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 2742.

Sión. Základní kámen musel být spojován s horou, a nikoliv s jeskyní či s dutinou, neboť ty patří do spodního světa, jenž má blízko k podsvětí a smrti, zatímco Hospodin je Bohem života a řádu.⁷⁷ Ovládnutí Chaosu se, jak tomu tradičně bylo, dělo skrze ustavení nového řádu, což dokládá další verš IZ 28,17, v němž je „právo“ bráno jako měřící šňůra a „spravedlnost“ jako olovnice. Jedná se tedy o stavbu pomyslného chrámu, který má formovat duchovní život Izraelců.

Iz 28,16 *Lachen ko amar Adonaj Elohim hineni jisad be-Šijon aven even boħan pinat jigrat musad musad ha-ma ‘amin lo jaħiš.*

Iz 28,16 Proto tak pravil Panovník Hospodin: „Hle, já zakládám / ustanovuji na Siónu kámen osvědčený, rohový, volaný pevný základ. On pevně stojí, nepohne se.

Iz 28,17 *We šamti mišpať le-qav u-šdaq a l-mišqalet...*

Iz 28,17 A položím právo za měřící šňůru a spravedlnost za olovnici...

Sloveso *jsd* je často užíváno ve vztahu k Hospodinově stvořitelské činnosti, ve významu „založit“ či „ustanovit“. Výraz *ha-ma ‘amin*, který jsem přeložila jako „on pevně stojí“ či „je pevně stojící“, vychází ze slovesa *‘amn*, znamenajícího „opřít“, „podepřít“, „podpořit“ či „zůstat“, například ve smyslu „moci se opřít o něčí paži“ či „matky nesoucí své dítě“. Hifilový tvar *ma ‘amin* je pak užíván jednak ve významu „spoléhat se“, „opírat se“, „stát pevně“, ale především „věřit“, což je výraz hojně užívaný ve vztahu vůči Hospodinu.⁷⁸ Díky tomu, že Hospodin stojí pevně jako základový kámen, lze se na něj spolehnout, protože je možné se o něj opřít. Věřit v tomto pojetí tedy znamená „moci se opřít o Hospodina“.

V odpověď na Jobův nářek mu Hospodin klade otázky ohledně stvoření země a ustanovení jejích základů včetně rohového kamene. Chce tak dát Jobovi najevo, že jsou události, které leží daleko za hranicemi chápání lidského rozumu. Tedy jak bylo pojednáno v kapitole o kostech, zdaleka ne vždy platí, že hříšníci jsou nemocní a trpí, zatímco spravedliví jsou zdraví a blažení.

Job 38,4 *Ejfo hajijta be-jasdi arec haged im jada ‘ta vina.*

Job 35,4 Kde jsi byl, když jsem tvořil zemi? Vyprávěj, zda tvůj rozum to ví?

Job 38,5 *Mi šam me-madejha ki teda ‘ o mi naťa ‘alejha qav.*

Job 38,5 Kdo ustanovil její míry, zda-li víš? Nebo kdo roztáhnul nad ní šňůru měřící?

Job 38,6 *‘Al ma adanejha ha-ťba ‘u o mi jara even pinata.*

⁷⁷ KEEL, *The Symbolism of the Biblical World*, s. 181

⁷⁸ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 58-59.

Job 38,6 Do čeho jsou zaklesnuty její základy, a kdo položil kámen rohový / základní / úhelný?

Základní kámen, *even štija*, pak našel odezvu i v Mišně⁷⁹, podle níž se nalézal ve středu světa, tedy v chrámu v *Kodeš kodašim* (Nejsvětější svatyně), kde po zmizení schrány úmluvy měl zbýt pouze kámen, na němž schrána původně stála. Podle Jeruzalémského Talmudu pak: „Od něj byl založen / započat svět.“ Kořen *šata / štej*, od něž je slovo *štija*, tj. „založit“ / „ustanovit“, jeho význam ve slovesném kmeni Hifilu však znamená „tkát“. Příslušné místo v Jeruzalémském Talmudu pak lze chápat i tak, že byl svět „utkán“ od středobodu, v němž leží základní kámen.⁸⁰

3.5.2 Kámen vrcholový

V případě *le-roš pina* a *ha-even ha-roša* šlo naopak o kámen vrcholový, který se dával buď do vrchního rohu stavby, anebo uzavíral její klenbu. Stejně jako základový kámen byl nepostradatelný v tom, že by se bez něj stavba zřítla.

Zerubábel, hebrejsky *Zerubavel*, tedy „rozptýlený do Babylonu“ či „narozený v Babylonu“ (*zru‘a Bavel*), byl potomek z rodu Davidova, který přivedl z Babylonského zajetí nazpět do Jeruzaléma druhou vlnu exulantů (520 př.o.l.) a výrazně se zasadil o stavbu a dokončení druhého chrámu.⁸¹ Následující verše jsou reakcí na Zacharjášovu vidinu svícnu ze zlata se sedmi kahany.

Za 4,6 *Wa-ja‘an wa-jomer elaj lemor ze dvar Adonaj el Zerubavel lemor lo ve-ħajil we-lo ve-choħ ki im b-ruħi amar Adonaj švaot.*

Za 4,6 Na to téma mi řekl, řka: „Toto je slovo Hospodinovo k Zerubábelovi, řka: „Ne statečností a ne silou, ale jedině v mém duchu / *ruaħu*, řekl Hospodin zástupů.“

Znamená to, že chrám nemůže být dostavěn pouhou lidskou statečností a silou, ale že se na jeho dostavbě musí podílet *ruaħ*. Tedy podobně jako je tomu v Ezechielově vidění údolí suchých kostí, v němž teprve *ruaħ* mohl dát obživnout mrtvým kostem, i k dostavbě chrámu je zapotřebí přítomnosti ducha.

Za 4,7 *Mi ata har ha-gadol lifnej Zerubavel le-mišor we-hoši‘a et ha-even ha-roša tešuoť hen hen la.*

⁷⁹ *Mišna*, Joma 5:2

⁸⁰ PAVEL SLÁDEK, *Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu*, in: Mýtus a geografie, Praha: Herrmann a synové 2008, s.118-119.

⁸¹ BERLEJUNG, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, s. 214.

Za 4,7 Kým ty jsi horo před Zerubábelem? Rovinou! A on přinese kámen vrcholový za hlasitého volání: „Milost! Milost pro ni!“ (pro Jeruzalém)

Jeruzalém dojde milosti tím, že v něm bude dostavěn druhý chrám.

Za 4,8 *Wa-jehi dvar Adonaj elaj lemor.*

Za 4,8 A stalo se ke mně slovo Hospodinovo řka:

Za 4,9 *Jedej Zerubavel jisdů ha-bajit haze we-jadaw tevaša'na we-jada'ta ki Adonaj švaot šelaḥani alejchem.*

Za 4,9 „Ruce Zerubábelovy založily tento chrám a jeho ruce ho dokončily. A budeš vědět, že Hospodin zástupů poslal mne k vám.

Za 4,10 *Ki mi vaz le-jom qtanot we-samḥu we-ra'u et ha-even havdil be-jad Zerubavel [šiv'a ele ejnej Adonaj hema mešotim be-kol ha-arec.*

Za 4,10 Neboť kdo byl rukojmím? Pro dnešek to je nevýznamné! Zaradují se a uvidí kámen výlučný v rukou Zerubábelových. [Těch 7 jsou oči Hospodinovy, ony prostupují / pronikají celou zemí.

Rukojmí je označení pro židy v Babylonském exilu, kteří se po svém návratu do vlasti zaradují, když budou přítomni obnově chrámu. Zerubábel je popsán jako ten, kdo přinese kámen vrcholový, s nímž se uzavírá stavba chrámu. Tento kámen je popsán zároveň jako *ha-even havdil*, kámen výlučný.

Archeologové odkryli mnoho kruhů z kamenů, které na sobě mají oči nebo ruce a předpokládají, že měly sloužit jako svědkové při uzavírání smluv či při jiných náboženských rituálech.⁸²

3.5.3 Kameny, které překážejí v cestě

Iz 8,13 *Et Adonaj šva'ot oto taqdišu we-hu mora'achem we-hu ma'arišchem.*

Iz 8,13 Hospodina zástupů, jeho vyhlašujte svatým. On vzbuzuje bázeň a chvění.

Iz 8,14 *We-haja l-miqdaš u-le-even negef u-le-šur michšol*

li-šnej batej Jisra'el le-faḥ u-le-moqeš le-jošev Jerušalajim.

Iz 8,14 A bude vám svatyní, ale také kamenem úrazu / porážky / soužení a skálou překážky. Podle Benjamina D. Sommera lze mezopotámskému a semitskému konceptu posvátna rozumět nejlépe ve světle Rudolfa Otta a jeho „mysteria tremendum et fascinans“. „Mysterium tremendum“ má člověku zamezovat v setkání s plnou silou posvátna, které je pro něj příliš mocné. Proto žádná manifestace či reprezentace božstev v těchto oblastech

⁸² *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 2743.

neukazuje božstva v jejich plné síle, ale naopak atomizované do více menších reprezentací. Výsledkem toho je proměnlivost podob, v nichž se božstva zjevují. Například bohyně Ištar v Mezopotámii má mnoho lokálních variací, jejichž atributy se částečně překrývají, ale i liší. A podobně hebrejský Bůh se v návaznosti na tuto tradici vyskytuje s přízvisky jako „z Hebronu“, „z Jeruzaléma“.⁸³

„Mysterium tremendum“ bylo bráno jako obávaná složka božské síly. Nadpřirozené zjevení proto mohli přijímat jen vybraní jedinci, neboť se počítalo s tím, že božské síly nejsou lidem jen příznivě nakloněny, ale mohou se projevovat i v negativní, démonické podobě. Božské síly byly ovšem zároveň prožívány jako „mysterium fascinans“, což lidi vedlo k tomu aktivně usilovat o jejich zjevení a působení skrze kultické obřady.⁸⁴ V návaznosti na tuto interpretaci překládám „*we-hu mora 'achem we-hu ma 'arišchem*“ jako „On vzbuzuje bázeň a chvění.“, která představuje Hospodina jako někoho, kdo člověka jak děsí, tak fascinuje, čímž ho k sobě přitahuje a nutí ho tím k akci. Ostatně i děs, je-li ve snesitelné míře, může fungovat jako aktivizující emoce, která nás nutí urychleně řešit ohrožující situaci. Oproti tomu ekumenická bible stejnou větu překládá „Jeho se bojte a strachujte.“ Hospodina tedy předkládá jako despotického patriarchu, jehož se lidé mají bát a strachovat, což je velká nálož negativních emocí, které člověka vedou naopak k pasivitě, a s ohledem na následující verš Iz 8,14 mi nepřijde zcela správný. Protože i v něm je sice Hospodin popisován jako možné ohrožení v podobě kamene úrazu a skály překážky, *šur michšol* lze přeložit také jako „skála, o niž lze klopýtnout“, ale také a na prvním místě jako *miqdaš*, „svatyně“, tedy něco radikálně pozitivního.

Podobně v žalmu 91 je Hospodin, respektive jeho posel, popisován jako ten, kdo je člověku nápomocný a to natolik, že ho ponese⁸⁵ a odstraní kámen, o nějž by mohl zakopnout. Není tedy překážkou, ale naopak tím, kdo zajistí, aby mohl člověk dál pokračovat ve své cestě i ve chvíli, kdy se mu na to nedostává sil a staví se mu do cesty kamení.

Ž 91,11 *Ki mal'achav ješawe lach li-šmarcha be-chol drachejcha.*

Ž 91,11 Neboť svému poslu přikáže střežit tě na všech tvých cestách.

Ž 91,12 *'Al kapim jiša 'uncha pen tigof ba-even raglecha.*

Ž 91,12 Na obou rukách ponese tě, odstraní kámen, aby tvá noha nezakopla.

⁸³ SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, s. 36 a 39.

⁸⁴ HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 66.

⁸⁵ Viz. sloveso *jiša'uncha* ... „n“ je zde tzv. energikus, figura zvýrazňující význam slovesa „nést“, lze tedy přeložit také „určitě tě ponese“.

Mal'ach v doslovném překladu „posel“ či často užívané „anděl“ představuje dle Sommera manifestaci boží přítomnosti v malém měřítku, tedy pro člověka únosné. Podobný jako *mal'ach* je pro něj *iš* „muž“ z Jákobova zápasu v Gn 32,25, o němž pak Jábob říká, že „viděl Boha tváří v tvář“. Spojení mezi *mal'ach* a *iš* je patrné z Ozeáše 12,4-6, kde je popisován Jákobův zápas s Bohem a je zde užito výrazu *mal'ach* nikoliv *iš*.⁸⁶

3.6 Kvalita neměnnosti, trvání a tvrdosti

Kameny velké hustoty a váhy jsou mocné a značně destruktivní, pokud se dají do pohybu. Kámen, který byl useknut nikoliv lidskou rukou, zasáhl v Nebukadnesarovu snu nohy sochy a rozdrtil zlato, stříbro i ostatní materiál symbolizující království. Tento nadpřirozený kámen pak rostl, až naplnil celou zemi a je vylíčen jako nepřemožitelné boží království. Království vzniklé z tohoto kamene přetrvá, zatímco všechna ostatní království padnou.⁸⁷

Dn 2,34 *Ḥaze havajta 'ad di hitzeret even di lo bidajin u-mḥata le-šalma 'al raglohi di parzela we-ḥaspa we-hadeket himon.*

Dn 2,34 Spatřil jsi, jak se přihodilo, že se utrhл kámen bez přičinění rukou a rozbil sochu, její nohu ze železa a hlíny, tyto roztříštil na malé kousky.

Dn 2,35 *Be-'adajin daqu chaḥada parzela ḥaspa nḥaša kasfa we-dahava wa-hawo k-'ur min idrej qajiṭ u-nša himon ruḥa we-chol atar la hištachaḥ le-ḥon we-avna di mḥat le-šalma havet le-ṭur rav u-mlat kol ar'a.*

Dn 2,35 Potom roztříštili železo, hlínu, měď, stříbro, zlato a budou jako plevy z vymláceného obilí v létě a ponese tyto vítr a žádná stopa po nich nezůstane a kámen, který zapříčinil rozbití sochy, bude kamenem posvátným, zmnoží a naplní celou zemi.

Slovo *ṭur* označuje „posvátný kámen“, do nějž se ryly idoly.

Tyto kvality neměnnosti a trvání leží také za označením Hospodina: Kámen Izraele.

Gn 49,22 *Ben porat Josef ben porat 'alej ajin*

Banot ša'ada 'alej šur.

Gn 49,22 Synem plody nesoucího stromu je Josef, synem plody nesoucího stromu u pramene, šplhající ratolesti pnoucí se přes zed'.

Nalézáme zde podobnost s žalmem 1,3 „Je jako strom u tekoucí vody, který dává své ovoce v pravý čas...“

Gn 49,23 *Wa-jemararuḥu wa-robu wa-jištemuḥu ba'alej ḥiṣim.*

⁸⁶ SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, s. 40-41.

⁸⁷ *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 2743.

Gn 49,23 Ale podráždí ho a vystřelí, přiloží šíp k jeho tětivě.

Gn 49,24 *Wa-tešev be-ejtan qašto wa-jafozu zro 'ej jadaw midej avir Ja 'aqov mi-šam ro 'e even Jisra 'el.*

Gn 49,24 A usadí se u jeho vchodu trápení a navede paže jeho rukou.

Z rukou silného Jákoba / přemocného Jákoba, odtamtud vzejde pastýř, kámen Izraele.

Tyto verše pocházejí z konce knihy Genesis, v níž se umírající Jákob loučí se svými syny a oznamuje jim, co je potká. Zdá se, že verše našly literární inspiraci ve starobabylónském Mýtu o Errovi,⁸⁸ a to přestože ústřední téma je jiné, neboť verše knihy Genesis oslavují Hospodina jako ochránce Izraele, zatímco Erra byl válečným bohem a mýtus popisuje jeho úmysl ztrestat lidstvo pro údajné pohrdání bohy.⁸⁹

V mýtu o Errovi 1. Tabulka

*150 Kde (roste) strom mésu⁹⁰, tělo bohů, jež králi veškerenstva patří,
Dřevo čisté, mládenec vznešený, jenž k panování má vlohy,
Jehož kořeny vodami širého moře sto mil do hlubiny podsvětí sahají
a koruna nahoře se dotýká (Anuova) nebe?*

Mýtus pak končí pátou tabulkou popisující absolutní vítězství boha Erry, mimo jiné těmito slovy:

5. Tabulka

*59 Necht' tato píseň navěky přetrvá, necht' vydrží do nejdelších časů!
60 Necht' všechny země slyší (ji) a chválí mé hrdinské skutky,
Necht' (všichni) lidé z příbytků (ji) poznají a velebí mé jméno!⁹¹*

Mezi mýtem o Errovi a popisem Josefova osudu lze nalézt překvapivé paralely. Je zde mládenec přirovnávaný ke stromu, jenž se pne od pramene nahoru přes výšku zdi, respektive od hlubin podsvětí až do nebe. Bůh Erra je válečník a jedním z jeho hlavních zbraní je luk, jenž se také vyskytuje ve verších o Josefovi. A na samém závěru eposu je vítězný Erra popisován slovy velebící jeho skutky a písní, která má vydržet do nejdelších časů. Úryvek o Josefovi v Genesis (Gn 49,24) končí: „Z rukou silného Jákoba, odtamtud vzejde pastýř, kámen Izraele.“ Kámen je zde něčím, co má přetrvat navěky, jedná se tedy o označení

⁸⁸ Erra byl bohem válečné zhouby, zpusťšené, sežehnuté a spálené země a epidemií hladomoru, často byl ztotožňovaný s vládcem podsvětí, bohem Nergalem.

⁸⁹ JIŘÍ PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná*, Praha: Academia 2010, s. 366.

⁹⁰ Strom, z jehož dřeva se zhotovovaly sochy bohů.

⁹¹ PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 393.

Hospodina. Neboť Josef byl tím, kdo přivedl Jákobovy potomky do Egypta a díky tomu mohlo dojít k exodu, a tím k ustavení vztahu a smlouvy mezi Bohem a Izraelem.

Tvrдост a neměnnost kamene však může být užívána též v imaginacích zdůrazňujících možný negativní aspekt tohoto stavu, tedy neměnnost, která se rovná jeho neživosti, respektive mrtvolnosti. Jako například následující verše, v nichž Nabalovo srdce zemře a stane se z něj kámen. Podobně pak verše z Ezechiela mluví o kamenném srdci, které je dáno do protikladu k živému, tepajícímu srdci z masa.

1S 25,37 *Wa-jehi va-boqer be-se't ha-jajin mi-naval wa-taged lo išto et ha-dvarim haele wa-jamot libo be-qirbo we-hu haja le-even.*

1S 25,37 A bylo ráno, vyprchalo víno z Nábala a jeho žena mu oznámila ony události. A zemřelo srdce v jeho nitru a stal se z něj kámen.

Ez 36,26 *We-natati lachem lev ħadaš we-ruaħ ħadaša eten be-qirbchem we-hasiroti et lev ha-even mi-bšarchem we-natati lachem lev bašar.*

Ez 36,26 A dám vám nové srdce a nového ducha vložím do vašeho nitra. A odstráním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa.

3.7 Kameny a jejich ozvěny v NZ

V Novém zákoně má symbolika spojená s kameny poměrně široký ohlas, zde zmíním alespoň některé stěžejní verše. Textem obsahujícím nejvíc odkazů na symboliku spojenou s kameny je První Petrův list 2,4-8 a toto spojení není náhodné, neboť řecky *pétrá* znamená „kámen“ či „skála“. Petr zde věřící nazývá, stejně jako sebe, tedy kameny, z nichž má být vystavěn duchovní dům.⁹²

1P 2,4 *Přicházejte tedy k němu, kameni živému, jenž od lidí byl zavržen, ale před Bohem je „vyvolený a vzácný“.*

1P 2,5 *I vy buďte živými kameny, z nichž se staví duchovní dům, abyste byli svatým kněžstvem a přinášeli duchovní oběti, milé Bohu pro Ježíše Krista.*

Tato část textu odkazuje na verše v Nehemijáši, kde se mluví o kamenech, jež mají oživnout ze sutin a prachu, aby z nich byly obnoveny hradby Jeruzaléma. Stavba městských hradeb Jeruzaléma bývá spojena s osobou Nehemjáše (polovina 5. st. př.o.l). Proti stavbě hradeb byla podniknuta podvratná akce, mezi jejímiž organizátory byl také amónský guvernér Tobijáš. Přesto byly hradby dokončeny.⁹³

⁹² *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 2744.

⁹³ BERLEJUNG, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, s. 215.

Neh 3,34 *Wajomer lifnej eḥaw we-ḥejl šomron wajomer ma ha-jehudim ha-amelalim 'osim ha-ja 'azvu lahem ha-jizbaḥu ha-jechalu ba-jom ha-jehaw et ha-avanim me 'aremot he- 'afar we-hema šrufot.*

Neh 3,34 A řekl před svými bratry a před vojskem řka: „Co ti židovští ubožáci dělají? Což od toho neupustí? Obětují a dokončí vše ještě během dnešního dne? Oživí snad z prachu a sutin kameny přepálené ohněm?

Neh 3,35 *We-ṭovija ha- 'amoni ešlo wa-jomer gam ašer hem bonim im ja 'ale šu 'al u-faras homat avnejhem.*

Neh 3,35 A Tobijáš Amónský vedle něj řekl: „Jen ať si staví. Jestli vyleze liška, poboří kamenné zdi.“

Stejně jako v Za 4,7-9 (viz kapitola o stavebních kamenech) je pak Kristus v Petrově listu popisován jako „kámen vyvolený, úhelný, vzácný“, tedy kámen, který je ukotvený v základech Siónu, stejně jako Hospodin, o nějž se lze opřít.

1P 2,6 *Neboť v písmu stojí: ‚Hle kladu na Siónu kámen vyvolený, úhelný vzácný; Kdo v něj věří, nebude zahanben.‘*

A východiskem pro následující verš se stal žalm 118,22.

Ž 118,22 *Even ma 'asu ha-bonim hajta le-roš pina.*

Ž 188,22 Kámen, který stavitelé zavrhli, stal se hlavním / nejvyšším / základním / rozhodujícím rohovým.

V Petrovi pak takto:

1P 2,7 *Vám, kteří věříte je vzácný, ale nevěřícím je to „kámen, který stavitelé zavrhli; ten se stal kamenem úhelným“,*

Ale Kristus je podobně jako Hospodin popisován i jako „kámen úrazu a skála pádu“, viz. Iz 8,14 znamenající pro člověka překážku na cestě.

1P 2,8 *ale i „kamenem úrazu a skálou pádu“*

Úhelný kámen, jakožto kámen základní, a tedy nepostradatelný kámen budovy, je ve vztahu ke Kristu zmiňován i v Matoušově Evangelii.

Mt 21,42 *Ježíš jim řekl: „Což jste nikdy nečetli v Písmech:*

‚Kámen, který stavitelé zavrhli, stal se kamenem úhelným;

Hospodin to učinil a je to podivuhodné v našich očích?‘

Mt 21,43 *Proto Vám pravím, že vám Boží království bude odňato a bude dáno národu, který ponese jeho ovoce.*

Mt 21,44 *Kdo padne na ten kámen roztříští se, a na koho on padne, toho rozdrtí.“*

Ve verších Mt 21,43-44 pak můžeme vidět odkaz na knihu Daniel (Dn 2,34-35) a vizi nového království v podobě kamene, o němž se roztrhne vše, co nebude dost pevné a co má pominout.

Dalším evokativním novozákonním textem týkajícím se kamenů je Lk 19,37-40 popisující Kristův vjezd do Jeruzaléma.

Lk 19,37 *Když se blížil ke svahu Olivové hory, počal celý zástup učedníků radostně a hlasitě chválit Boha za všechny mocné činy, které viděli.*

Lk 19,38 *Volali: „Požehnaný král, který přichází ve jménu Hospodinově. Na nebi pokoj a sláva na výsostech.“*

Lk 19,39 *Tu mu řekli někteří farizeové ze zástupu: „Mistře, napomeň své učedníky!“*

Lk 19,40 *Odpověděl: „Pravím vám, budou-li oni mlčet, bude volat kamení.“*

Tyto verše se s velkou pravděpodobností odvolávají na tradici kamení jako orákul podávajících prorocké výpovědi, jak o tom bylo pojednáno v příslušné kapitole. Této interpretaci nahrává i fakt, že se událost odehrává při vjezdu do Jeruzaléma, u svahu Olivové hory a že se jedná o proklamaci Krista Králem. Podle Wyatta totiž byla část ugaritské věšebné tradice spojena právě s královskou ideologií, jež byla navázána na hory. Viz. KTU 1.3 iii 19-31, věšebná formule boha Baala:

*„přijď a já ti to vyjevím,
ve středu mé božské hory Šafon,
ve svatyni, ve skále mého dědictví.“*

V úryvku můžeme vidět jasnou linku mezi zjevením věštby a k tomu vhodným svatým místem, přičemž hora Šafon hrála stěžejní roli v ugaritské kosmologii a bezpochybně se dá identifikovat se sídlem královské moci. Návaznost na tradici Boha jako Krále, jehož sídlo se nalézá v horách, můžeme nalézt na mnoha místech Hebrejské bible, nejvýstižnější vzhledem k danému kontextu je však Ž 48,2-3, v němž se mluví o Hospodinu jako Králi sídlícím na hoře Sion, na nejvzdálenějším Šafonu, tedy na nejvzdálenějším Severu. To, že se jedná o dědictví ugaritské mytologie, je zde víc než patrné. Stejně tak asociace s dědictvím nacházející se na konci verše nabízí výklad, že se jedná o předání vlastnických práv, tak jak se předávala novému králi.⁹⁴

Na základě tohoto lze tedy „volající kameny“ v Lk 19, 40 vidět jako věšebné kameny, které by, v případě umlčených učedníků, provolávaly Krista za nadcházejícího Krále vjíždějícího do Jeruzaléma.

⁹⁴ WYATT, *The Word of Tree and Whisper of Stone*, s. 190–191.

4 Hlína

V této kapitole pojednávám o hlíně a o půdě, jež může být úrodnou a z níž může vzejít nový život. Symboly spojené s hlínou se totiž dotýkají především stvořitelské činnosti Boha a člověka a péče o stvořené dílo, a půda tvořená hlínou, ať už jílovitou či bahnitou, úrodnou či nechanou ladem je častým námětem těchto úvah. Specifikou hlíny je, že pro ni má Hebrejská bible více různých výrazů, které se částečně překrývají, a většina z nich nese i jiné významy. Příčinou toho může být fakt, že na starověkém Předním východě byla hlína jednou z vůbec nejvýznamnějších surovin pro stavební účely, výrobu domácích potřeb a nádob, nosičů písemností i uměleckou tvorbu. Hlína pro výrobu nádob byla pečlivě vybírána, po vydobytí plavena a tím zbavena velkých částic, obohacena ostřivem, hnětena a ukládána, aby zrála a získala potřebnou vazkost a plasticitu. Při dalším zpracování pak byla formována, hlazena, leštěna, postupně sušena a vypalována, což vyžadovalo značnou zručnost a zkušenosti. Hlína byla užívána též jako materiál pro tvorbu drobné i monumentální plastiky, hliněných figurek a posléze i rozměrných, dutých na vysokou teplotu pálených artefaktů. Od 4. tisíciletí př. o. l se z ní vyráběly tabulky, válce, hranoly a další tvary sloužící jako nejstarší nosiče písemných záznamů. Z hlíny byly vytvářeny také amulety a šperky.⁹⁵

Starověký Přední východ patřil do oblasti tzv. „Úrodného půlměsíce“, kdy byly již od dob 13–10 000 př. o. l. příznivé podmínky pro pěstování kulturních plodin.⁹⁶ Práce spojené s obděláváním polí tak hrály významnou roli v každodenním i kultickém životě místních obyvatel.

Nejčastěji užívaným výrazem pro hlínu je v hebrejské bibli *ḥomer*. Jeden z jeho významů vychází ze slova *ḥemar* znamenající „živice“ neboli „bitumen“, což je označení organické kapaliny, která vyvěrá z podzemních pramenů v podobě oleje nebo asfaltu, a to u Babylonu a také blízko Mrtvého moře a z jeho dna. V kontaktu se sluncem pak ztverdne. Název *ḥemar* živice obdržela jednak podle toho, že vyvěrá ze země (odvozenina od *ḥamar* „vyvěrat“, „fermentovat“) a také od červené barvy, což je nejlepší odstín této látky. Další významy slova *ḥomer* jsou „hrnčířská hlína“, „cement“, „hromada“ či „halda“.⁹⁷ Další

⁹⁵KOLEKTIV AUTORŮ, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 121.

⁹⁶Tamtéž, s. 425.

⁹⁷GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 289.

označení pro hlínu jsou: *ṭiṭ* nesoucí významy „hlína“, „půda“, „bláto“ či „bahno“; *ṭin* „hlína“, „hrnčířská hlína“, „keramika“ či „hliněná nádoba“.⁹⁸

Hlavním slovem pro „půdu“ či „zeminu“ je *adama*. I její název je zřejmě odvozen od toho, že je červená, neboť *adam* znamená „být červený“ (Od toho zřejmě odvozená *dam* „krev“.) a *adom* je „drahokam červené barvy“, asi „rubín“ nebo „granát“.⁹⁹ *Adama* v mnoha případech znamená též „země“ či „vlast“, což jsou však pojmy mimo rámec této práce.

4.1 Hlína ve vztahu ke stvoření

Gn 2,7 *Wa-jijšer Adonaj Elohim at ha-adam 'afar min ha-adama wa-jifaḥ be-afaw nišmat hajim wa-jehi ha-adam le-nefeš ḥaja.*-

Gn 2,7 A stvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze zemské půdy / hlíny, a vdechl mu v chřípí dech života, a tak se stal člověk živou duší.

První člověk je označený jako *adam*, což zde ještě není vlastní jméno, ale označení pro lidskou bytost obecně, neboť je zde uveden s členem, tedy *ha-adam*. Je stvořený jako '*afar min ha-adama* tedy „prach ze zemské půdy“. Člověka tak charakterizuje svázanost se zemskou půdou, zeminou, hlínou.¹⁰⁰

Jšr, sloveso zde užitý pro stvořitelenskou činnost Hospodina, znamená „tvořit“, „tvarovat“, „formovat hlínu či keramiku jako hrnčír (*jošer*)“. Výraz je často užíván o Bohu jako stvořiteli. Další významy slovesa jsou „zformovat / utvořit v mysli“ či „plánovat“ nebo ve spojení s *le-*, *Jšr le-* ve významu „stvořit s nějakým určením“.¹⁰¹ Bůh tedy člověka tvoří tak, jako když hrnčír tvaruje své dílo z hlíny.

Představa toho, že je člověk stvořen ze zemské půdy či z hlíny, nebyla na starověkém Předním východě nijak nová, podle chtonické tradice z Eridu vznikl první člověk z hlíny, způsobem označovaným jako *formatio* („formování“). Člověk byl stvořen na příkaz boha Enkiho, syna boha nebes Ana, který přesvědčil bohyni Ninmach, aby uhnětla lidské postavy

⁹⁸ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 321.

⁹⁹ Tamtéž, s. 14.

¹⁰⁰ MARTIN PRUDKÝ, *Genesis 1*, s. 146-7.

¹⁰¹ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 361.

z hlíny v prostoru nad sladkovodním oceánem Abzu.¹⁰² A v akkadské tradici je lidstvo stvořeno z hlíny smísené s krví zabitého boha.¹⁰³

4.2 Hospodin jako hrnčičř

4.2.1 Izajášovo hledání vztahu ke stvořiteli

Následující verše vychází právě z představy Boha jako hrnčičře a člověka jako jeho díla. V knize Izajáš je tato metaforika užita hned třikrát, v prvních dvou případech (Iz 29,15-16 a Iz 45,9) je hlína vůči svému hrnčičři ve stavu zmatení a je jí vytýkáno, že nerozumí svému místu ve světě.

Iz 29,15 *Hoj ha-ma 'amiqim me-Adonaj lastir 'eša*

we-haja ve-maḥšach ma 'ašejhem wa-jomru mi ro 'enu u-mi jod 'enu.

Iz 29,15 Běda těm, kteří se nedají nalézt od Hospodina a schovávají své plány,

bude v temnotě jejich konání, řeknou: „Kdo uvidí nás? A kdo o nás ví?“

Iz 29,16 *Hafkechem im k-ḥomer ha-jošer jeḥašev*

ki jomar ma 'aše l'ošehu lo 'ašani

we-ješer amar le-jošero lo hevin.

Iz 29,16 Máte to převrácené, jestliže hlínu stavíte hrnčičři na roveň,

jestli říká dílo tomu, kdo ho udělal: „Neudělal jsi mě.“,

a stvořené říká svému hrnčičři / stvořiteli: „Nerozumíš tomu.“

(V překladu Jiřího Beneše jsou věty „Neudělal jsi mě?“ a „Nerozumíš tomu?“ zakončené otazníkem.)

Izajášův výrok se podle Jiřího Beneše snaží postihnout nepřiměřené mluvení o Bohu, které ho staví na roveň člověku. Poukazuje na to, že lidská výpověď o Bohu je vždy chatrná, předběžná a nevýstižná, neboť Bůh nás vysoce převyšuje (viz. následující verš Iz 45,9) a některé otázky tedy člověk nemá klást, neboť jej vnitřně rozkládají.

Iz 45,9 *Hoj rav et jošero ḥereš et ḥaršej adama*

ha-jomar ḥomer le-jošero ma ta 'aše u-fa 'alcha ejn jadajim lo.

Iz 45,9 Přeběda stvořiteli jeho, bezcenného předmětu z hlíny,

Řekne hlína svému stvořiteli: „Co činíš?“ A tvé konání? Nemáš ruce pro něj.“

¹⁰² HRUŠKA, *Kultovní život starého Sumeru*, s. 67.

¹⁰³ *Mýty staré Mezopotámie*, Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách, Praha: Odeon 1977, s. 19

Takové otázky pak brání dílu, tedy člověku, stát se tím, čím se má stát. Máme však jako lidé od Boha zakázáno pochybovat? Vždyť i Jób s ohledem na své utrpení klade Bohu množství otázek, za nimiž je palčivá touha trpícího člověka slyšet Hospodinovo přikázání. Takové otázky kladené Bohu jsou pak určitou formou modlitby, snahou o nalezení východiska, a je třeba je brát vážně.¹⁰⁴

Na verš Iz 29,15 se dá nahlížet i ve světle otázek, které Bůh od počátku klade člověku. Ještě v zahradě Eden se ptá Adama, který se před ním ukryl: „Kde jsi?“ A Kainovi pak klade otázku, kde se nalézá jeho bratr Ábel. A Kain na ni odpovídá: „*Lo ja 'dati.*“ „Nevím.“ V takovém případě člověk ztrácí vztah s Hospodinem, a pak je skutečně ztracený, protože sama sebe lze nalézt jedině ve vztahu k druhému. Na možnost, že se jedná o ztrátu vztahu, pak ukazuje i verš Iz 29,16, neboť dílo už vůči hrnčíři neklade otázky, ale pouze konstatuje, že ho neudělal a že ničemu nerozumí. Tím se „staví stvořiteli na roveň“, protože mu říká, že má jasno v tom, jak to na světě chodí, a že do toho Hospodin nemá co mluvit, což není zrovna šťastné. Ale nebylo by možné na to hledět jako na vývojovou fázi ve vztahu člověka a Hospodina, se kterou Hospodin, právě proto, že člověku „není na roveň“, počítá?

V Novém zákoně motiv hlíny z Iz 29,16 rozvíjí svatý Pavel v Listu Římanům.

Ř 9,20 *Člověče, co vlastně jsi, že odmlouváš Bohu? Řekne snad výtvor svému tvůrci: „Proč jsi mě udělal?“*

Ř 9,21 *Nemá snad hrnčíř hlínu ve své moci, aby z téže hroudy udělal jednu nádobu ke vznešeným účelům a druhou ke všedním?*¹⁰⁵

Pavel Izajáše vykládá v tom smyslu, že hlína má být poddajná, svému hrnčíři se zcela odevzdat a nejít proti němu, neboť jedině on rozumí nejlépe tomu, co je pro hlínu dobré.¹⁰⁶ Nejde tím však zcela proti smyslu židovské tradice založené na dialogu a na zápase s Bohem o své místo ve světě, jak to dělal například Jákob nazvaný Izrael, tedy „zápasící s Bohem“? Neztrácí se tím velikost člověka, neboť je mu tak odňato právo na své sebeurčení a stává se jen pasivním materiálem v rukou hrnčíře? Nezná snad každý, kdo pracuje s hlínou, různost její konzistence, která si od hrnčíře žádá odlišné zacházení? A není dobrým hrnčířem jen ten, kdo „rukama naslouchá“ potřebám svého materiálu? Na druhou stranu Hospodin ve své hluboké znalosti práce s hlínou, tedy s člověkem, by měl toto porozumění do své představy započítávat, vždyť každý dobrý hrnčíř přistupuje k materiálu tak, aby respektoval jeho

¹⁰⁴ JIŘÍ BENEŠ, *Ozvěny Izajášova volání*, Praha: Návrat domů 2012, s. 126-127.

¹⁰⁵ *Bible, Český ekumenický překlad*, NZ s.151.

¹⁰⁶ BENEŠ, *Ozvěny Izajášova volání*, s. 127.

potřeby, protože ví, že jinak se jeho dílo nevydaří. Hospodinova moc pak spočívá v plném vědomí jedinečnosti každého materiálu a možnosti naplnit jeho určení, což je vědění, které se „odmlouvajícímu člověku“ naopak takřka nikdy nedostává.

V následujících verších Izajáše pak dochází k posunu ve vztahu mezi Hospodinem a člověkem, kdy člověk nalézá cestu zpět k Hospodinu, obnovuje důvěru v to, že jeho záměr s ním je dobrý, a celou výpověď zakončuje formou vyznání: „My jsem hlína a ty jsi náš stvořitel a my všichni jsme dílo tvých rukou.“

Iz 64,6 *We-ejn kore v-šimcha mit 'orer lehaḥazi bach*

ki histarta fanejcha mimenu wa-temugenu be-jad 'awonenu.

Iz 64,6 A nevolá se snad ve tvém jménu, že kdo byl přemožený/zdolaný, bude obnoven v tobě.

Neboť skrýval jsi před námi svou tvář, ale teď rozplynou se v ruce naše viny.

Iz 64,7 *We- 'ata Adonaj avinu ata*

anaḥnu ha-ḥomer we-ata jošrenu u-ma 'ase jadcha kulanu

Iz 64,7 A ty jsi Hospodin, náš otec ty jsi,

My jsme hlína a ty jsi náš stvořitel a my všichni jsme dílo tvých rukou.

Na Hospodina jako na hrnčíře se obrací též Job v trýznivém volání po tom, aby se rozvzpomněl na svůj stvořitelský čin a slitoval se nad svým dílem, tedy člověkem Jobem. Zároveň vyznává absolutní moc, kterou má Hospodin nad jeho životem, neboť zapříčinil jeho počátek i konec: „jako hlínu stvořil jsi mě a na prach proměníš mě.“

Jb10,8 *Jadejcha 'išvuni wa-ja 'ašuni jaḥad saviv wa-tval 'eni.*

Jb 10,8 Tvé ruce mě formovaly / utvářely, propojily ze všech stran, a ty mě ničíš!

Jb 10,9 *Zachar-na ki cha-ḥomer 'ašitani we-el 'afar tšive-ni.*

Jb 10,9 Vzpomeň si, že jako hlínu stvořil jsi mě a na prach proměníš mě!

4.2.2 Hrnčíř jako ustanovitel řádu světa

Následující metafory hovoří o ustanovení řádu nad světem a vztahu mezi Hospodinem a Izraelem jako jeho lidem.

Iz 41,24 *Hen atem me 'ajin u-fa 'alchem me 'afa ' to 'eva jivḥar bachem.*

Iz 41,24 Hle, vy jste odkud, že vytváříte idoly. Je ohavnost obdivovat je.

Iz 41,25 *Ha 'iroti mi-Šafon wa-jat mi-mizraḥ Šemeš jikra vi-šmi*

we-javo sganim kmo ḥomer u-chmo jošer jirmas ṭiṭ.

Iz 41,25 Vyburcoval jsem (ho) ze Šafonu a přišel z východu, slunce / Šemeš je nazýván v mém jménu.

On přijde! Správci (řádu) budou jako hlína a on jako hrnčír, který šlape jíl.

Verš Iz 41,24 se vymezuje vůči uctívání idolů, tedy vůči starému řádu. Iz 41,25 pak zmiňuje horu *Šafon*, nebeskou horu severozápadních Semitů, na níž tradičně sídlila reprezentace vládnoucího božstva, a to včetně Hospodina. Hospodin vyburcuje sluneční božstvo *Šemeše*, aby přišel od východu, tedy z místa odkud vychází slunce, jehož je garantem. *Šemeš*, respektive babylónské božstvo *Šamaš*, byl ve své původní tradici vševidoucím bohem slunce, ochráncem práva a spravedlnosti a nejvyšším božským soudcem.¹⁰⁷ Tyto jeho kvality převzali i tvůrci Hebrejské bible, když ho popisují jako toho, kdo formuje obraz nového řádu světa tím, že vystupuje jako hrnčír, který šlape jíl. Hlínu starého řádu tedy připravuje ke zpracování, aby z ní mohl povstat řád nový, v němž už nebudou idoly, ale Hospodin, v jehož jménu *Šemeš* přichází.

V následující metafoře z knihy Jermiáš pak Hospodin sám sebe přirovnává k hrnčír, jenž zpracovává na svém hrnčírském kruhu hlínu v podobě „domu izraelského.“

Jr 18,1 *Ha-davar ašer haja el Jirmejahu me'et Adonaj lemor:*

Jr 18,1 Slovo, které se stalo k Jeremiášovi od Hospodina, řka:

Jr 18,2 „*Qum we-jaradta bejt ha-jošer we-šama ašmij'acha et dvaraj.*“

Jr 18,2 „Vstaň a sestup do domu hrnčírůva a tam oznámím ti svá slova.“

Jr 18,3 *Wa-ered bejt ha-jošer we-hinehu 'ose mlacha 'al ha-avnajim.*

Jr 18,3 A sestoupili jsme do domu hrnčírůva a hle on koná dílo na hrnčírském kruhu.

Jr 18,4 *We-nišhat ha-kli ašer hu 'ose ba-ħomer be-jad ha-jošer we-šav wa-ja 'ašehu kli aħer ka'ašer jašar be-'ejnej ha-jošer la'ašot.*

Jr 18,4 A zničil nádobu, kterou rukou hrnčírůve učinil z hlíny, a obnovil ji a učinil z ní nádobu jinou, takovou, jakou bylo správné učinit.

Jr 18,5 *Wa-jehi dvar Adonaj elaj lemor:*

Jr 18,5 A stalo se slovo Hospodinovo k němu řka:

Jr 18,6 *Ha-cha-jošer haze lo uchal la'ašot lachem bejt Jisra'el ne'um Adonaj hine cha-ħomer be-jad ha-jošer ken atem be-jadi bejt Jisra'el.*

Jr 18,6 „Což jako hrnčír tento nezničím, co bylo učiněné pro vás, dome izraelský,“ je výrok Hospodinův, „Hle, jako je hlína v ruce hrnčírůvě, tak jste vy v mé ruce, dome izraelský.“

¹⁰⁷ PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 404.

4.3 Další metafory spojené s hlínou

4.3.1 Hlína jako hrob

V následujících verších hlína slouží jako metafora hrobu či podsvětí, jak bylo řečeno v předchozích kapitolách. Obraz těchto dvou míst se v mysli Hebrejců často překrýval.

Job prožívá svou tísnivou situaci, jako by byl zaživa pohřbíván do hlíny a rozkládal se na prach a popel.

Jb 30,19 *Horani la-ħomer wa-etmašel ke-‘afar we-efer.*

Jb 30,19 Pohřbívá mě to do hlíny, stávám se prachem a popelem.

Podobnou inspiraci pro popis tísnivé situace skrze prach a popel můžeme nalézt v ugaritských textech. Viz. KTU 1.5.vi.14-15

*Na svou hlavu popel nářků vylévá,
po lebce prach roztírá...*

Žalmista naopak oslavuje Hospodina, který ho z tísnivé situace vyvádí.

Ž 40,3 *Wa-ja‘aleni mi-bor šaon mi-ṭiṭ ha-jawen
wa-jaqem ‘al sela‘ raglaj konen ašuraj.*

Ž 40,3 Pozdvihl mě z jámy zmaru, z bahnitě hlíny,
mé nohy postavil na skálu a ustanovil mé kroky.

Ž 40,4 *Wa-jiten be-pi šir ḥadaš tehila le-Elohejnu
jir’u rabim we-jira’u we-jivṭeḥu ba-Adonaj.*

Ž 40,4 A vložil do mých úst píseň novou, modlitbu / chvalozpěv k našemu Bohu
mnozí uvidí/prohlédnou, pojme je bázeň a svěří svou naději a důvěru Hospodinu.

Mi-bor šaon. Šaon znamená „zmar“, „devastace“, totální destrukce a *bor* je „jáma“, ale i „vězení“ nebo „hrob“. Může se tedy jednat o obraz *šeolu*, neboť pojem *bor* se často překrývá s pojmy *kever* (hrob) a *še‘ol* (podsvětí). *Sela‘* je v překladu „skála“. Dle Gesenia je Bůh nazýván něčí skálou ve smyslu útočiště, místem, kde je chráněn před nepřáteli.¹⁰⁸ *Konen ašura* „ustanovil či stvořil mé kroky“, tedy „dal nohám směr, kudy mají kráčet“.

Hospodin žalmistu vyzdvihne ze *še‘olu*, v němž se jeho nohy nořily do stále hlubšího bahna, a namísto toho mu dá pevné podloží v podobě skály, tedy své útěchy a ochrany, a pomůže mu nalézt nový životní směr. Vloží do jeho úst novou píseň v podobě modlitby¹⁰⁹ a její působení bude tak silné, že přivede mnohé k vědomí, že skrze prozření a bázeň naleznou důvěru v Hospodinovu ochrannou moc. Sloveso *vṭḥ* je zde, dle Gesenia, ve významu svěřit

¹⁰⁸ GESENIUS, *Gesenius’ Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 589.

¹⁰⁹ Výraz *tehila* označuje také chvalozpěv či žalm.

se Hospodinu, vložit do něj svou naději a důvěru, tedy odevzdat se v jeho ochrannou moc.¹¹⁰ Básnický řečeno, dovolit se schoulit v jeho náručí, jako se dítě hledající ochranu s důvěrou schoulí v náručí svého rodiče. Ale takovému aktu důvěry v Hospodina musí předcházet bázeň, neboť přiblížení se k Hospodinu je vždy v textech spojeno s určitým vnitřním otřesením, který zboří staré vztahování a umožní otevřít se novému. A dále prozření, tedy uvědomění si, že důvěra v Hospodina vede ke spáse, a nikoliv k destrukci.

4.3.2 Měkkost a tvárnost hlíny

Jb 38,12 *He-mi-jamejcha šiwita boqer jida 'taha Šaḥar meqomo.*

Jb 38,12 Zda-li za svých dnů přikázal jsi jitru, určuješ Jitřence její místo?

Jb 38,13 *Leeḥoz b-čanfot ha-arec we-jina 'aru rša 'im mimena.*

Jb 38,13 Aby zmocnila se nejzazšího okraje země/nejzazší meze země a čarodějové/klamní/nepravdiví z ní byli setřásáni.

Jb 38,14 *Tithapech k-ḥomer ḥotam we-jitjašvu kmo lvuš.*

Jb 38,14 Proměnil se jako hlína pod pečetidlem, jako když se nevěsta odívá do svého šatu.

Šaḥar lze přeložit jako Jitřenka, ale také v něm můžeme hledat levantské mužské božstvo *Šaḥar*, které v Hebrejské bibli vystupuje na více místech a nejčastěji je překládáno jako „úsvit“ či „zítřek“. V žalmech Davidových 108-110 vystupuje jako božstvo, jež je asociováno s davidovskou královskou linií. Úsvit v podobě boha *Šaḥar* má probouzet naději na obnovu Izraele po těžkém období Babylonského exilu. Bůh *Šaḥar* zde symbolizuje zrod naděje na znovuustavení královské dynastie a na zrození nového krále (Ž 110,3). Oproti tomu v Písni písní vystupuje *Šaḥar* ve dvojici s bohem *Šalimem*. *Šaḥar* je v ní personifikována jako bohyně zastupující úsvit a *Šalim* představuje soumrak. Stejně tak v žalmu 110 je *Šaḥar* personifikována spíše jako žena, neboť z její dělohy má vzejít rosa.¹¹¹

Podobně v Jobovi se vzhledem k metafoře se svatebním šatem *Šaḥar* jeví spíše jako ženské božstvo, pod jehož vlivem ztrácí temná síla noci svou moc. Noc zde představuje chaos, čarodějové černou magii. Končiny země se odhalí v záři ranního slunce a nastane nový den, svou novostí a neposkvrněností připodobněný k nevěstě odívající se do svatebního

¹¹⁰ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 112.

¹¹¹ Lodewyk Sutton, *The dawn of two dawns: The mythical, royal and temporal implications of dawn for Psalm 108 and 110*, dostupné on-line na: http://www.scielo.org.za/scielo.php?pid=S0259-94222017000300096&script=sci_arttext&tlng=es

šatu. Stejně jako v žalmech Davidových zde tedy můžeme nalézt téma nového začátku, jež s sebou přináší každý nový den.

Danielova interpretace vidění krále Nabúkadnesara, zmíněná již v kapitole o kamenech, hrncířskou hlínu popisuje jako materiál, který poukazuje na křehkost *tvira* království zajišťující jeho míšení s lidským pokolením. Tato křehkost učiní, že království nepotrvá navěky, protože postrádá kvalitu trvanlivosti, již v sobě nese kámen.

Da 2,41 *We-di hazajta raglaja we-ešbe 'ata minhewn hasaf di pehar u-mihewn parzel malchu pliga tehewe u-min nišbta di parzela leheve va kol qavel di hazajta parzela me-'arav ba-hasaf tina.*

Da 2,41 A že jsi viděl nohy a prsty dílem z hrncířské hlíny a dílem železné: království rozděleno bude a bude v něm něco z pevnosti železa. Všechno, co jsi obdržel, jest vidění železa mísícího se s jílovitou hlínou.

Da 2,42 *We-ešbe 'at raglaja minhewn parzel u-minhewn hasaf min qšat malchuta tehewe taqifa u-mina tehewe tvira.*

Da 2,42 A prsty nohou dílem železné a dílem hliněné: z části bude království mocné a z části bude křehké.

Da 2,43 *Di hazajta parzela me-'arav ba-hasaf tina mit 'arvin lehon bi-zra anaša we-lo lehon davqin dna 'im dna he chdi parzela lo mit 'arav 'im hasfa.*

Da 2,43 Že jsi viděl železo smíšené s jílovitou hlínou promíchané do hmoty: bude se mísit lidské pokolení, ale ve hmotě.

4.4 Půda

V sumerské literární tradici byla půda spojena se stvořením člověka označovaným jako *ex emersio*, tedy „vyrašením.“ Když bůh Enlil oddělil nebe od země, přijala země sémě boha nebe Ana a „lidé vyrašili ze země jako rostliny“. Stejný výklad obsahuje i úvod k hymnu O motyce, v němž Enlil nejprve oddělil nebe a zemi a pak vložil své sémě do trhliny či do brázdy, z níž vyrašili lidé.¹¹²

Mircea Eliade vidí zemskou půdu jako živoucí a plodnou matku. Vše, co obsahuje ve svých vnitřnostech, je srovnatelné s embrii, živými bytostmi, které rostou a vyvíjejí se.¹¹³ V podobném duchu pak vnímá půdu jako živoucí prostor i biblický člověk, který cítí

¹¹² HRUŠKA, *Kultovní život starého sumeru*, s. 72.

¹¹³ MIRCEA ELIADE, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: Oikoymenh 1998, s. 145.

zodpovědnost za to, zda se k ní správně chová. Půda je pro něj metaforou pro jeho vnitřní duchovní prostor, o nějž se má správně starat, jinak jí způsobí bolest.

Jb 31,38 *Im 'alaj adamati tiz 'ak we-jaḥad tlamejha jivkajun.*

Jb 31,38 Jestli na mne má půda křičela a připojily se její brázdy naříkáním.

Jb 31,39 *Im koḥah achalti bli chesef we-nefeš be- 'alejha hipaḥti.*

Jb 31,39 Jestli její sílu jsem vyčerpál bez uzardění a nenasytné vlastníky nechal jsem dýchat.

Jb 31,40 *Taḥat ḥita ješe ḥoaḥ we-taḥat š 'ara vaša tamu divrej Ijov.*

Jb 31,40 Pod pšenicí povstane trn a pod ječmenem býlí. Zde končí slova Jobova.

Podobně Izajáš hovoří o nutnosti znát způsob a čas, jak a kdy správně zasévat, a vědět, jak se o půdu dobře starat, aby ji netrýznil.

Iz 28,23 *Ha-azinu we-šim 'u qoli haqšivu we-šim 'u imrati.*

Iz 28,23 Poslouchejte a slyšte můj hlas. Zbystřete sluch a slyšte, já prohlašuji:

Iz 28,24 *Ha-chol ha-jom jaḥaroš haḥoreš lizro 'a jefataḥ wi-šaded admato.*

Iz 28,24 Zda-li každý právě dnes kypří/orá půdu? Chová se jako neznalý vůči setbě a otvírá a trýzní svou půdu?

Oba následující verše z knihy Přísloví staví do protikladu toho, kdo obdělává svou půdu, a tedy dojde nasycení chlebem, a toho, kdo se o ni nestará a jemuž se povede zle.

Př 12,11 *'Oved admato jišba ' laḥem u-mradef rejqim ḥasar lev.*

Př 12,11 Ten, kdo obdělává svou půdu, nasytí se chlebem, zatímco ten, kdo následuje blouznivce, postrádá srdce.

Př 28,19 *'Oved admato jišba ' laḥem u-mradef rejqim jišba ' riš.*

Př 28,19 Ten, kdo obdělává svou půdu, nasytí se chlebem, zatímco ten, kdo následuje blouznivce, si zajistí chudobu.

'Oved znamená nejen obdělávat, ale i sloužit, a hojně se užívalo ve smyslu „sloužit Bohu“, neboť pěstování zemědělských rostlin na poli bylo přirovnáváno k pěstování kultu, a to mj. z toho důvodu, že každá dobře odvedená práce byla brána jako bohoslužba.¹¹⁴ Podobně jako je třeba se dobře starat o pole, aby neslo dostatek sklizně, je třeba se starat o dodržování kultovních praktik, skrze něž je formován vztah k Hospodinu, jenž pak umožňuje „sklizeň duchovní“. Nasycení chlebem „jakožto duchovním pokrmem“ pak nalezneme i v křesťanské modlitbě Otče náš a prosbě o „chléb náš vezdejší“.

Slovo *rejq*, plurál *rejqim* nalezneme v ekumenickém překladu jako „svévolník“. Varianta zvolená výše vychází z chaldejštiny, v níž *rejq* znamená blázen, v hebrejštině v Geseniově

¹¹⁴ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 599.

interpretaci pak někdo „bezcný“ či „hříšný“, tedy někdo, kdo jedná pomýleně, kdo je „blouznivec“, protože nedovede vidět svou cenu, nebo se obrací k nesprávným cílům.¹¹⁵

5 Závěr

V úvodu této práce jsem si kladla otázku po „možném životě“ kostí, kamenů a hlíny a našla jsem ho mnohem víc, než jsem čekala. Podobně jsem na počátku měla spíše mlhavou představu o tom, že v sobě Hebrejská bible nese svět symbolů, v němž konkrétní, hmatatelné věci nesou hluboký přesah do sféry duchovní. Neměla jsem nicméně nejmenší tušení, jak bohatý a nádherný tento svět ve skutečnosti je. Kostí, kameny i hlína jsou v Hebrejské bibli obdařeny vyjadřovacími schopnostmi. Kameny šeptají proroctví, kosti jsou plné jásotu a půda křičí. Fungují také jako orientační body, sloužící člověku i celému Izraeli k upevnění vlastní identity i k nalezení svého místa ve vztahu vůči Hospodinu. Josefovy kosti tak s sebou Izraelci nosili mnoho let po poušti na připomínku spásné události Exodu. Kameny jako místa v krajině připomínají minulé smlouvy a podávají věštebná svědectví. Činnosti spojené s půdou a zemědělstvím samy o sobě odkazují na Boha, neboť sloveso *’oved* znamená nejen „obdělávat půdu“, ale také „sloužit Bohu“. Kostí, kameny i hlína se často pojí s velmi silnými emočními a fyzickými obrazy plnými zoufalství, jež provází člověka, který je vzdálen od Hospodina. Tehdy kosti chřadnou, srdce tuhne jako kámen a brázdy v půdě nařikají. A všechny spojují člověka s obrazy hrobu a podsvětí – kosti v podobě mrtvého, který leží v hrobě; půda jako zem, jež ho pohlcuje; kameny jako mohyla, která se nad ním tyčí. Tento stav však nekončí v beznaději. Právě naopak. Tím, kdo člověka může vyvést z hrobu a z šeolu, je totiž jedině Hospodin.

Metafory spojené s hlínou a Bohem jako hrnčičem se tak ptají po možnostech a mezích vztahu mezi člověkem a Hospodinem. Základní a vrcholové kameny podávají představu Hospodina jako někoho, bez nějž žádné dílo samo o sobě nemůže držet pohromadě, neboť odejmeme-li mu Hospodina, tak se zřítí. A snad nejsilnější obrazy boží opory se pojí s kostmi – právě s kostmi Elíši, zmiňovanými v úvodu této práce, a také s Ezechielovým viděním údolí suchých kostí. V obou těchto podobenstvích Hospodin vystupuje jako ten, kdo má moc oživovat mrtvé, jehož láska a ochranná síla se nezastaví ani před branami hrobu a šeolu, a jedině, a právě jeho mocí může být odtamtud člověk vysvobozen. Protože, jak praví slova modlitby Amida: „Ty jsi navěky mocný Hospodine. Ty oživuješ mrtvé; nesmírná je tvá moc ke spasení.“

¹¹⁵ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, s. 768.

Když jsem zadávala téma své práce, bála jsem se, zda vůbec dovedu naplnit povinný rozsah čtyřiceti stran. Nakonec jsem však tento rozsah dalece přesáhla při vědomí toho, že namísto hloubkové analýzy jednotlivých symbolů, což byl směr, kterým jsem práci původně zamýšlela vést, se mi podařilo celé téma pouze hrubě zmapovat a nastínit tak některá dílčí témata, která by si rozhodně zasloužila podrobnější rozpracování. Považuji za škodu, že na to v mé práci už nezbyl prostor. Byla bych ráda dohledala více podobností mezi texty Hebrejské bible a písemnými památkami starověkého Předního východu, protože v jejich světle dostávají biblické verše zcela nový rozměr a často se tak otvírají nečekaným interpretacím.

Potvrdil se můj původní předpoklad, že ač kosti, kameny a hlína společně tvoří metaforický obraz hrobu, samy o sobě jsou naplněny symboly, které mají člověku pomoci se z pomyslného duchovního hrobu naopak pozvednout zpět do plnosti života, jak k tomu vede příběh Eliši, či Ezechielovo vidění údolí suchých kostí. Kameny zase poukazují na Hospodina jako pevný základ světa, o nějž je možné se v každé životní situaci opřít. A hlína, jakožto materiál, z nějž jsme byli stvořeni, ukazuje na živost vztahu mezi člověkem a Hospodinem a míru potenciálu, kterou v sobě nese člověk, který tomuto vztahu přitaká.

Při práci na překladech pro mne bylo velkým překvapením, jak moc se mé překlady někdy vzdálily od těch uvedených v České ekumenické bibli, přestože jsem se držela zavedeného biblického slovníku od Wilhelma Gesenia. Některé tyto případy v práci uvádím.

Pokud bych měla vyzdvihnout některá dílčí témata, která by si zasloužila hlubší rozpracování, pak je to určitě vyjádření fyzického a psychického stavu člověka skrze metafory spojené s kostmi, a osud člověka a Izraele symbolicky vyjádřený skrze kosti. Ve spojitosti s kameny se pak jedná o věštbou tradici spojenou s kamením a metaforiku spojenou s Hospodinem jako základním nebo vrcholovým kamenem. U hlíny by pak určitě stálo za to více rozpracovat vztah mezi stvořeným a stvořitelem, respektive hlínou a hrnčířem. Nezanedbatelní je také téma půdy jakožto vnitřního duchovního prostoru, o nějž je třeba pečovat a zúrodnovat ho, stejně jako když chceme, aby nám něco vyrostlo na poli.

6 Seznam literatury

Primární literatura

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1995, 6. přepracované vydání.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

Sekundární literatura

ASSMANN, JAN, *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor 2001.

BENEŠ, JIŘÍ, *Eliša*, Praha: Advent-Orion 2011.

BENEŠ, JIŘÍ, *Jozue*, Praha: Advent-Orion 2017.

BENEŠ, JIŘÍ, *Ozvěny Izajášova volání*, Praha: Návrat domů 2012

DANIEL, BOUŠEK, *Židovská pouť a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12.-16. století*, Praha: Karolinum 2008.

BERLEJUNG, ANGELIKA, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, Praha: Vyšehrad 2017.

BÍČ, MILOŠ, POKORNÝ, PETR, *Co nevíš o Bibli: Úvod do studia Starého a nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost 1997.

BŘEŇOVÁ, KLÁRA, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, Praha: Academia 2011.

ČAPEK, FILIP, *Kazatel, Český ekumenický komentář ke starému zákonu*, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK 2016.

ČECH, PAVEL, SLÁDEK, PAVEL, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a jejich řešení“, *Listy filologické CXXXII* (3-4/2009).

DIETRICH, MANFRIED, LORETZ, OSWALD, SANMARTIN, JOAQUÍN (Eds.), překlad z: *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, KTU² 1.6 II, 37. řádek, München: Ugarit Verlag, 1995.

ELIADE, MIRCEA, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: Oikoymenh 1998

GILMAN, NEIL, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha: Vyšehrad 2007.

GROSS, WALTER, KUSSCHEL, KARL-JOSEF, *Bůh a zlo*, Praha: Vyšehrad 2005.

HELLER, JAN, *Hlubinné vrty*, Praha: Kalich 2008.

HORACE D. HUMMEL, *Ezekiel 21-48*, Saint Louis: Concordia Publishing House 2007.

HRUŠKA, BLAHOSLAV, *Kultovní život starého Sumeru*, Praha: Orientální ústav AV ČR 1995.

JOYCE, PAUL M., *Ezekiel: A Commentary*, T&T Clark 2007.

KEEL, OTHMAR, *The Symbolism of the Biblical World : ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*, New York: Seabury Press 1978.

KOLEKTIV AUTORŮ, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri 1999.

KRAMER, S.N., *Historie začíná v Sumeru*, Praha: SNKL 1965.

Mýty staré Mezopotámie, Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách, Praha: Odeon 1977.

NEWMAN, JA'KOV, SIVAN, GAVRI'EL, *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer 1992.

PROSECKÝ, JIŘÍ, *Slova do hlíny vepsaná*, Praha: Academia 2010,

PRUDKÝ, MARTIN, *Obtížné oddíly Zadních proroků*, Praha: Karmelitánské nakladatelství 2016, str. 173.

ROUBALOVÁ, MARIE, KUBÍKOVÁ, JIŘINA, BUTTA, TOMÁŠ, *Žena v Bibli*, Praha: Církev československá husitská 2018.

SLÁDEK, PAVEL, *Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu*, in: *Mýtus a geografie*, Praha: Herrmann a synové 2008.

SOMMER, BENJAMIN D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israels*, Cambridge: University Press 2009.

STEHLÍK, ONDŘEJ, *Ugaritské náboženské texty*, Praha: Vyšehrad 2003, s. 60.

TYDLITÁTOVÁ, VĚRA, *Kosmologie Hebrejské bible a starověké židovské tradice*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2019.

Encyklopedie a slovníky

Dictionary of Biblical Imagery, Leicester UK: InterVarsity Press a Downers Grove USA: InterVarsity Press 1998.

Encyclopaedia Judaica, volume 8, He-IR, Jerusalem: Keter Publishing House 1995.

Další elektronické zdroje

GESENIUS, FRIEDRICH WILHELM, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, London: S. Bagster & Sons 1846, s. 648, citováno květen 2020, dostupné on-line: <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Gesenius/>.

GOJDA, MARTIN, „Letecký průzkum v archeologii: Nedestruktivní metody odhalují zaniklé podoby kulturní krajiny“, *Vesmír* 79 (6/2000): str. 337, dostupné on-line na:

<https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/2000/cislo-6/letecky-pruzkum-archeologii.html>.

SOB (Studijní on-line bible), dostupné on-line: <http://www.obohu.cz/bible/>

Sutton, Lodewyk, *The dawn of two dawns: The mythical, royal and temporal implications of dawn for Psalm 108 and 110*, dostupné on-line na:

http://www.scielo.org.za/scielo.php?pid=S0259-94222017000300096&script=sci_arttext&tlng=es