

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

OBOR RELIGIONISTIKA

Živá hrdla Předdějin:

**pokus o re-konceptualizaci biblických zvířat v textu Gen
1-11 skrze analýzu konceptu biblické oběti**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jan Černín

Vedoucí práce: Martin Pehal, Ph.D.

2024

Prohlášení:

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

V Praze dne 31.7. 2024

Poděkování:

Rád bych poděkoval vedoucímu práce Martinu Pehalovi za podporu poskytnutou v průběhu jejího psaní i za inspiraci v průběhu celého studia.

Abstrakt

Tato diplomová práce se zaměřuje na analýzu role zvířat v biblickém textu, konkrétně v Genesis 1-11. Kriticky se staví proti představě, že biblické pojetí vztahu člověka a zvířat tvoří základ našeho současného chápání tohoto vztahu. Naopak se snaží prokázat odlišnost biblické koncepce, kterou artikuluje pomocí termínů analogického myšlení (Douglas) a analogismu (Descola). Klíčovou roli hraje také otázka oběti. Práce vychází z teorie oběti Jonathana Klawanse, kterou dále rozvinul Ken Stone a která je založena na konceptu analogie. Analýza se zaměřuje na tři klíčové pasáže (Genesis 2-3, 4 a 6-9), ve kterých ukazuje, jak text ustavuje mezilidské vztahy skrze zvířata, nikoli v protikladu k nim. Diskutuje rovněž představu násilí podmíněného péčí, kterou v souvislosti s obětí identifikuje Ken Stone. V rámci tzv. exkurzů jsou z perspektivy této práce stručně představeny další části zkoumaného textu, jako je stvoření (Genesis 1) a pojem obrazu Božího. Argumentace práce je v rámci animal studies inspirována přístupem difference a kritikou pojmu „zvíře“ (Derrida). Na základě tohoto přístupu práce ukazuje, že biblický text neoperuje s ekvivalentem termínu „zvíře“, ale používá různé termíny s odlišnými významovými poli. Konkrétně se věnuje termínu „nephesh chajja“, který navrhuje překládat jako „živé hrdlo“. Tento odlišný slovník práce propojuje s konceptem analogismu. Cílem práce není zpochybnit, že v biblickém textu existuje rozdíl mezi člověkem a zvířaty, ale ukázat jeho odlišné fungování, které souvisí s odlišným chápáním lidí i ostatních živých bytostí.

Abstract

This thesis focuses on the analysis of the role of animals in the biblical text, particularly in Genesis 1-11. It critically challenges the notion that the biblical conception of the relationship between humans and animals forms the basis of our current understanding of this relationship. Instead, it seeks to demonstrate the distinctiveness of the biblical conception, which it articulates using the terms analogical thought (Douglas) and analogism (Descola). The question of sacrifice also plays a key role. The work is based on Jonathan Klawans' theory of sacrifice, further developed by Ken Stone, which is based on the concept of analogy. The analysis focuses on three key passages (Genesis 2-3, 4, and 6-9) in which it shows how the text establishes interpersonal relationships through animals rather than in opposition to them. It also discusses the notion of violence conditioned by care, which Ken Stone identifies in the context of sacrifice. Other parts of the text under examination, such as creation (Genesis 1) and the notion of the image of God, are briefly introduced from the perspective of this thesis within the so-called excursuses. The argumentation of the thesis is inspired by the approach of difference and the critique of the concept of „animal“ (Derrida) within the framework of animal studies. Based on this approach, the thesis shows that the biblical text does not operate with an equivalent of the term „animal“ but uses different terms with different fields of meaning. In particular, it focuses on the term „nephesh chaya“, which it proposes to translate as „living throat“. The thesis links this different vocabulary to the concept of analogism. The aim of the thesis is not to dispute that there is a distinction between humans and animals in the biblical text, but to show its different functioning, which is related to a different understanding of humans and other living beings.

Klíčová slova: zvíře, hebrejská bible, animal studies, Genesis, oběť, analogismus, ontologický obrat

Key words: Animal, Hebrew Bible, Animal studies, Genesis, Sacrifice, Analogism, Ontological Turn

Obsah

Úvod.....	6
Cíle a teze práce	8
Formulování problému.....	12
Lynn White	12
Derrida, Gross a jejich následovníci v biblistice	12
Problém naturalismu.....	14
Exkurz I – Imago Dei	14
Analogismus a analogické myšlení.....	16
Analogické myšlení u Mary Douglas	16
Ontologický obrat a analogismus	17
Exkurz II – nefeš chajja.....	20
Ontologie Philippa Descoly.....	21
Je hebrejská bible příkladem analogismu?	24
Exkurz III – Stvoření	27
Exkurz IV – Gen 3 a 4 (a další).....	29
Analogie v srdci oběti	31
Oběť a analogismus.....	31
Jonathan Klawans – pastorální analogie	32
Ken Stone – péče jako podmínka násilí	36
Shrnutí	39
Biblické texty – Gen 4	40
Textové nejasnosti Genesis 4,7	40
Narativní struktura.....	41
Interpretační důsledky	44
Shrnutí	46
Další texty	47
Gen 2-3	47
Gen 6-9	49
Závěr	52

Úvod

Cílem práce je představit pojetí zvířat (a jejich vztahu k lidem) v hebrejské bibli na příkladu Gen 1-11. Termín *zvíře* přitom užívám s vědomím jeho problematičnosti. Žádné *zvíře* v Gen 1-11 není. Text píše o spoustě živých bytostí, užívá ale řadu jinak vymezených termínů – často vícero vedle sebe. Tuto charakteristiku (a řadu dalších) spojuji s rozdílem mezi *naturalistickou* a *analogistickou* ontologií, jak je vymezuje Philippe Descola. Na rozdíl od naturalismu, jenž stojí na rozdělení příroda – kultura (zvíře – člověk), analogismus organizuje svět pomocí analogií, jež jdou napříč tímto dělením. Kupříkladu mezilidské vztahy chápe v analogii k interakcím se zvířaty.

Právě toto proplétání a chápání jednoho skrze druhé je předmětem této práce. Cílem přitom není popřít existenci rozdílu mezi lidmi a zvířaty, ale ukázat, že rozdílů (a podobností) je v biblickém světě daleko více. Funkce rozdílu mezi lidmi a zvířaty se tím proměňuje, jakož i vymezení termínů *člověk* a *zvíře*. Dělicí linie nevedou mezi nimi – hranice jednoho se utváří skrze druhého a naopak.

Vedle otázky rozdílů a vymezení je důležitá také otázka násilí. Možnost vykonávat násilí na zvířatech je v naturalismu chápána skrze otázku subjektu – zvířata nejsou subjekty, a tak je násilí na nich omezeno pouze otázkou *užitku* (nesmí být zbytečné, či zbytečně kruté). V analogistické logice toto násilí nemá formu nepodmíněného vyloučení z etických ohledů, ale je součástí širšího symbolického idiomu *násilí podmíněného péčí*, jež stejně tak strukturuje mezilidské vztahy.

Idiom *násilí podmíněného péčí* je přitom odvozen z teorie (biblické) oběti. Přičemž oběť je klíčovým prvkem analogismu. V práci proto představuji tři autory, kteří pojímají oběť skrze koncept analogie. Jedním z nich je Philippe Descola. Další dva, Jonathan Klawans a na něj navazující Ken Stone, pak vychází mj. z analogického pojetí oběti u Mary Douglas.

Z vybraného rozmezí Gen 1-11 se zaměřuji především na pasáže Gen 4, 2-3 a 6-9. Jistou pozornost věnuji také Gen 1 (*exkurzy*) a v rámci představení tzv. *geocentrických* přístupů také Gen 11,1-9. Do celku práce se mi nepodařilo začlenit kapitoly 5, 10 a zbytek kapitoly 11, jež obsahují genealogie, stejně jako krátké příběhy rámuující vyprávění o potopě (Gen 6,1-8 a 9,18-28). K těmto vynechaným pasážím a možnosti jejich zpracování se stručně vracím v závěru práce.

Kapitola *Cíle a teze práce* se věnuje otázce antropocentrismu jako rámce pro chápání otázky zvířete v hebrejské bibli. Stručně je představena tradice anti-antropocentrického čtení zaměřená na zdůrazňování role země v biblickém textu. V návaznosti na zhodnocení konceptu antropocentrismu jako nepřiměřeného rámce jsou představeny tři základní směry oboru *animal studies*. Důraz je kladen na přístup difference kritizující pojem *zvíře*.

Kapitola *Formulování problému* představuje interpretační linii, jež tvrdí, že kniha Genesis je počátkem naší koncepce člověka jako odděleného od zbytku přírody. Tato otázka je následně vztahena ke konceptu *naturalismu*. Kapitola *Analogické myšlení a analogismus* představuje alternativní pohled postavený na konceptu analogie. Její argument stojí na kritice, že výše zmíněný přístup čte biblický text, jako by mluvil naším jazykem. Biblický způsob myšlení však není analytický, ale analogický. Mluví jinak a předpokládá jiný svět. Charakter tohoto světa vystihují koncepty analogického myšlení a analogismu. Tato kapitola obsahuje i shrnutí ontologického obratu a již existujícího pokusu o charakterizaci hebrejské bible jako analogismu.

Kapitola *Analogie v srdci oběti* se zaměřuje na klíčový prvek analogismu a zároveň Gen 1-11 – oběť. Představuje Descolovo pojetí oběti jako analogistického prostředku jednání a teorii oběti Jonathan Klawansa, již dále rozpracoval Ken Stone, která také stojí na konceptu analogie. Součástí této části je představení klíčového momentu vztahu člověka a zvířat – idiom *násilí podmíněného péčí*.

Kapitola *Biblické texty – Gen 4* rozebírá skrze teorie představené v předchozích kapitolách text Gen 4,1-17. Navazuje na současné pokusy o čtení tohoto textu založené na gramatické nejasnosti Gen 4,7. Ukazuje na strukturu tohoto příběhu a její analogičnost se strukturou obětí v Lev 14 a 16. Na základě toho pak vykládá momenty tohoto příběhu v kontextu oběti a analogického myšlení lidských vztahů skrze zacházení se zvířaty. Kapitola *Další texty* se věnuje příběhům Gen 2-3 a Gen 6-9. U Gen 2-3 se soustředí na momenty *odlišování se skrze připodobňování*. U Gen 6-9 pak sleduje moment *násilí podmíněného péčí*, skrze nějž vykládá povolení konzumovat maso.

V *Závěru* shrnuji výsledky přechozích kapitol a nabízím možné výhledy do dalšího bádání. Se souhlasem vedoucího tato práce přesahuje stanovený rozsah, aby bylo možné představit ucelenější obraz zpracovávaného tématu.

Cíle a teze práce

Otázka vztahu člověka a zvířete je často konceptualizována z odlišné perspektivy, než je perspektiva této práce. Asi nejčastějším rámcem je otázka antropocentrismu (koncentrace na člověka své zájmy a jejich upřednostňování před zájmy ostatních bytostí). Opozice antropocentrismu a jeho absence je však příliš zjednodušující. Koncept antropocentrismu podle mého často míchá představu o důležitosti člověka s představou jeho zásadní odlišnosti od zbytku světa. Hebrejská bible je však příkladem antropocentrismu, jenž zároveň počítá se silnou provázaností lidí a domestikovaných zvířat, které s nimi tvořili jeden kolektiv (s Haraway řečeno *companion species*).¹

Proto v této části představím roli antropocentrismu ve výkladu biblického textu a zmíním jeden z pokusů o ne-antropocentrické čtení. Na základě shrnutí základních směrů tzv. *animal studies*² se pokusím vysvětlit, v čem se přístup této práce liší a co je jejím cílem.

Problém antropocentrismu

V moderní debatě se otázka *antropocentrismu* stala prizmatem posuzování ekologičnosti biblických textů.³ Šlo o logickou reakci na humanismus poloviny 20. století, jenž se dodnes projevuje ve čteních, jež si jistého antropocentrismu váží jako důkazu vědomí lidské důstojnosti.⁴ Pokud si civilizační projekt evropské moderny cenil člověka a jeho schopností, bylo jen logické, že směry kritizující (environmentální) dopady tohoto projektu obrátily znaménko tohoto humanistického antropocentrismu. Podobné tendence v rámci antropologie popisuje Viveiros de Castro, stejně jako jejich následné obrácení.

*Divoši už nejsou etnocentričtí nebo antropomorfní, ale spíše kosmocentričtí nebo kosmomorfní. Místo toho, abychom jim museli dokazovat, že jsou lidé, protože se odlišují od zvířat, musíme nyní uznat, jak nelidští jsme my, protože stavíme lidi do protikladu ke zvířatům tak, jak to oni nikdy nedělali: příroda a kultura jsou pro ně součástí téhož sociokosmického pole.*⁵

Viveiros de Castro to vyhrocuje do jisté karikatury. To mu umožňuje tvrdit, že je potřeba zaujmout ještě jiný přístup.⁶ Ten souvisí s pokusem redefinice „lidství“. Nejde o to, jestli v centru lidského myšlení je *antropos*, ale jaké je jeho vymezení.⁷ Kosmocentrická i redefinující pozice mají obdobu i v kontextu biblických zvířat. Někteří autoři polemizují s antropocentrismem v biblistice skrze figuru *teocentrismu*, či *geocentrismu*.⁸

¹ Donna Jeanne Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Prickly Paradigm, 2003).

² Termín *animal studies* označuje současný multidisciplinární směr bádání vycházející ze snahy brát zvířata vážně. Přehled prací *animal studies* týkajících se hebrejské bible nabízí Phillip Sherman, „The Hebrew Bible and the ‚Animal Turn‘“, *Currents in Biblical Research* 19.1 (2020), s. 36–63.

³ Kupř. Ronald A. Simkins, „The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place“, *Dialectical Anthropology* 38.4 (2014), s. 397–413.

⁴ Martin Prudký, *Genesis I. Český ekumenický komentář ke Starému zákonu* (Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2018), s. 138; Silvia Schroer and Thomas Staubli, „Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 67 (2013) s. 16.

⁵ Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Hau Books, 2015), s. 240–241.

⁶ Viveiros de Castro, *The Relative Native*, s. 242.

⁷ O redefinici slova *antropos* (kontextu antropocénu) také Mark Coeckelbergh, *Zelený Leviathan aneb Poetika politické svobody* (Herrmann & synové, 2024), s. 118.

⁸ Ronald S. Simkins, „The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place,“ s. 403, 409.

Geocentrismus

Příklad snahy o *kosmocentrický* model biblického světa nabízí Ellen van Wolde.⁹ Ta ukazuje, že hlavním protějškem Boha v Gen 1-11 není člověk, ale *země*.¹⁰ Člověk má sice klíčové postavení, ale Bůh nejedná s ohledem na něj, ale na zemi. Pro takové chápání argumentuje strukturou textu. První příběh (Gen 1,1-2,4) končí a začíná zmínkou země, stejně jako příběh poslední (Gen 1,1-9).

Klíčová role země je zřejmá i z jednotlivých epizod. V Gen 1 to lze doložit na verších 1,28-29, kde Bůh přiřazuje potravu různým tvorům. Sedmkrát opakuje termín „vše“ (*kol*), jako by až tímto vzájemným „provázáním“ aktů stvoření své dílo kompletoval. Wolde tím oponuje argumentu, že člověk byl stvořen jako poslední, a tedy je v hierarchii stvoření nejvýše. Posledním aktem není stvoření člověka, ale provázání do vzájemné sítě.¹¹ Lidský osud je vztažen k zemi také v Gen 2-3.¹² Člověk je zde stvořen, aby měl kdo obdělávat zemi. Je z ní také vzat a do ní se také navrací, stejně jako ostatní zvířata.

Analogický posun se nabízí v Gen 11. Příběh o Babylonské věži byl často vykládán jako příběh o lidské pýše. I tento příběh je rámován ohledem na zemi. V prvním verši je to *celá země*, jež je „jednotná v řeči i v činech“, v devátém verši je to opět *celá země*, jejíž jazyk by zmaten a po níž byl lid rozehrán.

Tradiční interpretace se soustředí na vertikální rozměr, jenž byl čten jako znak pýchy. V textu ale najdeme argumenty pro důležitost horizontální dimenze. Gen 1,28 a 9,1 obsahují úkol naplnit zemi. V prvním pokusu se však země naplní násilím (Gen 6,11) a je třeba ji očistit potopou. Podruhé jde vše dobře, lidé se však rozhodnou zůstat na jednom místě (Gen 11,4). Bůh tedy zmate lidem jazyky, aby docílil svého plánu na zabydlení celé země.¹³ Židovská tradice tento rozměr vnímala silněji a tuto epizodu pojmenovala jako *příběh o rozehrání*.¹⁴

Zemi jako ústřední téma Genesis rozebírá i kniha *The Earth Story in Genesis*,¹⁵ kam přispěla i Ellen van Wolde.¹⁶ Tento směr považuji za důležitý. Zaměření na zvířata však přináší jiné otázky. Ve vztahu ke zvířatům podle mého nelze argumentovat pro upozadění člověka stejným způsobem, jakým to umožňuje zkoumání role země.

Strategie animal studies

Abych vysvětlil přístup této práce, představím tři základní strategie *animal studies* – přístupy identity, diference a indistinkce.¹⁷

Přístup identity je spojen s postavou Petera Singera a stojí na předpokladech utilitarismu. Na snaze zamezit zbytečnému utrpení a rozdělovat užitek k největšímu blahu co nejvíce bytostí. Předpokladem je, že zvířata jsou cítící bytosti a že jejich utrpení se zaslouží stejné ohledy jako to lidské. Výhodou

⁹ Ellen van Wolde, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11* (Brill, 1994), s. 104–109; Ellen van Wolde, „Facing the Earth: Primeaval History in New Perspective“ in: Philip R. Davies and David J. A. Clines, *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (Sheffield Academic Press, 1998) s. 22–47.

¹⁰ K zemi se v Gen 1-11 odkazuje dvěma slovy – *erec* a *adama*. První se užívá v textech pramene P a má význam celku, zatímco druhý je v textech mimo pramen P a má spíše význam *půdy*.

¹¹ Ellen van Wolde, „Facing the Earth: Primeaval History in New Perspective,“ s. 26.

¹² *Tamtéž*, s. 28–37.

¹³ *Tamtéž*, s. 37–45.

¹⁴ *Tamtéž*, s. 44.

¹⁵ Norman C. Habel and Shirley Wurst (eds), *The Earth Story in Genesis* (Sheffield Academic, 2000).

¹⁶ Ellen van Wolde, „The Earth Story as Presented by the Tower of Babel Narrative“ in: Norman C. Habel and Shirley Wurst (eds), *The Earth Story in Genesis*, s. 147–157.

¹⁷ Matthew Calarco, *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction* (Stanford University Press, 2015).

tohoto přístupu je schopnost dosahovat politických vítězství. Kritici však ukazují, že jeho zaměření na podobnost vede k upřednostňování člověku podobných zvířat.¹⁸

Na to odpovídá přístup difference spojený s Jacquesem Derridou. Ten nevidí zvířata jako stejná, ale jako odlišná. Ani lidé nemají žádnou společnou fixní esenci, na jejímž základě by bylo možné postavit naše vztahy k nim. Klíčovým momentem tohoto přístupu je tak etika jinakosti. Etika, v návaznosti na Levinase, zde není pojata jako vztah k podobnému, ale vztah k jinému. Etickým úkolem je brát jeho jinakost a zranitelnost vážně. Problém zde není, že nevnímáme podobnost zvířat, ale jejich radikální jinakost, jež nás zavazuje k etickému postoji.¹⁹

Třetím přístupem je indistinkce. Sem patří autoři jako Giorgio Agamben, či Donna Haraway. Víc než na otázku podobností a odlišností se zaměřují na otázky vytváření a stávání se. Otázka nezní, zda jsou lidé a zvířata stejní či odlišní, ale jak jsou jejich vztahy ve specifických kontextech vytvářeny a jak je možné je utvářet znovu a jinak.²⁰

Argument této práce se opírá hlavně o přístup difference s jeho důrazem na rozličnost živých bytostí a kritiku termínu *zvíře* jako nástroje homogenizace.

Kritika pojmu zvíře

Kritiku pojmu *zvíře* proslavil Jacques Derrida. Ten ukazuje, že termín *zvíře* vytváří falešnou představu homogenního celku. Teprve s takovou představou lze pokládat otázky typu „co odlišuje člověka od zvířete?“. Různá zvířata se od sebe často odlišují více než od lidí. Nemluvě o tom, že lidé jsou také různí. Aby naznačil, že slovo *animal* je právě jen slovem a nástrojem našeho myšlení, zavádí Derrida termín *animot* (kombinaci francouzských slov *animal* – zvíře a *mot* – slovo).²¹

Užívání slova „zvíře“ při pokládání otázek není nevinnou operací. Toto myšlení nás vede a začleňuje do tradice západní filozofie, která si otázku po „člověku“ ráda klade právě v opozici ke zvířeti. Pochopení funkce a problematičnosti termínu „zvíře“ tvoří jádro argumentu této práce. Pomáhá totiž vyváznout z klamně dichotomie mezi existencí a absencí rozdílu mezi člověkem a zvířaty. Nejde o existenci rozdílů, ale o to, jakou funkci plní jejich konceptualizace.

Podle teoretiků difference je problém v tom, že jediná opozice (člověk – zvíře) vyžaduje obrovskou homogenizaci (lidí i zvířat). Tento nárok na stejnost pak vede k tomu, že ti, kdo se nevejdou do kategorie „člověk“, ztrácí veškeré ohledy v zacházení. Kdyby oproti tomu bylo naše myšlení nastaveno způsobem, který by zmnožoval rozdíly, mělo by to pozitivní dopad. A to jak na lidi, jímž by nehrozila „animalizace“, tak na zvířata, jejichž rozdílnost by je nediskvalifikovala z našich etických ohledů, jež by nebyly podmíněny stejností.²²

Absence termínu zvíře v Gen 1-11

Tento přístup by mohl pomoci pochopit roli zvířat v Gen 1-11. Tam pro rozdíl člověk – zvíře chybí slovník. Jako zvíře se překládají termíny jako *behema* (domestikované zvíře), *chajjot* (divoká zvířata) nebo *nefeš chajja* (živé hrdlo). Žádný ale neoznačuje zvířata v celku. Když text Gen 1-11 mluví o zvířatech, opakovaně tak činí výčtem několika termínů.

Zatímco *zvíře* klade hlavní hranici mezi přírodou a kulturou a vede k vymezení člověka skrze řeč či jeho kognitivní schopnosti, zmíněné termíny zdůrazňují aspekty dechu, způsobu pohybu či domestikovanost. Gen 1 pak dělí bytosti podle habitatů (země, voda, vzduch). Člověk je různým

¹⁸ Matthew Calarco, *Thinking Through Animals*, s. 6–27.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 28–47.

²⁰ *Tamtéž*, s. 48–69.

²¹ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am* (Fordham University Press, 2008), s. 41.

²² Matthew Calarco, *Thinking Through Animals*, s. 37–39.

bytostem analogický různými způsoby. Bez fiktivního individua zastupujícího všechna zvířata nelze pokládat otázku po odlišnosti člověka od světa stejným způsobem.

Biblické texty navíc podkopávají existenci jediné kategorie „zvíře“ tím, že ji pluralizují (rozlišují domácí zvířata od divokých, dělí zvířata mezi etnické skupiny lidí, rozlišují čisté od nečistého, s některými zvířaty, jako jsou psi a osli, zacházejí neobvyklým způsobem atd.). Biblická literatura, napsaná v době před nástupem moderního humanismu, nám neposkytuje jasný obraz jednotného lidského subjektu, který by bylo možné snadno odlišit od „zvířete“ jako takového.²³

Cíl práce

V této práci tedy nechci tvrdit, že by v bibli neexistoval rozdíl mezi „člověkem“ a „zvířetem“. Těchto rozdílů je však více. Rozdíly (a podobnosti) v Gen 1-11 nejdou mezi kulturou a přírodou (člověkem a zvířetem), ale napříč těmito kategoriemi. Základní lidské vztahy jsou chápány skrze „zvířata“. Mezi starším a mladším bratrem text ustavuje vztah na základě analogie ke vztahu pastýře a stáda. Stejně tak vztah muž - žena v Gen 2-3 je konstruován skrze zvířata.

Tuto organizaci světa v návaznosti na Descolu nazývám analogismem. Typickým rysem této ontologie je oběť, již věnuji jednu kapitolu. Klíčová je pro mě představa *násilí podmíněného péčí*, jež tvoří rámec biblické oběti. Na základě ní pak rozebírám Boží dovolení konzumovat zvířata, které je zde paralelou k Noeho shánění potravy pro zvířata do archy (Gen 6-9).

Z představené teorie oběti pak přejímám i obecnější motiv nestability a sebe-popírající logiky rozdílu mezi člověkem a zvířaty. Oběť podle ní funguje na základě analogie, kdy člověk chápe své zacházení se zvířaty jako nápodobu Božího zacházení s ním. Ve chvíli, kdy se odlišuje tím, že se staví do role Boží, staví zvíře do své pozice, a tím se v tentýž moment připodobňuje ke zvířatům.²⁴ Tento moment však platí o biblických textech obecněji. Jakkoli tyto texty „sice jasně rozlišují mezi lidmi a zvířaty,“ platí také, že „tyto rozdíly jsou zároveň podkopávány či rozmazávány jinými rysy těchto příběhů.“²⁵ Ve světě, kde se věci myslí jedny skrze druhé, je konstrukce radikálního rozdílu mezi pouze lidským a pouze přírodním neudržitelná. Nejde totiž mluvit o jednom bez druhého.

²³ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 63.

²⁴ *Tamtéž*, s. 84.

²⁵ *Tamtéž*, s. 39.

Formulování problému

V této části chci představit interpretační linii, vůči níž se tato práce vymezuje. Jejím počátkem je text Lynna Whitea z roku 1967. Představa, že kniha Genesis stojí na počátku našeho problematického vztahu k přírodě (a že je tento postoj přítomen už v ní), se však objevuje stále. Soustředit se přitom budu na linii současných biblických *animal studies*, jež v tomto vychází z Derridy. V návaznosti na Philippa Descolu bych pak rád celou otázku zarámoval konceptem *naturalismu*.

Lynn White

Začátek této debaty představuje text *Historické kořeny naší ekologické krize*.²⁶ White se v něm pokusil identifikovat příčiny ekologické krize. A našel je v křesťanství. Jeho text vyprovokoval řadu reakcí a stal se jedním z nejcitovanějších článků na téma vztahu náboženství a ekologie.²⁷ Svou genealogii problematického vztahu k přírodě přitom vede až ke knize Genesis.

*Bůh zamýšlel všechno jednoznačně k lidskému užitku a vládě: žádný článek hmotného stvoření nemá jiný smysl než sloužit lidským účelům. A třebaže tělo člověka bylo uhněteno z hlíny, není jen prostou součástí přírody: člověk je stvořen k obrazu Božímu.*²⁸

Problémy, jež v biblickém pojetí nachází, se dají shrnout do dvou bodů: oddělení člověka od zbytku přírody a její podřízení lidským záměrům. V pozdějším vývoji toto pojetí světa vede k jeho odkouzlení, k redukci na užitek pro člověka, což vede k ekologickým problémům současnosti. V biblistice se následně objevila debata o dominanci a správcovství (*stewardship*).²⁹ Typickým místem sporu byly konotace a významové odstíny slov popisující úkol člověka vládnout (Gen 1,28). Zda jde o slovesa dobré pečující vlády (*stewardship*),³⁰ či spíše násilného podmanění (*dominion*).³¹ V biblistické debatě se pozornost soustředila především na Obraz Boží, jenž je skutečně asi nejexplicitnější formulací specifického postavení člověka (viz *Exkurz I*). Existují i snahy vyložit *obraz Boží* environmentální optikou.³² V environmentálně laděném bádání však tento text započal trend chápat Genesis jako zdroj našeho oddělení od přírody, jež lze pozorovat až do současnosti.

Derrida, Gross a jejich následovníci v biblistice

Podobnou logiku vykazují i současné práce z tzv. *animal studies*, jež nachází silnou kontinuitu mezi biblickou obětí a tzv. *obětní strukturou západní metafyziky*. Příkladem představy o této kontinuitě je Aaron Gross, který navazuje na Derridu, a jeho koncept „judeo-christiano-islámské tradice války proti zvířatům, obětní války, jež je stará jako Genesis“.³³

Pro Derridu není náhoda, že prvním Noemovým aktem po potopě je obětování zvířat a že noachická smlouva je složitou směsí zahrnutí do a vyloučení zvířat ze smlouvy: obětování

²⁶ Lynn White, „Historické kořeny naší ekologické krize,“ *Filosofický časopis* 48.5 (2000), s. 765–779. originál: Lynn White, „The Historical Roots of Our Ecological Crisis,“ *Science* 155.3767 (1967), s. 1203–1207.

²⁷ Jeremy H. Kidwell, „The Historical Roots of the Ecological Crisis,“ in: Hilary Marlow and Mark Harris (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford University Press, 2022), s. 9.

²⁸ Lynn White, „Historické kořeny naší ekologické krize“, s. 771

²⁹ Mark D. Liederbach, „Stewardship: A Biblical Concept?,“ in: Hilary Marlow and Mark Harris (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford University Press, 2022), s. 310–323.

³⁰ James Limburg, „The Responsibility of Royalty: Genesis 1-11 and the Care of the Earth,“ *Word & World* 11.2 (1991), s. 124-130.

³¹ Hermann-Josef Stipp, „Dominium terrae: Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28,“ in: Hermann-Josef Stipp (ed.), *Alttestamentliche Studien: Arbeiten zu Priesterschrift, deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie*, BZAW 442 (de Gruyter, 2013), s. 53–93.

³² Middleton, J. Richard, „The Image of God in Ecological Perspective,“ in: Hilary Marlow and Mark Harris (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*, s. 284–98.

³³ Derrida, *Animal That Therefore I Am*, s. 101; citováno Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 72.

*zvířat je čin, který zakládá svět, ve kterém žijeme, a v jistém smyslu zakládá subjekty, kterými nadále zůstáváme.*³⁴

Tato linka má určující dopad na současné práce v biblistice inspirované tímto směrem. Příkladem jsou Peter Sabo³⁵ a David Carr.³⁶ Oběma je společná podezřívavost k biblickému textu. Ten pro ně, v návaznosti na citované autory, reprezentuje naši vlastní „karnofalogocentrickou“ tradici, která staví člověka nad zvíře.

Carr k textu přistupuje diachronně. Do debaty zapojuje rozlišení na prameny P a ne-P.³⁷ U každého z nich nachází trochu jiný přístup. U ne-P (ne-kněžský pramen) je svět strukturován jako série binárních opozic, která strukturuje různé části identity člověka-muže-Hebrejce. Vztah zvíře - člověk se pak do této sítě zapojuje, ale hraje zde jen částečnou roli. U pramene P je tato opozice součástí pojetí člověka jako obrazu Božího. Tato koncepce všechny lidi činí součástí rodiny bytostí, které odvozují svou důstojnost od své podobnosti Bohu. Zde je naopak opozice člověka a zvířete zásadní, neboť je způsobem, jak zdůraznit lidskou podobnost a jednotu. Kombinace těchto pramenů pak podle něj vytváří celek, kde se oba přístupy vzájemně posilují a doplňují.³⁸

Sabo se věnuje otázce zákazu konzumace krve, která je textem vnímána jako sídlo života. Zatímco klasické biblistické čtení v tom vidí důkaz respektu k životu (život nepatří člověku, ale Bohu), pro Saboa jde o ideologickou konstrukci, která snímá z lidí pocit viny za zabití zvířete. Pokud život sídlí v krvi, lze zvíře zabít a zároveň se nedotknout jeho života. Takové symbolické odpojení života od celku zvířete a jeho ztotožnění pouze s krví tak umožňuje otupit pocit viny, který se podle Saboa se zabíjením zvířat přirozeně váže.

*Mezi starověkými biblickými oběťmi a dnešním zabíjením a pojídáním zvířat existuje historická i ideologická souvislost, protože abrahámovská náboženství (a společnosti, které ovlivnila) vykazují stále nápadně podobnou obětní strukturu jako hebrejská bible. V souladu s tím Gross, když hovoří o zákazu krve, poukazuje na způsoby, jakými biblický text zakládá lidskou „nadřazenost“ („superioritu“, vykořisťování a nadvládu) nad zvířaty, i když zdůrazňuje „laskavost“ (příbuznost se zvířaty a omezení lidské vlády). Stejně tak vidím v biblickém textu hlubokou ambivalenci vůči zvířatům, a proto do značné míry přebírám Grossovu terminologii.*³⁹

Oba poskytují důležité vhledy. Carr u nekněžského pramene (non-P) popisuje provázanost vztahu člověk – zvíře s ostatními ustavujícími vztahy. Sabo zase popisuje ambivalentní kombinace příbuznosti a dominance. Oba však interpretují tyto rysy jako znaky ideologické operace, jejímž cílem je začlenit naše vztahy ke zvířatům do širšího opresivního rámce, který je navíc vinen našimi současnými problémy.

Tyto momenty lze ale interpretovat i jiným způsobem. Provázanost vztahu člověk – zvíře s ostatními vztahy lze číst jako znejistující moment „myšlení skrze zvířata“, který neumožňuje vytvoření stabilní opozice člověk - zvíře. Ambivalentní vztah podobnosti a dominance lze pak spolu s autory jako

³⁴ Aaron S. Gross, *The Question of the Animal and Religion: Theoretical Stakes, Practical Implications* (Columbia University Press, 2014), s. 141.

³⁵ Peter Sabo, „Exploring the Human and Animal Relationship in the Hebrew Bible Through the Blood Prohibition,“ *Journal of the American Academy of Religion* 90.1 (2022), s. 150–175.

³⁶ David M. Carr, „Competing Construals of Human Relations with "Animal" Others in the Primeval History (Genesis 1–11),“ *Journal of Biblical Literature*, 140.2 (2021), s. 251–269.

³⁷ Carr, „Competing Construals of Human Relations with "Animal" Others in the Primeval History (Genesis 1–11),“ s. 254, poznámka 8.

³⁸ Carr, „Competing Construals of Human Relations with "Animal" Others in the Primeval History (Genesis 1–11),“ s. 268.

³⁹ Sabo, „Exploring the Human and Animal Relationship in the Hebrew Bible Through the Blood Prohibition,“ s. 152.

Klawans či Stone číst jako součást obětního symbolického komplexu, který moc nad životem (zvířete) spojuje s předchozí péčí o něj, a zdaleka tak nezakládá představu o nepodmíněném právu člověka na zabíjení zvířat. Oběma momentům se budu ještě věnovat.

Problém naturalismu

Mezi autory, kteří knihu Genesis uvádějí v kontextu našeho problematického přístupu ke světu, patří také Philippe Descola (viz *Exkurz III*). Ten ale také nabízí pojmový aparát, skrze nějž lze tento problém nově uchopit. Tím je koncepce moderní ontologie jako *naturalismu*⁴⁰ – specifické moderní ontologie postavené na opozici přírody a kultury. Nejde však pouze o jeho koncepci. Varianty tohoto konceptu jsou společným rysem autorů ontologického obratu. Ti o ní píší jako o „*uninaturalismu*“,⁴¹ o naturalismu, či modernitě.⁴² V základní charakteristice se ale shodnou.

Naturalismus představuje moderní *pohled na svět*. Základní dělení vede mezi přírodou a kulturou. Příroda je světem řízeným fyzikálními zákony. Zákony, jimiž se řídí, jsou stejné v těle, stejně jako na dně oceánu. Příroda je sférou nutnosti. Kultura, sféra lidského ducha, je naopak sférou svobody ducha, sféra tvorby a rozhodování. Materiální svět je všude stejný. Co se liší, jsou pohledy na něj. Existují tedy různé světonázory, či kultury. Opozice člověk – zvíře spolu s otázkou „co odlišuje člověka od zvířete?“ pak právě tvoří jeden z momentů, kdy se základní opozice kultura – příroda replikuje a potvrzuje na konkrétní otázce.

Naše otázka by se tak dala přeformulovat jako otázka po naturalismu. Jeho klíčovým rysem, stejně jako v případě White u křesťanství, je právě oddělení člověka od zbytku přírody. Smyslem této reformulace je rozšíření perspektivy. Debata o biblickém přístupu ke zvířatům se často redukuje na hledání konkrétních výpovědí. Jedny slouží jako doklady dominujícího přístupu, druhé pak dokládají přístup více rovnostářský a vzájemný. Reformulace naší otázky na otázku po biblické ontologii nabízí příležitost ptát se po tom, jak funguje biblický svět a zda vzhledem k jeho základnímu fungování dává naturalistické schéma vůbec smysl. Zda věty, které se zdají vyjadřovat silné pojetí lidské výlučnosti, lze opravu číst tímto způsobem.

Exkurz I – Imago Dei

Tato čtení podírají nejlépe pasáže operující s konceptem *obrazu Božího* (Gen 1,26; 5,1 a 9,6). Gen 1,26 a 9,6 zavádí jasné rozlišení mezi lidmi a ostatními bytostmi a spojují ho s násilím. V prvním případě s vládou a podmaněním (Gen 1,26), ve druhém se zabíjením (Gen 9,3-6). Mohlo by se tedy zdát, že obraz Boží dokládá jasné rozlišení mezi člověkem a zvířetem.

První námitka ale zní, že nelze na základě jednoho výroku ignorovat ostatní. Stejně tak bychom se v rámci hebrejské bible mohli upnout kupř. na úsek z knihy Kazatel (3,18-20), jenž mj. tvrdí: „Člověk nemá žádnou přednost před zvířaty“. Nemá cenu na základě jednoho z nich argumentovat pro nemožnost toho druhého.

Druhý protiargument se týká pojmu *obraz Boží*. Existují tři základní výkladové rámce – substanční, relační a funkční.⁴³ Nejsilnější pojetí lidské výlučnosti nabízí substanční čtení, které obrazu Božímu rozumí jako kvalitě přítomné v člověku, jež je často ztotožňována s rozumem či duší. Relační přístup čte obraz Boží jako metaforu možnosti navázat s Bohem specifický vztah.

⁴⁰ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 172-200.

⁴¹ Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (HAU Press, 2015).

⁴² Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Harvard University Press, 1993).

⁴³ J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Brazos Press, 2005), s. 15–29.

V poslední době je nejpopulárnější čtení funkční. To obrazu Božimu rozumí ve spojení s následujícím úkolem vládnout zemi a živým tvorům, které je podle autorů tohoto přístupu gramaticky navázáno způsobem, jenž z této vlády dělá součást *obrazu Božího* a nikoli další nezávislou vlastnost.⁴⁴ Pokud je *obraz Boží* funkce (zastávání správcovské role v souladu s Božím pověřením), lze ho mnohem jednodušeji naplnit pozitivním obsahem či podmínit jeho platnost jeho náležitým vykonáváním. Tuto strategii využívali židovští komentátoři, když skrze podobnost tvarů sloves *vládnout* a *klesat*, poukazovali na to, že pokud člověk klesne, ztrácí tuto svou úlohu vládnout.⁴⁵

Obraz Boží zde není prerokvizita k vládě nad zvířaty, ale jiné jméno této role. Jak se pokusím ukázat později, vláda nad zvířaty (má-li být legitimní) není v hebrejské bibli chápána jako svévolné vykonávání násilí, ale jako vzájemně se podmiňující kombinace péče a dominance. Obraz Boží je v tom čtení jiným vyjádřením Klawansovy obětní analogie, v níž člověk zaujímá ve vztahu ke zvířatům místo Boha. A jak ještě ukážu (viz kapitola *Analogie v srdci oběti*), tato analogie neustavuje stabilní rozdíl mezi člověkem a zvířetem, a pro každé násilí ze strany člověka předpokládá jistou péči. Ve stejném duchu relativizuje „despotické“ důsledky obrazu Božího Jeanne Kay, jenž tvrdí, že „normativním modelem kralování v Bibli je model ‚dobrého pastýře‘, a nikoli tyranského orientálního despoty.“⁴⁶

Jak jsem již zdůraznil, nejde tedy o to popírat specifické postavení člověka, ale správně ho pochopit. Existuje rozdíl mezi představou o specifickém postavení člověka a *naturalismem* – představou o jeho radikální odlišnosti a oddělenosti od zbytku světa. Představa o specifickém postavení člověka je typicky analogistická. Člověk a lidské tělo podle Descoly představují praktický zdroj analogií, jenž je neustále po ruce, a udržuje tak svět čitelný.⁴⁷ Postavení jako obrazu Božího není postavením mimo přírodu. Je postavením Božího zástupce, jenž má za úkol pečovat o jeho zemi. Pokud by nám tedy šlo o centrální postavení, je biblický svět spíše theo-centrický, než antro-po-centrický. Douglas v podobném duchu mluví o feudálním vztahu, v němž mají lidé správu nad zvířaty, ale skutečným suverénem je Bůh.⁴⁸

⁴⁴ Bernd Janowski, „Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterschriftlichen Urgeschichte,“ in: Markus Witte (ed), *Gott und Mensch im Dialog: Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (de Gruyter 2004), s. 183–214. S odkazem na Walter Gross, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, 1999, s. 11–36; nebo také Ian Hart, „Genesis 1:1-2:3 as a Prologue to the Book of Genesis“, *Tyndale Bulletin* 46.2 (1995), s. 319–320. Stejný argument předkládá také Walter Gross, „Image of God - I. Hebrew Bible/Old Testament“ in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* vol. 12 (Walter de Gruyter, 2016) s. 886.

⁴⁵ Jeanne Kay, „Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible,“ *Annals of the Association of American Geographers* 79.2 (1989), s. 221.

⁴⁶ Jeanne Kay, „Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible,“ s. 221.

⁴⁷ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 206, 218.

⁴⁸ Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford University Press, 2000), s. 136–137, 141, 157.

Analogismus a analogické myšlení

Když Mary Douglas v knize *Leviticus as Literature* ukazuje, že Leviticus není primitivním soupisem nesmyslných a přísných pravidel, dělá to skrze koncept analogického myšlení. Problém podle ní je, že tento text neumíme číst. Čteme-li ho skrz naše způsoby myšlení, zdá se nám nesmyslný. Pro pochopení smyslu jeho předpisů musíme rekonstruovat způsoby myšlení, které za nimi stojí.

Právě koncept analogického myšlení může být užitečný i pro pochopení pojetí zvířat v Gen 1-11.⁴⁹ Proto ho nejprve stručně představím. Následně představím koncept analogismu, který považuji za důslednější variantu daného konceptu, jenž vznikla v kontextu tzv. ontologického obratu. Představím také již existující pokus o pochopení hebrejské bible jako analogismu.

Analogické myšlení u Mary Douglas

Douglas knihu *Leviticus as Literature* koncipuje jako snahu o obhajobu a pochopení Levitiku skrze kontrast s Deuteronomiem. Místy způsobem, který asi kontrast příliš zveličuje.⁵⁰ Jako rámec pro svůj projekt vytváří rozlišení mezi *analogickým* a *analytickým* myšlením. To navazuje na starší podobné typologie. Kupř. rozlišení mezi estetickou a racionální organizací, jež si vypůjčuje ze sinologických prací. Náš způsob organizace světa a zkušenosti spočívá na logických pravidlech. Uspořádává zkušenost v teoretických termínech a odvádí pozornost od konkrétních věcí k univerzálním. Na osobách považuje za vedlejší jejich specifické vlastnosti, ale zdůrazňujeme na nich ty abstraktní, jako „lidská práva“, či „rovnost před zákonem“. Takovéto myšlení vyžaduje obecnou planost.⁵¹

Estetický (též korelativní, či analogický) způsob organizace není založen na obecných pravidlech, nepohybuje se lineárně a hierarchicky, ale horizontálně, neboť propojuje konkrétní předměty běžné zkušenosti. Příkladem mohou být medicínské teorie tělesných šťáv, či astrologická schémata.

*Z hlediska korelativního myšlení vysvětlit nějaký předmět nebo událost znamená nejprve zařadit jej do schématu uspořádaného z hlediska analogických vztahů mezi předměty vybranými pro toto schéma a poté uvažovat a jednat z hlediska sugestivity těchto vztahů. Korelativní myšlení zahrnuje spojování obrazů nebo pojmových shluků spíše na základě významové příslušnosti než na základě fyzické příčinnosti.*⁵²

Douglas se dost věnuje kritice evolucionistických schémat, jež analogickému myšlení rozumí jako primitivnímu. Jako protipříklad zmiňuje mj. místo analogického myšlení v umění.⁵³ Schopnost konceptualizovat fungování analogického myšlení podle Douglas nabízí strukturalismus – hlavně práce Clauda Lévi-Strausse.⁵⁴

Dále zmiňuje podobné přístupy autorů zabývajících se starověkým Řeckem, či Čínou. Zdůrazňuje zde hlavně vazbu sociálního uspořádání a způsobu myšlení.⁵⁵ Je tak věrná svému programu, který stojí na hledání sociální podmíněnosti základních struktur myšlení. To jí umožňuje překonat evolucionismus tím, že konceptualizuje rozdíly v myšlení jako sociální a nikoli vývojové.

⁴⁹ S konceptem analogie v kontextu Gen 1-11 pracuje též Ellen van Wolde, *Words become Worlds*, s. 147–159.

⁵⁰ Jonathan Klawans, „Rethinking Leviticus and Rereading Purity and Danger,“ *Association for Jewish Studies Review*, 27.1 (2003), 94–95.

⁵¹ Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, s. 15.

⁵² David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (SUNY, 1995), s. 124–125; citováno Douglas, *Leviticus as Literature*, s. 16.

⁵³ Douglas, *Leviticus as Literature*, s. 16–20.

⁵⁴ *Tamtéž*, s. 22–25.

⁵⁵ *Tamtéž*, 26–33.

Další opozici staví Douglas mezi rétorikou etického citění a analogickou rétorikou, jež apeluje spíše na smysl pro uspořádání. Více individualistický mód řeči (zde reprezentovaný Deuteronomiem) apeluje na etické citění posluchačů. V individualizovaném prostředí je třeba mobilizovat jednotlivce.⁵⁶ Analogický režim řeči stojí na sdíleném světě obrazů a představ. U posluchačů se nesnaží vyvolat etický zápal, ale apelovat na jejich cit pro to, jak mají být věci uspořádány.⁵⁷ Spíše než o morální rozhořčení lze mluvit o kognitivní disonanci.⁵⁸

Klíčovým prvkem této rétoriky je paralelismus. Literární obrat, jenž zesiluje důraz výpovědi tím, že po sobě jdoucí prvky opakuje ve stejném sledu, a vytváří tak paralelní strukturu. Specifickým příkladem je pak chiasmus, který druhou část výpovědi opakuje v opačném pořadí.⁵⁹ Jeho rozvinutou formou je kruhová kompozice, jež tvoří páteř rozboru Levitiku⁶⁰ a které Douglas věnovala také samostatnou knihu.⁶¹ Přesvědčivost této a podobných forem podle ní vychází z lidského myšlení, z jeho záliby v pravidelnostech, které přináší uspokojení.⁶²

Douglas skrze tuto koncepci následně představuje předpisy Levitiku jako systém usilující o harmonické uspořádání celku, včetně ohledů na ne-lidské stvoření.⁶³ Ohled však není veden etickým citěním, ale smyslem pro uspořádání světa. O podobné zachycení jinakosti jazyka, a tím i jinakosti pojetí ne-lidského zvířete, bych se rád pokusil i v této práci. Rád bych se však opřel o pojem analogismu, který představím v následující části.

Ontologický obrat a analogismus

Proč budu užívat termín analogismus a nevystačím si s analogickým myšlením? Odpověď může poskytnou krátké představení ontologického obratu, jehož je Descola představitelem. Autoři tohoto směru se stejně jako Douglas snaží vytvořit koncepci, jež by jiné způsoby myšlení ukázaly jako odlišné a zároveň smysluplné. Specifickým motivem je přitom rozpoznání role opozice přírody a kultury v našem myšlení. Z jejich pohledu pak snaha lokalizovat jinakost druhého do *myšlení* vede k utvrzení vlastního pohledu na svět, jenž právě operuje s rozlišením mezi objektivně danou realitou a jejími lišícími se subjektivními popisy.

Mluvit o analogičnosti v termínech myšlení podle nich zrazuje snahu brát tento rys vážně. Koncept analogického myšlení by přitom mohl být příkladem „aha momentu“, jenž ve své knize⁶⁴ popisují Martin Holbraad a Morten Axel jako klíčový rys ontologického obratu. Jejich příklady jsou Mausova analýza daru u Maorů a Evans-Prichardova analýza věštění u Zandů. Tyto momenty podle nich vznikají konfrontací s texty, jež nabízejí čtenářům možnost pochopit to, co se původně zdálo nesmyslné. Rozšířit si obzory představivosti o tom, co je vůbec možné myslet jako smysluplné. Zároveň to vede ke zpochybnění vlastních premis.⁶⁵ Podle autorů jde o to jít s těmito momenty tam, kam nás vedou (*run with them*). Nesnažit se je zařadit do již existujícího rámce, ale proměnit naše rámce podle nich.⁶⁶

⁵⁶ *Tamtéž*, s. 41–44.

⁵⁷ „The nearest equivalent to morality in such a system is the idea of ‚correctness‘ or ‚righteousness‘“ *Tamtéž*, s. 44.

⁵⁸ *Tamtéž*, s. 45–46.

⁵⁹ *Tamtéž*, s. 46–48.

⁶⁰ *Tamtéž*, s. 50.

⁶¹ Mary Douglas, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition* (Yale University Press, 2007).

⁶² Douglas, *Leviticus as Literature* s. 48, 50, 52

⁶³ Douglas, s. 134–175.

⁶⁴ Martin Holbraad and Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (Cambridge University Press, 2017). Části následujícího textu vznikly na základě státnicové teze na téma ontologického obratu.

⁶⁵ Holbraad and Pedersen, *The Ontological Turn*, s. 1.

⁶⁶ *Tamtéž*, s. 2–3.

Douglas však tak daleko není ochotná jít. Normalizační funkci v jejím myšlení přitom hraje představa sociální podmíněnosti. Jinakost v myšlení odpovídá odlišnosti sociální organizace. Svět je stále stejný, pouze v závislosti na sociální struktuře o něm různí lidé přemýšlejí různě. Jakkoli se Douglas snaží udělat vše pro to, aby analogické myšlení zbavila puncu méněcennosti, podle autorů ontologického obratu jí její vlastní projekt zrazuje. Ve snaze vyjádřit legitimitu jiného způsobu myšlení o této jinakosti píše způsobem, jenž relativizuje jeho platnost ve vztahu ke světu.

Douglas jde přitom velmi daleko ve snaze reflektovat podmíněnost našeho vlastního myšlení. Holbraad s Pedersenem jsou ale přesvědčeni, že ontologický obrat jde dál než klasická antropologie, jež nakonec pracuje s představou sociální, či kulturní podmíněnosti zkoumaného myšlení.⁶⁷ Pokud si pokládáme otázky typu, „co si tito lidé myslí o x?“, tak už svým jazykem přinášíme rozlišení mezi věcí a představou (která je pro naši vlastní ontologii zásadní). Svoje vlastní kategorie takto přesouváme do role věcí, o nichž druzí teprve mají představy. Ptáme-li se, co si někdo myslí o rozdílu mezi člověkem a zvířetem, už implicitně toto rozlišení zavádíme jako cosi objektivně existujícího.⁶⁸

Druhý problém je, jak jsem již naznačil výše, že tento způsob práce s jazykem vede k sebepopírání. Zkoumáme-li koncepci individua, jež je v rozporu s tím, co pro nás tento pojem vymezuje, hrozí nám, že se náš jazyk stane nesmyslným.⁶⁹ Nebudeme-li ho užívat s náležitou mírou reflexivity, pak spadneme do prázdné řeči, kdy to, co se snažíme říct, budeme zrazovat tím, čím se to snažíme říkat. Tomu mají zabránit tři základní momenty ontologického obratu – reflexivita, konceptualizace a experimentace. Dále se budu věnovat prvním dvěma, jež jsou relevantní i pro neantropologické využití.

Reflexivita

Holbraad s Pedersenem o ontologickém obratu přemýšlejí jako o „způsobu intenzifikace volání po reflexivitě v antropologii“.⁷⁰ Reflexivitu popisují jako pozornost k tomu, co člověk dělá, jak to dělá a co k tomu potřebuje – k *podmínkám možnosti* antropologie. Navazují tím na práce jako *Invention of Culture*,⁷¹ a *Writing Culture*.⁷² Ontologický obrat se však snaží jít „hlouběji“ a ke kulturním a sociálním podmínkám přidat ty „ontologické“. Nikoli však ve filozofickém slova smyslu.⁷³

Spíše jde o reflexi vlastních „kulturních“ předpokladů, ale tak důslednou, že jejich nazývání „kulturními“ se ukazuje být klíčovou součástí těchto předpokladů, které blokují naši představivost v tom brát jiné „představy“ o vážně. Když řekneme, „představy o světě“, už to samo implikuje rozdělení světa na svět a představy o něm. Tedy struktury naší naturalistické ontologie. Sousedství „ontologické předpoklady“ má za cíl zbavit naši reflexivitu jazykové zátěže, jež jí brání být důslednou.

Ontologický obrat ale nemá vést k neustálému pochybování. Úkolem není dekonstrukce starých, ale konstrukce nových způsobů myšlení.⁷⁴ Klíčovou roli v tom má hrát etnografický materiál jako zdroj nových koncepcí.⁷⁵ Utápění se v sebereflexi (*navel gazing*⁷⁶) podle nich vzniká nikoli z přebytku, ale

⁶⁷ *Tamtéž*, s. 4–5.

⁶⁸ *Tamtéž*, s. 6–7.

⁶⁹ *Tamtéž*, 18.

⁷⁰ *Tamtéž*, s. 9.

⁷¹ Roy Wagner, *The Invention of Culture* (Prentice-Hall, 1975).

⁷² James Clifford and George E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (University of California Press, 1986).

⁷³ Holbraad and Pedersen, *The Ontological Turn*, s. 10.

⁷⁴ *Tamtéž*, s. 11–12.

⁷⁵ *Tamtéž*, s. 12.

⁷⁶ Tento termín pro problém reflexivní antropologie užívají *Tamtéž*, s. 11.

z nedostatku reflexe. Vychází totiž z rozporuplné snahy o adekvátní reprezentaci.⁷⁷ Ontologickému obratu ale nejde o přesný obraz světa (úkol postavený na rozdílu kultury a přírody), ale o novou tvorbu a transformaci konceptů. Právě proto je důležitá konceptualizace.

Konceptualizace

Konceptualizace je prací na redefinování slov, jimiž antropolog vytváří, vysvětluje a interpretuje svou etnografii. Antropologie skrze svá setkání s jinými světy vždy vnášela do světa humanitních věd jinakost a nutila znovu promýšlet koncepty jako je osoba, racionalita apod.⁷⁸ V ontologickém obratu ale dostává konceptualizace novou důležitost. Konceptualizace je pro ontologický obrat tím, čím pro starší směry byla *interpretace* a *vysvětlení*.⁷⁹ Otázka nezní „co to způsobuje“, ani „co to znamená“. Ale spíše „co by moje pojmy musely znamenat, aby to mohlo začít dávat smysl?“.

Tyto otázky jsou v jistém ohledu blízko ke snaze pochopit vnitřní logiku cizího myšlení, kterou představuje mj. Evans-Pritchard.⁸⁰ Rozdíl zde spočívá v úrovni, na níž jsme ochotni sestoupit. I snaha „porozumět“ cizímu diskurzu spočívá na předpokladu, že již disponujeme dostatečnými pojmovými nástroji, abychom ho pochopili a byli schopni popsat. Jenže co když to tak není?⁸¹

V takovém případě by bylo třeba pojmy na popis teprve vynalézt. Holbraad se v monografii o kubánském věštění Ifa⁸² pokouší o jeho uchopení skrze koncept *pravdy*. O ten se opíráme, když podstupujeme procedury, jež nám mají říct něco nového o světě. Pravda, kterou toto věštění produkuje, je ale v rozporu s naším pojetím pravdy. Pro nás se stavy věcí mohou měnit, ale pravda o stavu věci v konkrétní čas musí být trvalá, jinak nebyla pravdou nikdy. Aby tento charakter zachytil, nazývá ji *infinicí*, *inventivní definicí*, spolutvůrcem stavu věcí. Skrze kontakt s tímto pojetím pravdy také zkoumá koncept pravdy, jenž předpokládá antropologie. Holbraadova kniha je tak příkladem obou momentů konceptualizace – vztažení (analogizování) ke stávajícím pojmům (pravda) i vytvoření nástroje k vyjádření odlišnosti (*infiničnost* této „pravdy“). Tím se udržují někde na pomezí mezi světy v prostoru překladu, který vzniká zahnutím a zakřivením vlastního diskurzu. Takový prostor je vytvořen z našich slov. Ta jsou však *zakřivena* způsobem, který je neumožňuje plně zpátky pohltnout do architektury vlastního světa, a drží tak možnost toho, že by svět mohl být jinak.

Překlad v ontologickém obratu

Tento proces se v ontologickém obratu chápe také v termínech překladu. Každý překlad je zradou. Dobrý překlad, jak tvrdí Viveiros de Castro v návaznosti na Waltera Benjamina, zrazuje jazyk, do něhož je překládáno, nikoli jazyk originálu.⁸³ V praxi je ale tento úkol limitován institucemi a konvencemi cílového jazykového prostředí. Překážkou překladu je sám jazyk jako sdílená společenská instituce. Hlavně jde-li o jazyk v dominantní pozici. Alespoň tak to líčí Talal Asad,⁸⁴ na nějž Viveiros de Castro navazuje. Oba se shodnou, že věrný *překlad* jiného světa do akademického

⁷⁷ K této otázce z trochu jiného úhlu také Bruno Latour, „Proč kritice dochází dech? Od zájmů k faktům“ in *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem* (Tranzit: 2016).

⁷⁸ Holbraad and Pedersen, *The Ontological Turn*, s. 15–16.

⁷⁹ *Tamtéž*, s. 16.

⁸⁰ Autoři značnou kontinuitu také přiznávají *Tamtéž*, s. 18.

⁸¹ *Tamtéž*, s. 16–17.

⁸² Martin Holbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

⁸³ Eduardo Viveiros de Castro, „Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation“ in: *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, s. 57–58.

⁸⁴ Talal Asad, „The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,“ in: James Clifford and George E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (University of California Press, 1986), s. 141–164 (159).

textu je nemožný. Asad navrhuje jít za hranice textu.⁸⁵ Viveiros de Castro nabízí řešení, v němž se inspiruje „perspektivismem“, ontologií, s níž se setkal v Amazonii.

Ontologie amazonských indiánů je uni-kulturní a multi-naturalistická v opozici k naší uni-naturalistické a multi-kulturní ontologii. Podle nás všechny bytosti sdílejí jeden materiální svět, ale liší se kulturou. Od zvířat se lišíme tím, že kulturu máme, od ostatních lidí se lišíme na základě kulturních rozdílů. V perspektivistických ontologiích je však situace opačná. Lidé i zvířata jsou obdařeni stejným „lidstvím“. Co je však odlišuje a brání jim interagovat mezi sebou navzájem jako stejné bytosti, jsou jejich těla. Tapíři i jaguáři vnímají sebe jako lidi a jisté základní instituce jako pivo nebo obřadní prostory mají všichni stejné. Liší se však svými těly. Na jejich základě je pro ně pivem buďto „lidské“ pivo, nebo krev. Podle rozličných schopností jejich těl působit na okolní svět a nechat ho na sebe působit pro něj sdílené kulturní funkce naplňují jiné věci.⁸⁶

Ilustrativní příklad tohoto rozdílu se týká termínu *txai*.⁸⁷ Viveiros de Castro vypráví historku, jak byl požádán, zda by nemohl k tomuto termínu napsat krátký komentář. Jeho zadání bylo spojeno s tím, že jde o termín pro „bratra“. Termín se sice užívá metaforicky tam, kde my bychom užívali metafory bratrství, označuje však vztahy, které jsou nepokrevní. Nejvíce se tak mluví o švagrovi. Pro nás je archetypální vztah postaven na stejnosti, na vztahu ke společnému jmenovateli (rodiči). V perspektivistické ontologii je však archetypální vztah založen na sdílené diferenci (moje sestra je tvoje žena). Opakem diference zde není stejnost, ale indiference. Vstoupit s někým do vztahu lze právě proto, že je to někdo jiný, vstoupit s někým do vztahu znamená tematizovat tuto diferenci.

My při překladu hledáme synonyma (dvě slova – jedna věc = dvě kultury – jedna příroda). Perspektivistický překlad naopak hledá homonyma (jedno slovo – dvě věci = jedna kultura – dvě přírody). Ontologickém obratu nejde o to vytvářet stejnost, ale vědomí diference. Nejde o nejpřesnější reprezentaci, ale o artikulaci diference. To v praxi stojí na stanovení analogií. Tím, že vytváříme analogii (nárok na podobnost), se teprve může vyjevit diference, která ale není „chybou“ překladu, ale jeho cílem. Homonymnost zde spočívá ve vědomí, že si nemůže než pomáhat příklady k vlastním pojmům, ale že nikdy neznačí totéž. Zároveň je zde i moment jisté doslovnosti.⁸⁸ V případě *txai* je důležité vzít vážně, že se nejedná o bratra, ale (nejčastěji) o švagra. Vzít tento termín doslova znamená nebrat „švagrovství“ jako jinou metaforu téhož, ale všimnout si, že nemůžeme než myslet pod jedním slovem různé věci. V případě hebrejské bible by analogická operace doslovného překladu vyjevujícího jiná pojetí operace mohla být provedena s termínem *nefeš chajja* (viz níže).

Stejný cíl jako tyto překladové operace plní také koncepce ontologií Philippa Descoly, jež představím níže. Ač namísto konkrétního překladu jde o univerzální schéma, jeho základní cíl je analogický – ne ukázat všelidskou stejnost, ale naopak vyjádřit základní rozdíly koncepcí světa. Základní motivací je zpochybnění univerzality rozlišení mezi přírodou a kulturou a nabídnutí pojmového aparátu, jenž by nám tyto jiné způsoby vytváření světa pomohl artikulovat.

Exkurz II – nefeš chajja

Překlad a otázka zachycení, či naopak neutralizace jinakosti biblického světa, má bohatou tradici. Příkladem může být spojení *nefeš chajja*. Jak píše Jonathan K. Kavusa⁸⁹ a Robert K. Gnuse,⁹⁰ toto

⁸⁵ Talal Asad, „The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology“, s. 159.

⁸⁶ Eduardo Viveiros de Castro, „Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation“, s. 58-60.

⁸⁷ *Tamtéž*, s. 70-74.

⁸⁸ K roli doslovnosti mj. Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, s. 67-69, 83, 226-227, 231.

⁸⁹ Jonathan K. Kavusa, „Humans and Non-humans as נֶפֶשׁ חַיָּה and Ntu-beings: Ecological Appraisal of Genesis 2:7 and 19 in Dialogue with African-Bantu Indigenous Cosmology“, *Old Testament Essays* 35.2 (2022), s. 149-169.

⁹⁰ Robert K. Gnuse, „The ‘Living Soul’ in People and Animals: Environmental Themes from Genesis 2,“ *Biblical Theology Bulletin* 51.3 (2021), s. 168-174.

spojení je často překládáno v závislosti na tom, zda se vztahuje ke zvířatům nebo lidem (v jejich případě – na rozdíl od zvířat – jde o „duši“).⁹¹ Překlady tím vytvářejí rozlišení, jež v původním textu není. Pro hebrejskou bibli jsou zemská zvířata a lidé stejným typem bytosti.⁹² Kavusa to srovnává s bantuským pojetím *ntu* bytosti⁹³ a hledá opory také v současné teologii.⁹⁴ Mě však zajímá hlavně moment překladu.

Co by se stalo, kdybychom k tomuto termínu přistoupili výše popsáním způsobem a přeložili ho doslova? V *Antropologii Starého Zákona* Hans Walter Wolff vyjmenovává více jak deset míst, kde *nefeš* označuje část těla, kterou člověk přijímá jídlo, pití a vzduch, tedy *hrdlo*.⁹⁵ Lidé, suchozemská zvířata i ptáci jsou tak „živá hrdla“. Což je podle mého velmi dobré označení toho, co tyto bytosti sdílí (a čím se liší například od ryb, nebo rostlin).

Tento termín přitom dobře ukazuje organizaci světa, v níž jsou jednotlivé entity vnitřně heterogenní a v níž jdou paralely napříč kategoriemi přírody a kultury. Jedním způsobem, jak chápat lidi, je tak skrze jejich hrdlo, jež je spojuje s některými bytostmi, které my bychom považovali za zvířata, ale ne se všemi. Wolffova *Antropologie* vůbec dobře mapuje, jak je biblické myšlení organizováno podle částí těla a jak operuje na základě paralelizace těchto částí s lidskými vlastnostmi. Jinak řečeno, jak se myslí skrze tyto části. Řez, který tento termín provádí (mezi pohybujícími se živými bytostmi, jež aspoň z části žijí na souši, a ostatními), a způsob, jímž je veden (skrze jednu složku kompozitní bytosti), dobře vyjadřuje rozdíl mezi biblickým světem a naší naturalistickou ontologií.

Ontologie Philippa Descoly

Philippe Descola organizuje svůj projekt do čtyř základních ontologií okolo otázky *identifikace*, která podle něj předchází dalšímu vytváření relací mezi různými komponenty světa. To, čím se různé ontologie („kultury“, „společnosti“) liší, je právě v tom, jak *konfigurují kontinuity* mezi různými prvky světa, mezi sebou a druhými, ale také mezi různými věcmi ve světě.

Základem je pojem *identifikace*. Ten poukazuje na klíčovou otázku, jak předem strukturujeme, co tvoří celek a co už ne. Identifikace zde funguje jako jakási základní mřížka, která předchází konkrétní zkušenosti. Nemůže z ní být odvozena, protože teprve díky ní můžeme mít smysluplnou zkušenost.⁹⁶ Způsob identifikace zde tak hraje roli analogickou kantovskému *a priori*, jež však není lokalizováno do jednotlivce, ale do kolektivů. Descola tak stojí v tradici francouzské antropologie, v níž o socializaci kantovského *apriori*,⁹⁷ či o kantianismu bez transcendentálního subjektu⁹⁸ neslyšíme poprvé.

Originálním momentem této koncepce je vztažení *apriorní roviny identifikace* ke dvěma základním vlastnostem – *interioritě* a *fyzikalitě*. Pod interioritou si můžeme představit koncepty jako *mysl* či *duše*. Jsou charakteristické tím, že jsou „vnitřní“ a v běžném provozu „jsou zjištělné pouze z jejich účinků“. Jsou také „zodpovědné za identitu bytosti, její trvání a některé její typické způsoby chování.“⁹⁹

⁹¹ Jonathan K. Kavusa, „Humans and Non-humans as הַיָּהוּ וְשֶׁפָּן and Ntu-beings,“ s. 150–151.

⁹² *Tamtěž*, s. 154–162.

⁹³ *Tamtěž*, s. 152–154, 162–163.

⁹⁴ *Tamtěž*, s. 163–166.

⁹⁵ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (SCM Press, 1974), s. 11–14.

⁹⁶ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 115.

⁹⁷ Richard Fardon, *Mary Douglas: An Intellectual Biography* (Routledge, 1999), s. 88.

⁹⁸ „Paul Ricoeur tento přístup legendárně označil za ‚kantianismus bez transcendentálního subjektu‘, s čímž Lévi-Strauss ochotně souhlasil.“ Radek Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, *Religio: Revue pro religionistiku* 17/1 (2009), s. 30.

⁹⁹ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 116.

Fyzikalita je naopak smysly vnímatelná stránka bytostí, pro nás by šlo o *tělo*. Fyzikalita je vymezena jako „soubor viditelných a hmatatelných projevů dispozic vlastních určité entitě“, a to těch, které „jsou údajně výsledkem morfologických a fyziologických charakteristik, které jsou jí vlastní“.¹⁰⁰

Na základě pojetí těchto dvou základních vlastností a jejich připisování různým bytostem se pak dělí jednotlivé ontologie. Tato základní *rozhodnutí* ovlivňují, jak jsou v daném světě organizovány kontinuity a diskontinuity, jak je svět vytvářen a jak se v něm vnímá a myslí. Základní rozlišení mezi „vnitřkem“ a „vnějškem“ lidské bytosti podle něj je přítomné univerzálně a lze ho odvodit z lingvistických dat. Descola se zde opírá o Émila Benvenista, jenž ukázal, že koncepce já (*self*) vychází z jazykového rozlišení na „já“ (mluvčí) a „ty“ (adresát řeči), jež je univerzální vlastností jazyka.¹⁰¹ Z toho však naprosto neplyne, že by i pojetí tohoto rozlišení bylo všude stejné. Naopak, kreslení hranice mezi nimi je otevřené a daleko pestřejší, než náš západní individualismus dovoluje vnímat.

Samotná univerzalita lingvistického rozdílu mezi ekvivalenty Já a Ty však koncepci interiority a fyzikality plně nezakládá. K tomu je třeba přidat zkušenosti, při nichž vystupuje jisté rozpojení mezi tělesností a vnitřními procesy do popředí. Příkladem jsou vzpomínky a sny, ale také vnitřní monology, denní snění, nebo různé formy meditace, či modlitby.¹⁰² Descola je si vědom podobnosti s teorií vzniku animismu ze zkušenosti snění. Jeho cílem však není vytvořit hypotézu o původu představy duše, ale ilustrovat přítomnost rozlišení mezi fyzickým a vnitřní já v běžné zkušenosti.¹⁰³

Dále odkazuje na všudypřítomnost termínů označujících různé stupně interiority a fyzikality napříč jazyky.¹⁰⁴ Snaha obhájit univerzalitu tohoto rozlišení by však neměla zakrýt cíl celé operace. A tím není ukázat a dokázat lidskou stejnost, ale naopak zmapovat rozdílnosti v tom, jakým způsobem jsou vytvářeny různé světy.

Čtyři možnosti

Druhým bytostem buďto připisují interioritu nebo/a fyzikalitu stejnou, či odlišnou. Tyto základní logické možnosti tvoří čtyři možné kombinace – *animismus* připisuje ostatním bytostem shodnou interioritu, ale jinou fyzikalitu, *naturalismus* shodnou fyzikalitu a odlišnou interioritu, *totemismus* vidí shodu v obou, zatímco *analogismus* ani v jedné.

Základní rysy naturalismu jsem představil v kapitole *Formulování problému*.¹⁰⁵ Animismus pak výše v části věnované překladu.¹⁰⁶ Totemismus je ontologií, v níž určití lidé a určité druhy ne-lidských bytostí sdílí fyzickou spřízněnost, která se ale projevuje i charakterově. Nejlépe ji lze pozorovat v Austrálii, kde je spojena s představou snového času a bytostí snového času. Tyto bytosti jsou spojené s klanovým „totemem“ a jsou jakýsi předky nejen daného klanu, ale také spojeného zvířecího (či rostlinného) druhu. Často jsou také spojeny s význačnými prvky krajiny. Bytost snového času tak propojuje lidi, zvířata i krajinu. Ztělesňují podle Descoly kontinuity fyzikality mezi lidskými a ne-lidskými bytostmi. Tato sdílená fyzikalita se však projevuje i v interioritě. S totemickými kategoriemi jsou typicky spojovány také duševní či morální vlastnosti.¹⁰⁷

¹⁰⁰ *Tamtéž*, s. 116.

¹⁰¹ *Tamtéž*, s. 117.

¹⁰² *Tamtéž*, s. 118.

¹⁰³ *Tamtéž*, s. 119.

¹⁰⁴ *Tamtéž*, s. 119–121.

¹⁰⁵ více *Tamtéž*, 172–200.

¹⁰⁶ více *Tamtéž*, s. 129–143.

¹⁰⁷ více *Tamtéž*, s. 144–164.

Analogismus

Nás však nejvíce zajímá analogismus. Ten je definován absencí jakéhokoli zastřešujícího principu – ani *příroda* naturalismu, ani *lidství/duše* animismu, či ekvivalent bytostí snového času totemismu nezajišťuje kontinuitu mezi jednotlivými prvky světa. Analogistický svět je tak tvořen řadami jedinečných věcí.¹⁰⁸ Takovýto svět je třeba organizovat na základě analogií. Žádné přímější spojení zde mezi nimi totiž není. Úvodními příklady jsou věštění v Číně, představa o provázanosti sociálních a klimatických dějů rozšířená v Africe, nebo teorie medicíny postavené na podobnostech tělesných částí a rostlin.¹⁰⁹

Neexistuje představa o rozdělení světa na přírodu a kulturu, a tak lidský život tvoří jen další součást série analogií s dalšími doménami světa. Znalost těchto analogií pak může být pro jedince nápomocná pro správné a šťastné vedení života, neboť když člověk rozumí uspořádání světa, lze dělat věci v souladu s jeho uspořádáním, a ne proti němu. Descola také popisuje moment uspokojení ze smyslu, které nalezení analogie přináší.¹¹⁰

Příkladem, na němž Descola svůj model analogismu rozvíjí, je model *velkého řetězce bytí*. Tento typ modelu světa, který vycházel z antické filozofie a byl populární až do 17. století, stojí na představě nekonečné řady jsoucna organizovaných od nejméně dokonalých až po nejdokonalejší. Obraz řetězce tak řeší základní otázku analogismu po kombinaci kontinuity jako žádoucího smysluplného stavu a diskontinuity jako základního nastavení světa. Podle Descoly ve vývoji těchto modelů došlo k přesunu důrazu od diskontinuity ke kontinuitě. A ty pak přešly do naturalistického módu.¹¹¹

Analogismus je postaven na podobnosti, která může být jak metaforická (podobnost samotných prvků), tak metonymická (podobnost skrze vztahy prvků), ale může mít také podobu inverze.¹¹² Klíčovým „žánrem“ jsou korespondence mezi mikrokosmem (člověkem/lidským tělem) a makrokosmem. Privilegované postavení toho způsobu hledání podobností (a tím pádem i člověka jakožto bytosti) pak podle Descoly v těchto ontologiích funguje jako pojistka proti potenciálně nekonečnému řetězení podobností, jež by mohlo svět znovu učinit nečitelným.¹¹³

Jiným příkladem pak je starověká Čína – svět organizovaný na základě několika základních principů (zde pěti elementů), který tvořil harmonický celek a byl potenciálně čitelný skrze věštění. Teorii pěti elementů pak Descola zmiňuje jako příklad toho, co považuje za „nejjistější prostředek identifikace“ analogistických ontologií. A to tendenci replikovat základní organizační schéma na různých úrovních – včetně lidských bytostí, které jsou samy rozděleny na řadu komponentů, jež se dále mohou dělit podle analogického schématu.¹¹⁴

Tento příklad organizovaného světa pak Descolu vede k tomu poupravit svou úvodní charakteristiku analogismu. Pokud je totiž svět dobře uspořádán, není to pocit křehkosti a heterogenity, ale uspořádanosti, jež tyto systémy vzbuzují. Cílem fragmentace „fyzikálních a morálních odlišností“ je to, „aby se lépe zajistilo jejich spojení“.¹¹⁵

¹⁰⁸ *Tamtéž*, s. 201.

¹⁰⁹ *Tamtéž*, s. 201.

¹¹⁰ *Tamtéž*, s. 201–202.

¹¹¹ *Tamtéž*, s. 203–205.

¹¹² *Tamtéž*, s. 205.

¹¹³ *Tamtéž*, s. 206.

¹¹⁴ *Tamtéž*, s. 207.

¹¹⁵ *Tamtéž*, s. 207.

Descola tyto obecné rysy ukazuje na příkladech z různých částí světa. Pro jasnější představu o tom, co všechno souvisí s výše popsanými rysy, níže předkládám seznam rysů, které jsem na základě Descolova závěru zpracoval do formy bodů.¹¹⁶

- Svět je potenciálně chaotický, neboť každá věc je singularitou.
- Smysl mu lze dát skrze vytváření analogií (na základě podobnosti, souvislosti, či inverze).
- Privilegovaným zdrojem analogií je lidské tělo.
- Lidská bytost je složena z řady jednotlivostí a jeho rovnováha (stejně jako rovnováha světa) je neustále v ohrožení.
- S tím souvisí teorie postavené na představě základních elementů/šťáv, jež musí být v rovnováze.
- Projevem tohoto pojetí je i strach před narušením cizí entitou (posedlost, znečištění).
- Prostředkem k udržování rovnováhy a komunikace různých složek je dodržování předpisů a zákazů.
- V případě problému je třeba povolání „rituálního experta“, který je znalý čtení znaků (astrologie, věštění) nebo/a rituální manipulace schopné obnovit rovnováhu systému.
- Organizace světa pomocí analogií vede k vytváření systémů organizace prostoru a času (kalendáře).
- Důležitým způsobem organizace jsou genealogie.
- S analogiemi lze ekonomicky zacházet skrze systémy binárních opozic, čtveřic a hierarchií.
- Způsobem, jak efektivně organizovat takovéto hierarchie, je opakovat totéž schéma na různých úrovních.
- Takovýto svět je členitý, a proto dobře kontrolovatelný. V každé doméně se opakuje táž organizační matrice, a proto je čitelný a pro lidi obyvatelný.

Posledním pro analogismus typickým rysem je oběť. Ta je pro Descolu typem jednání, které v potenciálně chaotickém světě slouží k vytváření (a rušení) vztahů. K otázce oběti a analogismu se blíže vrátím později.

Je hebrejská bible příkladem analogismu?

Otázku, zda lze o hebrejské bibli uvažovat jako o analogismu, si již položil Jean-Pierre Albert.¹¹⁷ Jeho text je rámován jako reakce na vydání dvou knih – Descolova *Par-delà nature et culture* a francouzského vydání *Leviticus as Literature*. Albertovým cílem je jejich propojení. Douglas podle něj zbytečně omezuje své závěry na knihu *Leviticus*.¹¹⁸ Descola zase nemá příliš pochopení pro

¹¹⁶ *Tamtéž*, s. 226–231.

¹¹⁷ Jean-Pierre Albert, „Les Animaux, Les Hommes et l’Alliance. Une Lecture Anthropologique de Quelques Textes Bibliques,“ *L’Homme* 189 (2009), s. 81–114. Dalším příkladem analýzy biblické ontologie je Hans Jørgen Lundager Jensen, „From the Deer Hunter to Creation Theology: Animism and Analogism in Genesis,“ in: Anders Klostergaard Petersen et al. (eds), *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis* (Brill, 2018), s. 476–489.

¹¹⁸ Albert, „Les Animaux, Les Hommes et l’Alliance,“ s. 86.

hebrejskou bibli, která u něj hraje roli textu, jehož pozdější výklad vedl ke vzniku naturalismu. Řada jejích aspektů by však byla dobře pochopitelná v jiném typu ontologie, a to v analogismu.¹¹⁹

Albertův článek se opírá o několik argumentů. Přes jistou spleť textu lze identifikovat tři nejdůležitější. Identifikaci analogistických momentů ve vyprávění o stvoření. Identifikaci analogií mezi kategorizací zvířecích druhů a lidských skupin. A také identifikaci kompozitního pojetí lidské identity. Albert také diskutuje „animistické“ motivy hebrejské bible. I ty ale nakonec zařazuje do analogistického celku jako jeho utopické možnosti.

Stvoření a organizace světa

Analýzu začíná u Gen 1. Rozlišuje stvořitelé akty na domény vytvářející, při nichž Bůh jedná sám (dny 1,2,3,4), a na ty, kdy dává rozkaz k zaplnění těchto domén (3,5,6). Už zde přitom pozoruje první analogické členění. Principu separace (vody od nebe, vody od země, dne od noci) odpovídá princip *speciace* (rozdělení do druhů) – rostliny i zvířata vznikají „podle jejich druhů“.¹²⁰ Trochu odlišně vypadá stvoření člověka. Bůh zde neoslovuje žádné prostředí, ale sám sebe (lidé tak k němu získávají specifický vztah).

Vyprávění o stvoření pomocí těchto dvou typů aktů tvoří rozdíl mezi tím, co my bychom označili organickou a anorganickou přírodou. Přičemž kromě nepřímého stvoření (skrže interakci s prostředím) definuje život také schopnost *rozmnožovat se* (semena u stromů a požeňání množit se u živočichů). Roli hraje také schopnost pohybu. Tím vzniká řada podobností a rozdílů. Zvířata pozemská sdílí s člověkem prostředí (zemi), a jsou mu tak blíže než ptáci a vodní živočichové. Rostliny s člověkem sice sdílí zemi, ale odlišují se od všech stvoření z druhé poloviny týdne svou nepohyblivostí. „Neživá“ nebeská tělesa jsou naopak svým pohybem člověku v něčem podobnější než rostliny.¹²¹ V tomto způsobu částečných podobností a analogií pak Albert identifikuje typické rysy analogismu:

Šest dní stvoření můžeme skutečně považovat za tabulku ukazující zároveň shodu řad (ptáci jsou pro vzduch tím, čím jsou ryby pro vodu a zvířata pro Zemi; oddělení je pro vesmírné entity tím, čím je speciace pro živé a podobnost s Bohem je s lidmi atd.) a hierarchický princip: dva podle Descoly charakteristické rysy analogistické ontologie.¹²²

Lidské a zvířecí klasifikace

Klíčovou epizodou je příběh o potopě se všemi jeho souvislostmi. Zvířata i lidé jsou zapojeni analogicky do příčin i následků potopy. Nejen lidé, ale i zvířata jsou z Boží perspektivy vinní stavem věcí, a jsou tak explicitním adresátem Božího hněvu (Gen 6,11-13). Albert se přiklání ke staršímu názoru židovských komentátorů, že přestupek zvířat byl analogický k přestupku lidskému, který spočíval v míšení synů Božích a dcer lidských, tedy že docházelo k míšení zvířat a vytváření jejich hybridů. Lev 19,19 tuto praxi (lidem) zakazuje. A zvířata byla explicitně stvořena „podle jejich druhů“, negací tohoto určení by tedy vskutku bylo mezidruhové míšení.¹²³ Analogie mezi nimi je zřejmá i z pokračování příběhu. Jako Noe a jeho rodina tvoří jedinou část lidstva, která se zachrání, tak je to vždy jediný pár (místy se mluví o jednom, místy o sedmi) od každého druhu, který potopu přežije.¹²⁴

¹¹⁹ *Tamtéž*, s. 81–82.

¹²⁰ *Tamtéž*, s. 88.

¹²¹ *Tamtéž*, 89–90.

¹²² *Tamtéž*, s. 90.

¹²³ *Tamtéž*, s.95.

¹²⁴ *Tamtéž*, s. 92.

Příběh o potopě také přináší rozlišení mezi čistými a nečistými zvířaty, zatím ho však nespojuje s možností/zákazem tato zvířata jíst. Albert pak tyto dva momenty (příkaz nekonzumovat krev a kategorii nečistých zvířat) spojuje a rozvíjí s odkazem na další texty. V Levitiku jsou masožravci a mrchožrouti považováni za nečisté. Podobně jsou za nečisté považovány druhy hybridní samy o sobě, které vykazují typické znaky různých druhů zvířat. Přestupky, které hrají roli v příběhu potopy (hybridizace a konzumace krve), se tak zrcadí v rozlišení čistých a nečistých zvířat. Zvířata, která podle svého ustrojení nemohou splňovat nároky na smlouvu, jsou v rámci následků jiné smlouvy (s Mojžíšem na Sinaji) považována za nečistá. Základní předpoklady jedné smlouvy jsou analogické následkům té druhé.¹²⁵

Jinými slovy tak Albert upozorňuje na to, co ve vztahu ke kategorii čistých a nečistých zvířat ukázala Mary Douglas.¹²⁶ Rozlišení mezi zvířaty jsou analogická rozlišení mezi lidskými skupinami. Židé se odlišují od ostatních národů tím, že nejedí nečistá zvířata a že nemíchají věci, jež se míchat nemají. Čistá zvířata pak jsou ta, která nejedí, co nemají (krev), a nemíchají, co nemají (ať už jde o ploutve a šupiny, či původ z dvou různých živočišných druhů).

Kompozitní bytosti

Dalším typickým rysem analogismu je kompozitní pojetí věcí a osob. Všechny entity jsou pojaty jako kvazi-unikátní kombinace složek, jež se od jiných entit odlišují třeba jen jednou složkou a řadu z nich naopak sdílí. Jednou z těchto složek je „boží dech/duch“, jenž v textu figuruje jako nositel života (kupř. Gen 6,1-7). Příbuznými složkami jsou *nefěš* (duše, doslova hrdlo) a krev, jež Albert spojuje do konceptu *duše - krev*, neboť v kontextu zákazu konzumace masa s krví vystupují jako úzce propojené. Ještě jinou složkou je pak Obraz boží, který je dalším způsobem, jímž text vyjadřuje vztah Boha a člověka. Tyto oživující principy/substance pak vytvářejí hierarchie mezi rostlinami, živými hrdly/zvířaty a lidmi, rostliny nemají ani jeden z těchto oživujících principů, zvířata pouze duši - krev a lidé navíc ještě obraz Boží. Podobnost s Bohem je přitom přímo vztažena k zákazu zabití člověka.¹²⁷

Podobné odlišování skrze nové komponenty obsahuje i členění lidských skupin. Postavení národů se v Genesis odvozuje skrze přestupek spáchaný předkem. První vedlejší rodovou linii zakládá Kain po vraždě Abela, Chámův přestupek vůči jeho otci vede k prokletí Kenánců. Hagařino pohrdání Sárrou vede k oddělení Izmaelitů. Lotův incest vede k oddělení Amónovců a Moábců. Každá skupina tak sdílí řadu předků, ale zároveň se jedním konkrétním odlišují a získávají tak kvazi-unikátní charakter. Každé přestoupení předpokládá jistou normu, jež je jím přestoupena. Tak může být dána smlouvou, či Božím jen implicitním řádem stvořených věcí.¹²⁸ Přestupky předků jsou způsobem, jímž se jednotlivé národy vztahují k Bohu skrze (porušené) normy. V pozdějším vývoji je pak tento motiv obrácen a naplněn, když je vyvolený národ definován pozitivně skrze smlouvu. Národ je tak podle Alberta skupina lidí, kteří sdílejí konstitutivní povinnosti směrem k Bohu.¹²⁹

Klíčovým principem etnogeneze je také *prvorozenství*. To slouží jako nástroj mezigenerační kontinuity a předávání závazků vůči Bohu. Genealogie prvorozených synů je médiem kontinuity, skrze něž se tyto povinnosti (a tím identita) předávají. Albert navrhuje ve světle tohoto momentu čist i odmítavý vztah hebrejské bible k manželství s cizinci. Pokud je člověk definován svými závazky k Bohu, které jsou mu předány v rodové linii, je dítě narozené rodičům z různých národů hybridem (má závazky, které ho definují jako dva různé druhy lidí). Pravidla pro zvířata (nevykazovat znaky

¹²⁵ *Tamtéž*, s. 96.

¹²⁶ Mary Douglas, „Deciphering a Meal“ in: *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology* (Routledge, 1999), s. 231–251.

¹²⁷ Albert, „Les Animaux, Les Hommes et l'Alliance,“ s. 93.

¹²⁸ *Tamtéž*, s. 98.

¹²⁹ *Tamtéž*, s. 98–100.

dvou druhů) jsou tedy analogická pravidlům pro lidi (nemít vůči Bohu definující závazky dvou národů).¹³⁰

Podle Alberta se na těchto příkladech ukazuje právě výše zmíněné kompozitní pojetí člověka, který je určen dvěma řadami komponentů, jejichž unikátní kombinace ho určuje. Jde o unikátní kombinaci předků, jež s sebou nese unikátní morální profil a nároky, které se na tuto skupinu kladou. Tento proces zde přitom probíhá současně jak na přírodní (dědičnost), tak kulturní (smlouvy) úrovni. Albert uzavírá:

*Myslím, že jsem dostatečně prokázal, že biblickou klasifikaci zvířat a lidí nelze redukovat na dichotomii člověk/zvíře a příroda/kultura, které nastolila naturalistická ontologie. To, že se složitost lidí liší od relativní jednoduchosti zvířat s ohledem na počet složek jejich identity, není námitka: všechny analogistické systémy podle Philippe Descola tuto vlastnost vykazují. Důležité je spíše, zdá se mi, že jsou zde zavedeny principy diferenciacce mezi lidmi, které jsou podobné těm, které odlišují zvířata od sebe navzájem a lidi od zvířat.*¹³¹

Příslib animismu?

Biblický text na řadě míst vykazuje způsob organizace světa, který odpovídá koncepci analogismu. Albert ale přiznává, že Gen 2-3 vykazuje jisté odlišnosti. V podobném duchu píše John Baird Callicott o „atavismu“, či nostalgickém „primitivismu“ této epizody a jejím negativním pohledu na zemědělství jako zdroji odcizení člověka.¹³²

Albert však upozorňuje, že texty, jež vykazují silnou spřízněnost mezi lidskými a ne-lidskými bytostmi, jsou situovány na začátek či konec dějin (opakem Gen 2-3 jsou Oz 2,20 či Iz 11,6-9). Albert tento utopismus spojuje s příkazem „být svatý“ (Lev 11,44-45 nebo 19, 2), jenž chápe jak úkol, projekt k realizování.¹³³ Tato eschatologická perspektiva podle Alberta ukazuje na specificitu biblické ontologie, totiž na kombinaci analogistické ontologie a lineárního pojetí času/dějin.¹³⁴ Je však otázka, zda v tom vůbec hledat cosi specifického. Sám Descola o harmonickém momentu analogismu píše, když upravuje svou původní definici.¹³⁵ Křehkost a chaotičnost je výchozím bodem analogismu, harmonie však jeho zamýšleným cílem. Ani tyto momenty tak neprotiřečí identifikaci biblického světa jako analogismu.

Exkurz III – Stvoření

Podoba biblického stvoření je pro Alberta dokladem jeho analogistického charakteru. Pro Descola je však stvoření zodpovědné za vznik naturalismu¹³⁶ a souvisejícího konceptu produkce.¹³⁷ V řeckém pojetí je podle Descola člověk stále součástí celku kosmu, s nímž se snaží být v souladu. Moderní pojetí přírody se z něj odvodit nedá. To vyžaduje další „operaci purifikace“, kterou podle něj zajistila křesťanská tradice a „dvojitá myšlenka transcendence člověka a vesmíru stvořeného z nicoty vůli Boží“.¹³⁸ Jakkoli je člověk také stvořením, má v něm specifické postavení díky svému podílu na Boží milosti. Z toho je pak odvozena jeho dominantní role vůči zbytku stvoření, kterou Descola opět spojuje přímo s Genesis.¹³⁹ Ta vyrůstá z podobnosti mezi Bohem a člověkem. Bůh stvořil svět svým

¹³⁰ *Tamtéž*, s. 99.

¹³¹ *Tamtéž*, s. 103.

¹³² John Baird Callicott, „Genesis and John Muir,“ in: *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy* (SUNY Press; 1999), s. 187–220.

¹³³ Albert, „Les Animaux, Les Hommes et l'Alliance,“ s. 104–105.

¹³⁴ *Tamtéž*, s. 106–107.

¹³⁵ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 207.

¹³⁶ *Tamtéž*, s. 66–68.

¹³⁷ *Tamtéž*, s. 321–325.

¹³⁸ *Tamtéž*, s. 66.

¹³⁹ *Tamtéž*, s. 66.

rozumem a lidé, kteří na těchto vlastnostech mají podíl, mají podíl na Božím plánu se světem. Díky tomu tvoří v křesťanské teologii svébytný druh odlišný od zbytku stvoření.¹⁴⁰

Podobnou logiku vidí Descola v typicky naturalistickém konceptu produkce.¹⁴¹ Ten stojí na dvou předpokladech spojených se stvořením. Na záměru individuálního aktéra-tvůrce a na jeho radikální odlišnosti od zbytku světa. Roli stvoření při vzniku konceptu produkce podle něj dokládá užití „množství řemeslných metafor“, jimiž se stvořitelská role v hebrejské bibli popisuje.¹⁴²

Proti tomu však lze vznést dvě námitky. Zaprvé argument řemeslnými metaforami je kruhový. Stojí na předpokladu, že řemeslná výroba byla v hebrejské bibli již chápána v rámci konceptu produkce. Zadruhé pak jde o koncept stvoření z ničeho, s nímž Descola počítá jako s modelem biblického stvoření.¹⁴³ V biblistice panují o původnosti této představy značné pochyby. Objevuje se totiž až v řecky psaných knihách (2. Makabejských a Moudrosti).¹⁴⁴

Pokud se na stvoření podíváme blíže, uvidíme, že spíše jde o *analogické uspořádávání*, než tvoření z ničeho. Probíhá v šesti dnech. Poloviny jsou přitom analogické (viz schéma).¹⁴⁵

Den 1	Světlo Oddělení světla a tmy	Slunce, měsíc, hvězdy Den a noc	Den 4
Den 2	Klenba, vody pod ní a nad ní	Vodní a okřídlená zvířata	Den 5
Den 3	Suchá země Oddělení země od vody Vegetace	Suchozemská zvířata Lidé Vegetace jako potrava	Den 6

Jakýmsi refrénem je věta „podle jejich druhů“ doprovázející vznik rostlin a zvířat (Gen 1, 12, 21, 24, 25). Klíčová je také spjatost s prostředím. Suchozemská zvířata jsou zemí „vydána“ stejně jako předtím rostliny a v případě vodních živočichů jsou to samy vody, kdo má za úkol se jimi hemžit.

Klíčové jsou zde přitom dva momenty – důraz na postupnou separaci a analogická organizace celého procesu. První moment nejradikálněji formulovala Ellen van Wolde, když argumentovala, že klíčové sloveso ברר neznámá tvořit, ale separovat.¹⁴⁶ Krom toho se čtyřikrát užívá slovesa נָדַל (oddělovat).¹⁴⁷ Jak Prudký shrnuje s odkazem na Waltona, stvořit neznámá „prosté vytvoření materiální existence, nýbrž funkční zřízení, jež je podstatné pro život“.¹⁴⁸ Co se analogií týče, lze poukázat nejen na strukturaci do jednoho týdne jako základní jednotky liturgického kalendáře,¹⁴⁹ tak také na trojiční strukturu typickou pro organizaci Chrámu, jež odpovídá organizaci kosmu.¹⁵⁰

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 67–68.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 322–323.

¹⁴² Tamtéž, s. 323.

¹⁴³ Tamtéž, s. 66.

¹⁴⁴ James Barr, „Was Everything that God Created Really Good? A Question in the First Verse of the Bible.“ In: Tod Linfelt, Timothy K. Beal (ed.), *God in the Fray* (Fortress Press, 1998), s. 55–65.

¹⁴⁵ Podle Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (T&T Clark, 2011), s. 20. Podobně také Prudký, *Genesis I*, s. 74.

¹⁴⁶ Ellen van Wolde, „Why the Verb ברר Does Not Mean ‚to Create‘ in Genesis 1.1-2.4a“ *Journal for the Study of the Old Testament* 34. 1 (2009), s. 3–23. Přestavení této problematiky Prudký, *Genesis I*, s. 122–124.

¹⁴⁷ Prudký, *Genesis I*, s. 98. Prudký tím také polemizuje s představou stvoření z ničeho. Proti tomu svědčí také termín *tohu*, jež se v hebrejské bibli objevuje 20x a označuje neobydlenou/neobyvatelnou pustinu. Prudký, *Genesis I*, s. 88–89.

¹⁴⁸ Prudký, *Genesis I*, s. 123; John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (IVP Academic, 2009), s. 36–45.

¹⁴⁹ Prudký, *Genesis I*, s. 73.

¹⁵⁰ Tamtéž s. 76.

Exkurz IV – Gen 3 a 4 (a další)

Analogická organizace se týká také biblických příběhů týkajících se rodinných vztahů a jejich propojení s domácími zvířaty. Text Gen 1-11 je plný analogií. Podle Rendsburga jsou epizody první a druhé poloviny paralelní téměř lineárně (ABCDE – A'B'C'E'D').¹⁵¹ Josh Spolestra¹⁵² a Terry J. Prewitt¹⁵³ nacházejí paralely na způsob chiasmu. V souvislosti s otázkou zvířat a konstrukce vztahu mezi lidmi jsou nejzajímavější paralely mezi Gen 3 a 4 (viz schéma).¹⁵⁴

3,2	z plodů stromů zahrady	z plodů zemské půdy	4,3
3,16	touha tvá	touha jeho	4,7
3,16	on ti bude vládnout	ty máš nad ním vládnout	4,7
3,9	Kde jsi?	Kde je Abel...?	4,9
3,13	Cos to učinila?	Cos to učinil?	4,10
3,14	jsi proklet	jsi proklet	4,11
3,17	prokleta je zemská půda kvůli tobě	proklet jsi zemskou půdou	4,11
3,24	východně od zahrady Eden	východně od Edenu	4,16

Propojení obou příběhů ukazuje, že jejich témata jsou vnímány analogicky. Základní dynamika spočívá v poměru Adam : žena :: Kain : Abel. Oba vztahy jsou přitom spojeny se zvířaty. Abel je pastýř, obětuje zvíře a je k němu referováno slovem běžně užívaným pro zvířata (a je jako zvíře zabit). Žena sdílí se zvířaty pojmenování, a je stvořena s tímtež účelem (být *ezer knegdo*). Ona komunikuje s hadem.

Způsob provázanosti těchto základních vztahů dobře dokumentuje celkový charakter zkoumaného textu. Význam jednotlivých vztahů je dán jejich poměrem k ostatním, které jsou nazpět určeny svým vztahem k nim. Z logiky věci je těžké ukázat roli těchto analogií na jednom příkladu. Analogie mezi Gen 3 a 4 jsou součástí sítě analogií, jež jde napříč příběhy rodinných konfliktů celou Genesis. Všechny přitom obsahují dva aktéry, oběť, motiv vyhnání a/nebo (skoro) smrti. Některé epizody pak obsahují i konzumaci (často červeného objektu – „krve“). V řadě z nich také figurují zvířata.

Některí autoři poukazují na paralely mezi příběhy bratrské rivality v Genesis a rituály Lev 14 a 16.¹⁵⁵ Jedna část této dynamiky tedy spočívá v příbězích Kaina a Abela, Izáka a Izmaela, Ezaua a Jákoba, z nichž jeden je „zabit“ a druhý vyhnán. Ve všech zároveň hraje klíčovou roli domestikované zvíře (Abelova oběť, substituce za Izáka, kůže kůzlete, jež z Jákoba *udělá prvorozeného*).

Na tyto motivy se však napojují další. Třeba právě motiv konzumace (červeného objektu). Adam se prohřešil tím, že pojedl. Kain se prohřešil tím, že země „rozevřela svá ústa, aby z [jeho] ruky přijala krev [jeho] bratra“ (Gen 4,11). Ezau se pak zřekl svého prvorozenství, když říká Jákobovi: „Dej mi zhltnout trochu toho červeného, toho krvavého, jsem znaven k smrti.“ Proto se jmenuje Edóm (to je Červený).“ (Gen 25,30). Podobně také Noe klesne, když se napije vína a odhalí se ve svém stanu (Gen 9,21).

Jakoby konzumace (červeného) zemědělského produktu, nebo inverzní krmení země krví představovaly archetypální přestupek. Proti tomu jde motiv oblékání se (do kůže). V případě Jákoba je to obléknutí se do kůzlečí kůže, jež mu zajistí požehnání. V případě Josefa je jeho šat potřísněn

¹⁵¹ Gary A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis* (Eisenbrauns, 1986), s. 7–27.

¹⁵² Josh Spolestra, „The Literary Shapes of the Primeval History: A Case for Chiasm in Genesis 1-11,“ *Journal of Northwest Semitic Languages* (2022).

¹⁵³ Terry J. Prewitt, *The Elusive Covenant: A Structural-Semiotic Reading of Genesis* (Indiana University Press, 1990)

¹⁵⁴ Prudký, *Genesis I*, s. 253.

¹⁵⁵ viz *Biblické texty – Gen 4*.

kozlí krví (Gen 37,31). Adam s Evou jsou nakonec také oděni do oděvu z kůže. Na základě takto stručného shrnutí motivů nelze činit závěry o jejich obsahu. Je však více než jasné, že tyto motivy tvoří kostru ustavování identity v Genesis. A že do tohoto procesu jsou zapojena zvířata.

Analogie v srdci oběti

Jak jsem již psal, oběť je pro Descola typickým rysem analogismu. V následující části proto vyjdu právě od Descolova pojednání oběti. Na to pak navážu shrnutím Jonathana Klawanse, jenž svou teorii biblické oběti (v návaznosti na Mary Douglas) staví na konceptu analogie. Třetím představeným autorem pak je Ken Stone, jenž rozpracovává Klawansovu teorii a propojuje ji s Derridovým myšlením, mj. kritikou pojmu zvíře. Z této kombinace pak vyplývají dva klíčové momenty. Zaprvé, že oběť nevytváří pevnou hranici mezi člověkem a zvířetem, ale naopak se účastní analogického strukturování obou sfér. Zadruhé oběť ukazuje na princip násilí podmíněného péčí. Oba momenty hrají důležitou roli v dále rozebíraných textech.

Oběť a analogismus

V oběti vidí Descola jeden ze základních rysů analogismu.¹⁵⁶ Poukazuje na to korelace mezi praxí oběti a ontologiemi, jež Descola považuje za analogistické.¹⁵⁷ Takováto korelace se většinou vede mezi domestikací a obětí. To však otázku pouze posouvá o úroveň jinam – totiž, proč existuje vztah mezi analogismem a domestikací. Descola krátce řeší i sporné příklady obětí podobných rituálů v animistických kolektivech. Ani ty však podle něj vazbu mezi analogismem a obětí nezpochybnují.¹⁵⁸ Důvodem pro propojení oběti a analogismu vidí v tom, že nabízí odpověď na základní problém této ontologie – jak dát světu složenému ze singularit smysl. Oběť totiž stojí právě na vytváření vztahů mezi dříve nespojitým elementy. Descola tak obrací na hlavu Lévi-Straussovou definici oběti:

*Cílem oběti je totiž právě vytvořit určitý vztah, který není vztahem podobnosti, nýbrž styčností, a to pomocí řady postupných identifikací, které mohou proběhnout tím i oním směrem, podle toho, jde-li o oběť smírnou, nebo o oběť, která představuje rítus spojení s božstvem: tedy buďto od obětujícího k vykonavateli obětního obřadu, od vykonavatele k oběti a od sakralizované oběti k božstvu, anebo v pořadí opačném.*¹⁵⁹

V kontextu analogismu tato původně nesmyslná činnost dostává dobrý smysl. Proč ale potom zabíjet zvíře, skrze něhož vzniklo žádoucí spojení? Podle Lévi-Strausse je to motivováno představou, že je-li ustavené spojení přerušeno, vytváří tato mezera mezi „lidským“ a „božským rezervoárem“ potřebu zaplnění, jež vede k vylití božského rezervoáru směrem k lidem. Descola tuto interpretaci posouvá dále. Rezervoárová metafora (představa dvou homogenních mas) je v rozporu s charakterem celé operace, jejíž účinnost:

*...vyplývá ze skutečnosti, že oběť je prezentována jako složený soubor různých vlastností, z nichž některé jsou totožné s vlastnostmi obětovaného (např. je obdařena životem a byla socializována v rámci lidského společenství). Jiné vlastnosti jsou totožné s vlastnostmi božstva (např. může na sebe brát podobu jeho těla, pochází z něj, přispívá k jeho obživě). A ještě jiné jsou totožné s vlastnostmi náhražek, které ho mohou nahradit (např. se o něj starají lidé a může být snědeno). A právě toto rozložení atributů oběti na pozadí obecného rozštěpení existujících bytostí na masu složek jí umožňuje sloužit jako pojítka díky tomu, že se každý aktér obřadu ztotožňuje alespoň s jednou z jejích vlastností.*¹⁶⁰

¹⁵⁶ Philippe Descola, „Presence, Attachment, Origin: Ontologies of “Incarnates”,“ in: Janice Boddy and Michael Lambek (eds), *A Companion to the Anthropology of Religion* (Wiley-Blackwell, 2015).

¹⁵⁷ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 228.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 228–229. K možné kritice Bruce Kapferer, „Back to the future: Descola’s neostructuralism,“ *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4.3 (2014), s. 389–400.

¹⁵⁹ Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, přeložil Jiří Pechar (Dauphin, 1996), s. 274.

¹⁶⁰ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 230.

Takovéto pojetí nám umožní pochopit minimálně dva příklady obětí, které rezervoárová metafora vyjasnit nedokáže. Oběti, z nichž benefituje jiná entita než obětník, a oběti, které mají vztahy rozvázat a ne vytvořit. Příkladem čehož je oběť určená ke zrušení důsledků incestu.¹⁶¹

*Oběť by tedy mohla být interpretována jako prostředek jednání vyvinutý v kontextu analogických ontologií s cílem vytvořit operační kontinuitu mezi vnitřně odlišnými singularitami. Jde o prostředek jednání, který za tímto účelem využívá sériový mechanismus spojení a rozpojení, jenž funguje buď jako atraktor (k navázání spojení s něčím jiným), nebo jako separátor (k přerušování spojení, které již existuje na jiné úrovni a které se člověk snaží zničit).*¹⁶²

Jonathan Klawans – pastorální analogie

V rámci biblistiky nabízí teorii oběti postavenou na konceptu analogie Jonathan Klawans. Klawansova teorie je přitom pokusem o začlenění oběti do celku biblického symbolického systému. Klade přitom důraz na její analogické (či metaforické) chápání a její smysluplnost. Křesťanství i rabínský judaismus se po zničení Chrámu vzdaly oběti. Biblickému textu tak chyběli čtenáři, již by byli nakloněni ji chápat jako smysluplnou a aktuální součást vlastní tradice. To se následně přelilo do moderní podezřavosti vůči oběti.¹⁶³

Podobný osud jako oběť pak měly i předpisy týkající se čistoty. Právě s těmi pak Klawans svou teorii biblické oběti propojuje. Mimo jiné proto, že je to právě čistota, jež tvoří podmínku (či překážku) správně provedené oběti, a propojuje tak otázku s obecnější klasifikací biblického světa. Začíná přitom u knihy *Čistota a nebezpečí*.¹⁶⁴ Před Douglas byl přístup ke konceptu rituální nečistoty ovládnut pohrdáním badatelů. Ti v něm viděli ztělesnění primitivních pověr, vůči nimž se (v návaznosti na protestanskou kritiku katolicismu) celý osvícenský projekt vymezoval. Příkladem tohoto přístupu je Robertson Smith.¹⁶⁵ Douglas pak přinesla do přemýšlení o nečistotě několik důležitých aspektů. Zpochybnila racionalitu našeho pojetí hygieny. Formulovala nárok, že předpisy týkající se čistoty musí být studovány v rámci svého vlastního kontextu a že musí být analyzovány jako součást systému pravidel s vlastní logikou. Vymezovala se proti utilitárnímu chápání těchto předpisů. A ukázala, že tyto předpisy mají jasnou sociální funkci a nejsou jen bezúčelným předsudkem.¹⁶⁶

V kritice předchozích teorií navazuje Klawans na Douglas ve dvou bodech – anti-ritualismu a evolucionismu. Tyto dvě tendence tvoří součást osvícenského vyprávění o pokroku od pověry k duchovnímu obsahu, od nesmyslného opakování k účelnosti. Součástí anti-ritualistického předsudku byla také projekce, že kdokoli se účastní rituálního jednání, musí si od něj slibovat stejnou účinnost, kterou my připisujeme účelnému jednání. Rituál pak nutně považujeme za prázdný formalismus. Evolucionismus pak tento rozdíl rozvyprávěl do příběhu o pokroku od magie k vědě. Douglas se však teorii oběti nejprve explicitně nevěnovala, a tak její přínos Klawans nachází v otázce nečistoty a obecnější teorii rituálu.¹⁶⁷

¹⁶¹ *Tamtéž*, s. 230–231.

¹⁶² *Tamtéž*, s. 231.

¹⁶³ Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (New York: Oxford University Press, 2006), s. 7–10.

¹⁶⁴ Mary Douglas, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*, přeložila Michaela Konopíková a Marta Mills Fialová (Malvern, 2014).

¹⁶⁵ Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, s. 17–18.

¹⁶⁶ *Tamtéž*, s. 18–19.

¹⁶⁷ *Tamtéž*, s. 19–20.

Klawans se dále věnuje čtyřem teoretikům. Nejprve Claude Lévi-Strausovi, jemuž připisuje jak kritiku evolucionismu, tak i důraz na náhled „primitivního“ myšlení jako smysluplného systému. Kritizuje ho ale za upřednostňování mýtu před rituálem a odmítání aplikovat svou metodu na biblický materiál.¹⁶⁸ Dále se obrací na tři vlivné autory v otázce oběti. Postupně se věnuje René Girardovi, Walteru Burkertovi a Jacobu Milgromovi.¹⁶⁹

Neuspokojen těmito přístupy začíná Klawans konstruovat genealogii svého přístupu. Možná trochu paradoxně začíná od Robertsona Smithe, jehož v otázce čistoty kritizoval. K oběti totiž dokázal zaujmout vstřícný přístup a ukázat ji jako smysluplnou. Svým pojetím oběti jako utváření vztahu mezi klanem a božstvem otevírá prostor pro „komunikační“ teorii oběti Huberta a Mause.¹⁷⁰ Ta přináší tři důležité korektivy. Zaprvé se zbavují evolucionistického vyprávění. Zadruhé krom momentu vytváření spojení doceňují i moment separační, jenž je u Robertsona Smithe jen sekundárním doplňkem vytváření vazeb mezi božstvem a klanem. A za třetí, oběť nezačíná a nekončí zabitím zvířete na oltáři. Něco jí předchází a něco následuje. Hubert a Mauss o tom mluví v termínech *sakralizace* a *desakralizace*. Právě toto rozšíření pohledu vcelku jednoduše ukazuje na vztah mezi obětí a čistotou, čistota tvoří prerekvizitu legitimní oběti a očišťování je nezbytnou přípravou na ni. A tím do jisté míry její součástí.¹⁷¹

Z novějších autorů navazuje na dva autory, již pojednávají oběť pomocí pojmu metafory. Edmunda Leach a jeho *Logiku oběti*¹⁷² a Howarda Eilberg-Schwartz,¹⁷³ u nějž je biblický svět představen jako systém analogií, které dávají světu smysl, a rituál je chápán jako „aktualizace metafory“. Dalším jeho inspiračním zdrojem je Bruce Chilton,¹⁷⁴ jenž zdůrazňuje, že oběť nebyla chápána skrze obrazy smrti, ale spíše skrze otázku zpracování masa oběti pro božstvo či pro sebe. Oběť tím ztrácí punc čehosi separátního a stává se součástí širšího symbolického (i hospodářského) systému.

Největší inspirací je ale kniha *Leviticus as Literature*.¹⁷⁵ Douglas se v ní snaží vyložit Leviticus jako integrální součást hebrejské bible a jeho předpisy vykládá ve světle vše prostupujícího systému analogií mezi horou Sinaj a Stanem setkávání, do níž zapojuje i oběť a zvířecí tělo. Oběti pak rozumí jako „filozofii jednání“. Ač z části souhlasí s G. S. Kirkem, že Douglas je v aplikaci svých postřehů až příliš urputná, je to právě její přístup, na nějž chce navazovat.¹⁷⁶

Obětní proces starověkého Izraele

Klawans zdůrazňuje, že bude k textu přistupovat synchronně. Nebude řešit (pro jiné tak důležité) otázky datace, ale bude k textu přistupovat jako k celku.¹⁷⁷ Z důvodu prostoru a zaostření svého rozboru se však detailně věnuje pouze denní zápalné oběti (Ex 29,38–42; Num 28,3–8; Lev 1,1–17). Na jejím příkladu se snaží „identifikovat a ilustrovat dva organizační principy“ centrální pro kněžskou tradici pentateuchu. Těmito principy jsou *imitace Boha* a *zajištění jeho přítomnosti* v rámci komunity.

¹⁶⁸ *Tamtéž*, s. 20–22.

¹⁶⁹ *Tamtéž*, s. 22–26; 26–7; 27–32.

¹⁷⁰ *Tamtéž*, s. 32–34.

¹⁷¹ *Tamtéž*, s. 34–35.

¹⁷² *Tamtéž*, s. 41–42. Edmund Leach, „The Logic of Sacrifice,“ in: *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*, (Cambridge University Press, 1976), s. 81–94.

¹⁷³ Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, s. 42–43. Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: an Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Indiana University Press, 1990).

¹⁷⁴ Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, s. 43–45. Bruce Chilton, *The Temple of Jesus: his Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*. (Pennsylvania State University Press, 1992).

¹⁷⁵ Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford University Press, 2000).

¹⁷⁶ Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, s. 45–46.

¹⁷⁷ *Tamtéž*, 49–53

Na jejich základě chce analyzovat čistotu a oběť jako provázané koncepty, kterým oběma chce rozumět symbolicky.¹⁷⁸

Prvním krokem oběti je purifikace. Pro pochopení je třeba vyjasnit si rozdíl mezi dvěma typy nečistoty, s nimž se v hebrejské bibli setkáme. Jde o nečistotu morální a rituální. Rituální nečistota (popsaná v mj. Lev 11–15 a Num 19) vzniká skrze běžné tělesné procesy jako těhotenství a porod, nemoc, smrt apod. Může také vzniknout v průběhu některých obětí (Lev. 16:28; Num. 19:7–8). Způsoby očišťování a délka stavu znečištění se liší. Lze u ní vyzorovat tři charakteristiky:

1. příčiny rituální nečistoty jsou přirozené a více méně se jim nedá vyhnout
2. přijít s tímto typem nečistoty do kontaktu není samo o sobě hříchem
3. tento typ nečistoty se může šířit na blízké osoby, či předměty, je však dočasný.¹⁷⁹

Naproti tomu morální nečistota vzniká „ne-přirozenými“ morálními rozhodnutími (idolatrie, prolití krve, nedovolené sexuální chování) a jsou to právě tato rozhodnutí, za něž přichází trest v podobě ztráty Boží přízně a (v případě celého národa) vyhnání do exilu. Zatímco rituální nečistota se šíří kontaktem, morální nečistotu na sebe člověk uvrhuje sám a pouhým kontaktem není přenositelná. Některé termíny se používají pro oba typy, jiné jsou však specifické pro morální znečištění.¹⁸⁰ Pro možnost přinášet oběti je rituální čistota zásadní podmínkou. Absence morálního znečištění není takto explicitně formulována. Přesto však oběť s oběma systémy čistoty provázána je. Oběť je součástí řešení obou těchto znečištění.¹⁸¹

Pro potřeby popisu rituálního procesu se však nejprve zaměřuje pouze na (ne)čistotu rituální. Tato čistota je podmínkou oběti, a to jak na straně rituálního specialisty, tak na straně obětovaného zvířete. Co však stojí za rituálním znečištěním? Jedna teorie tvrdí, že za znečištěním stojí kontakt se smrtí, či něčím, co se smrtí souvisí. Bůh jako nesmrtelný reprezentant sil života, v tomto náhledu, se chce jasně oddělit od smrti a smrtelnosti světa. Tento náhled však vyvolává dvě otázky, které je třeba zodpovědět. Proč je separování se od smrti zároveň separováním se od sexuality? A proč je separování se od smrti součástí přípravy na zabití zvířete na místě, které se od smrti snažíme separovat?¹⁸²

Zastánci teorie znečištění jako smrti se snaží jednotlivé příklady znečišťující sexuality převést na způsoby, které tyto sexuální akty ve skutečnosti odkazují na smrt. Podle Klawanse však není potřeba tuto ekvilibristiku provádět. Sexualita stejně jako smrt je něčím, co Boha odlišuje od člověka. Tato vlastnost sexuality jako rozdílu mezi Bohem a člověkem je pro něj dostatečným důvodem, proč se člověk musí separovat od sexuality, aby se mohl přiblížit k Bohu.¹⁸³ A zde se už začíná ukazovat jeden ze dvou organizačních principů – *imitatio Dei*.

*Oddělením se od sexu a smrti – skrze dodržování rituálních předpisů o čistotě – se starověcí Izraelité (a zejména starověcí izraelští kněží a levité) oddělili od toho, co je činilo nejméně podobnými Bohu. Jinými slovy, smyslem dodržování těchto předpisů není nic jiného než teologický základ celého Kodexu svatosti: imitatio Dei (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7.26). Pouze zvýšený stav podobný bohu – stav rituální čistoty – umožňoval vstup do svatyně, svatého Božího sídla na zemi.*¹⁸⁴

¹⁷⁸ *Tamtéž*, s. 53.

¹⁷⁹ *Tamtéž*, s. 54.

¹⁸⁰ *Tamtéž*, s. 55.

¹⁸¹ *Tamtéž*, s. 56.

¹⁸² *Tamtéž*, s. 56–57.

¹⁸³ *Tamtéž*, s. 57–58.

¹⁸⁴ *Tamtéž*, s. 58.

Proč tam však zabíjet zvíře? Nejde o zabití, ale o jeho způsob. Zatímco mimo Chrám se vůči lidem smrt chová nekontrolovaně, zde je podrobena kontrole. I její forma je předepsaná. Bůh totiž není od smrti jen separován, on nad ní vládne (mj. 1. Sam 2,6). Je od ní separován tak, že jí nepodléhá, ale ne tak, že by ona nepodléhala jemu. Kontrolované zabití zvířete je tak dovršením procesu napodobování Boha.¹⁸⁵

Dále Klawans vychází z Jonathana Z. Smithe, jenž tvrdí, že oběť není univerzálním lidským úkonem, ale že jde o „rituální zabití domestikovaného zvířete zemědělskými či pasteveckými společnostmi“¹⁸⁶. Podle Klawanse důraz na vztah domestikace a oběti nabízí zajímavý vhled do biblické oběti. Domestikovaná zvířata jsou nejen obětmi. Vztah pastýře a domestikovaného zvířete je také ústřední metaforou teologie hebrejské bible, jak mimo jiné dokládá žalm *Hospodin je můj pastýř*.¹⁸⁷

Domestikace je proces, během kterého lidé skrze selektivní zasahování do zvířecí a rostlinné reprodukce mění vlastnosti organismů, s nimiž žijí. Podle Smithe je na tomto procesu důležité, že lidé mají moc nad životem a smrtí, nad rozmnožením a nerozmnožením jiných živých těl. Tento moment je přítomný i v oběti. Domestikace však také implikuje péči, kterou je zvířatům třeba věnovat: obstarávání potravy, vedení na pastvu, ochranu před predátory. Aktivity, které jsou v rámci pastorální metaforiky často připisovány také Bohu. Jako příklady Klawans uvádí Žalm 95:7 a 23,1-2, Izajáš 40,11 a také Ezechiel 34,15-16.¹⁸⁸ Tyto souvislosti shrnuje následovně.

*Obětní systém Izraele předpokládá, že Izraelité sami budou zacházet dobře se svými stády a hejny: kdyby tak nečinili, nezbylo by nic, co by mohli nabídnout. Izraelitské teologizování často vyobrazuje Boha vykonávajícího přesně tuto roli, pasení stád, vůči Izraeli. To tedy znamená, že na jisté úrovni starověcí Izraelité rozuměli pasení svých stád ve světle této analogie: jak se Izrael chová ke svým stádům a hejnům, tak se také Bůh zachová vůči Izraeli, stádu Páně. Profetické a hymnické metafory založené na této analogii... dávají další potvrzení mého tvrzení: proces oběti může být pochopen jako akt imitatio Dei.*¹⁸⁹

Imitace Boha se však netýká pouze pastýřské role člověka. Kupříkladu samotná stavba Chrámu, který v biblickém chápání odpovídá kosmu (a kosmos naopak Chrámu) a tvoří tak mikrokosmos, odpovídá Božímu stvoření světa.¹⁹⁰ Klíčový je také moment selekce obětního zvířete. Takovéto zvíře musí být „bez vady“ (kupř. Lev 1,3), musí být *celé*. Podle Klawanse tyto nároky musely vést pastýře k pozornosti ke stavu svých stád a ke snaze udržovat je v co nejlepším stavu. Důkazem této pozornosti je kupř. předpis z Lev. 22:28: „Kus skotu nebo bravu neporazíte v týž den s jeho mládětem.“ Ten lze dodržet pouze, pokud má pastýř přehled o příbuzenských vztazích v rámci stáda.¹⁹¹ Jakmile je zvíře zabito, přichází instrukce k zacházení s jeho tělem (krví, tukem, orgány). I zde lze najít paralely mezi tímto aktem a Božím jednáním. Kupř. metafora zkoumání „ledví i srdce“¹⁹² má podle Klawanse vztah k zacházení s vnitřnostmi obětovaného zvířete.¹⁹³ Stejně tak závěrečná konzumace některých částí obětiny je analogická k Boží konzumaci spálených částí.¹⁹⁴

¹⁸⁵ *Tamtéž*, s. 58.

¹⁸⁶ Jonathan Z. Smith, „The Domestication of Sacrifice,“ in: Robert G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, (Stanford University Press, 1987), s. 191–205 (197).

¹⁸⁷ Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, s. 59.

¹⁸⁸ *Tamtéž*, s. 59–60

¹⁸⁹ *Tamtéž*, s. 61.

¹⁹⁰ *Tamtéž*, s. 62, viz též Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford University Press, 2000) nebo *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation* (Oxford University Press, 2004), s.133–156.

¹⁹¹ *Tamtéž*, s. 63.

¹⁹² Jr 11,20, 12,3, 17,10, 20,12; Ž 7,10; Př 17,3; 1Pa 29,17. *Tamtéž*, s. 268, poznámka 77.

¹⁹³ *Tamtéž*, 64.

¹⁹⁴ *Tamtéž*, 65.

Celkově lze řadu úkonů obětního procesu chápat právě v kontextu péče o stáda a na základě paralely mezi lidmi, kteří pečují o zvířata, a Bohem, jenž pečuje o ně. Tato analogičnost je vyjádřena v opakujících se příkazech připodobnit se Bohu a na ní stojí také logika řady předpisů rituální čistoty, jejichž smyslem je právě učinit člověka způsobilého k této Bohu analogické pozici. Také obětní akt v úzkém slova smyslu je plný paralel k Božím jednáním, jak je popisováno na jiných místech.¹⁹⁵

Zajišťování přítomnosti

Kromě *imitace Boha* je ve hře potřeba *zajistit Boží přítomnost*. Ta je v kněžské vrstvě Pentateuchu všudypřítomná – od prvního rituálního předpisu v Ex 20, 24 až po závěr Levitiku v Lev 26,11-12. Opakovaně se dozvídáme o potřebě Boží přítomnosti a její spojitosti s kultem.¹⁹⁶ Prozrazuje ji i terminologie - ať už „Stan setkávání“ nebo obětní termín *korban* (související s blízkostí).¹⁹⁷ V tomto navazuje Klawans na Barucha Levina, který formuloval představu, že biblická oběť je „snahou přivolat božstvo“.¹⁹⁸ Obrazem přítomnosti Boží pak je oheň konzumující obětinu, který v ideálním případě nepochází od obětníka, ale od Hospodina samotného.

Asi nejjasněji je tento moment vyjádřen v příběhu Eliáše soutěžícího s Baalovými proroky.¹⁹⁹ Předmětem jejich soupeření je přitom schopnost jejich bohů demonstrovat svou moc skrze vznícení připraveného oltáře s obětí. Eliáš dokonce dřevo připravené na oběť nechá polévat vodou. Když však nastane čas, *kdy se přináší obětní dar*, Hospodin sešle svůj oheň, předvede svou moc a přesvědčí tak přihlížející (1. Král 18, 30-39). V tomto příběhu dochází logika oběti převrácení a stvrzení zároveň. Zatímco běžně je oběť spálena, aby byla zajištěna Boží přítomnost, zde Boží přítomnost (navzdory vylévané vodě) zapálí oběť, a tím pádem potvrdí sebe sama. Hořící oběť je indexem Boží přítomnosti.²⁰⁰

Potřeba zajistit Boží přítomnost pak souvisí s morálním znečištěním (*imitatio Dei* naopak souviselo se znečištěním rituálním). Vražda či idolatrie ohrožují samotné přebývání Hospodina v zemi. Jako příklad vybírá pasáž, jež stanovuje, že za takový čin nelze přijmout výkupné, neboť znečišťuje celou zem, v níž přebývá Hospodin (Num 35,30-34). Vztah mezi obětí a morální nečistotou je tedy vztahem mezi přivoláváním Boží přítomnosti a jejím odpuzováním.²⁰¹ Klawans však upozorňuje, že to není tak, že oběť odčिňuje následky hříchu, ale naopak hřích odčिňuje následky oběti (Boží přítomnost). Může se zdát, že jde o hraní se slovy. Jde však o zásadní spor o povahu oběti, o to, zda je pouze něčím negativním, co následuje po hříchu a jen ho ruší, nebo o cosi produktivního, co vytváří pozitivní realitu, co má aktivní a pozitivní roli ve vytváření světa, jak má být.²⁰²

Ken Stone – péče jako podmínka násilí

Posledním klíčovým textem je kniha *Reading Hebrew Bible with Animal Studies*.²⁰³ Ken Stone se v ní snaží o kombinaci Klawansova přístupu s Derridovými pracemi k otázce zvířat. Začíná Derridovými úvahami nad příběhem Kaina a Abela. Derrida přitom oběť promýšlí skrze figuru Chiméry – řecké mytologické bytosti, jejíž tělo je složené z vícero zvířecích druhů. K Chiměře patří Pegasus a Belerofontés, synové Poseidona, nevlastní bratři, hybridy božského, lidského a zvířecího. Jako by

¹⁹⁵ *Tamtéž*, s. 65–66.

¹⁹⁶ *Tamtéž*, s. 68.

¹⁹⁷ *Tamtéž*, s. 69.

¹⁹⁸ *Tamtéž*, 69. Baruch A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (Brill, 1974).

¹⁹⁹ Jinak také v Lev 9,22-24; 1Pa 21,26 nebo také Ex 24,17 a Sd 13,19-21.

²⁰⁰ *Tamtéž*, 69.

²⁰¹ *Tamtéž*, 70-71.

²⁰² *Tamtéž*, s 71–72.

²⁰³ Ken Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies* (Stanford University Press, 2017).

jen další takový hybrid mohl chiméru zahubit.²⁰⁴ Přístupovou cestou k tomu příběhu byl rozbor kategorie zvířete, samotný pojem zvířete je jakousi chimérou, heterogenní směsí. S typickou hravostí razí termín *animot* (zvíře-slovo), které je homonymem francouzského plurálu *animaux* (zvířata).²⁰⁵

Motiv plurality, či heterogenity je přitom klíčový. Stone chce ukázat vnitřní mnohost biblické oběti. Nejde přitom jen o to, že biblická oběť je *multivalentní fenomén*, u něž je nepravděpodobné, že by ho jedna teorie mohla vyčerpát.²⁰⁶ Nebo o to, že hebrejská bible užívá několik různých termínů (byť místy záměně), a je tedy otázka, zda ji lze považovat za jednu věc.²⁰⁷ Především jde o to, že oběť vytváří řadu rozlišení, jež neopisují dělení člověk – zvíře, ale „artikuluje četné dělící linie na obou stranách tradičního dělení“.²⁰⁸ Zde se Stone vzdaluje Derridovi. Ten sleduje motiv *obětní struktury západního myšlení*, jež podle něj příliš ochotně „nechává prostor... pro beztrestné usmrcení“,²⁰⁹ a tvrdí tak, že je třeba *obětovat oběť*. Stone ale v oběti nevidí ztělesnění moderního myšlení (reprezentovaného kategorií *zvířete*), ale naopak praxi, jež představu obecného zvířete podkopává.

Domestikace a jiné hranice

Všechna zvířata obětovaná v hebrejské bibli jsou domestikovaná. Avšak ne všechna domestikovaná zvířata lze obětovat. Osel, velbloud, kuň ani pes (ač domestikovaní) nejsou k oběti vhodní, neboť na rozdíl od ovcí či holubů nejsou považováni za vhodné k jídlu. Musí tedy jít o jedlá (neboli „čistá“) zvířata.²¹⁰ Biblická oběť tak zdaleka nefunguje jako jednoduchý *antropologický stroj* odlišující člověka od zvířete jako velké homogenní kategorie. Naopak rozlišuje mezi zvířaty a dělá mezi nimi jasné distinkce. Různé oběti pak tyto distinkce kreslí různě. Některé specifikují zvířecí druh, některé věk, některé jejich kombinace. U některých obětí se také rozlišuje pohlaví zvířat, jiné naopak dovolují různé záměny (za holuby, či dokonce obilí).²¹¹ Analogicky takto rozčleněné zvířectvo rozčleňuje lidstvo. Podle majetku, na základě etnické příslušnosti, či na rituální specialisty a laiky. Různé oběti také rozlišují různé typy rituálních specialistů. V kontextu oběti také hrají roli rozdíly genderu a tělesné odlišnosti.²¹²

Podle Stone tak lze vidět, že ve skutečnosti oběť funguje na jiných principech než moderní „obětní struktura“ západní filozofie. Že má jiné předpoklady a jiné efekty. V biblickém textu se také několikrát setkáme s obětí člověka, či spíše dítěte. Izák, jak známo, svému osudu těsně unikne (Gen 22), Jeftova dcera však již takové štěstí nemá (Sd 11). Ani v jednom případě se Bůh principiálně proti oběti dítěte nestaví.²¹³ Oběť tak narušuje i hranici mezi lidmi a zvířaty. To do jisté míry přichází i s představou Boha, který konzumuje (spálené) maso obětních zvířat. Stejně jako se tímto masem živí člověk.²¹⁴

Děsivý Bůh a Dobrý Pastýř

V tomto bodě se Stone přenáší k Jonathanu Klawansovi. Jakkoli biblický text obsahuje metaforiku masožravého Boha, představa, že by oběť sloužila k upokojení dravé bestie, je neadekvátní. Bůh obětí není pacifikován, či udržován v uctivé vzdálenosti. V jejím jádru je naopak touha po Boží přítomnosti, po jeho přivolání a udržení ve společenství Izraele.²¹⁵ Neskrývanou motivací Stoneova

²⁰⁴ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 68–69.

²⁰⁵ *Tamtéž*, s. 69–70.

²⁰⁶ *Tamtéž*, s. 74.

²⁰⁷ *Tamtéž*, s. 74–76.

²⁰⁸ *Tamtéž*, s. 80.

²⁰⁹ *Tamtéž*, s. 71.

²¹⁰ *Tamtéž*, s. 76–77.

²¹¹ *Tamtéž*, s. 78–79.

²¹² *Tamtéž*, s. 79–80.

²¹³ *Tamtéž*, s. 80–81.

²¹⁴ *Tamtéž*, s. 81–82.

²¹⁵ *Tamtéž*, s. 82–83.

textu je vytvořit čtení biblické oběti, které nebude tolik fixováno na samotný akt a na mrtvé zvíře, ale na širší (symbolický i hospodářský) systém.²¹⁶

Stone si u Klawanse všimá vlivu Huberta a Mause a důrazu na celek procesu, z něž zabítí tvoří jen část. Upozorňuje na to, že „lidé, kteří přiváděli zvířata k oběti, byli většinou s těmito zvířaty úzce provázáni za jejich života.“²¹⁷ Zde přichází do hry již zmiňovaný návrh pojímat oběť jako „meditaci nad domestikací“. Stone to bere jako výzvu přidat zvířata do obrazu oběti nejen na oltář, ale jako ta, kdo každodenně spoluutvářela své lidské protějšky.²¹⁸ Interakce mezi pastýřem a stádem je známým zdrojem symboliky (nejen) v hebrejské bibli. Její popularita přitom vychází ze „zemědělsko-pasteveckých přírodně-kulturních podmínek (*naturecultures*)“ starého Předního Východu.²¹⁹

Klawansův přínos vidí Stone v tom, že čte oběť v kontextu této v metaforiky právě jako *meditaci nad domestikací*.²²⁰ Hebrejské bible jako o pastýři mluví metaforicky o Bohu i lidech. Většinou je jejím cílem (mluvíme-li o Bohu) zdůraznit jeho péči a starost o svůj lid. Lze ji však užít i kriticky (vůči špatným vládcům). Oběť stojí na analogii *Bůh : Člověk :: Člověk :: obětované zvíře*. Péče, již Izraelité věnovali svým stádům, měla zrcadlit tu, které se jim mělo dostávat od Boha.²²¹ Paradoxní na této logice je, že vytváří hranice mezi lidmi, zvířaty a Bohem způsobem, který je zároveň narušuje. Člověk se ve vztahu k Bohu asociuje se stády a ve vztahu ke zvířatům naopak s Bohem. Oproti běžnému chápání oběti, v němž zvíře funguje jako zprostředkovatel mezi člověkem a Bohem, je to člověk, kdo zde zastává roli propojujícího prostředníka.²²²

Péče jako podmínka legitimního násilí

Jakkoli Klawans tuto logiku popisuje ve snaze odvést naši pozornost od fascinace děsivými momenty oběti, podle Stonea může být dobře užita právě na pochopení některých těchto momentů. Třeba některých příkladů již zmiňované oběti lidské. Je-li člověk ve své péči o stáda analogií Boha v péči o svůj Lid, pak je lidské zabíjení zvířat analogií Božího zabíjení lidí. A pokud je to péče, co podmiňuje možnost zabíjet, pak není nepochopitelné, proč se další těla „zrozená, zkrocená a vychovaná v domestikovaném prostředí“, jako jsou právě synové a dcery (Izák, či dcera Jeftova²²³), mohou stát také předmětem oběti.²²⁴

*Lidské potomstvo, ženské i mužské, je v biblické literatuře chápáno srovnatelně s izraelským stádem (např. Ex 13,1-2; 22,29-30; 34,19-20; Num 3,13; 8,17; 18,15). Lidské potomstvo spadá pod pravomoc hlavy domácnosti (stejně jako manželky a otroci) a stejně jako mláďata narozená ve stádech jsou důkazem Božího zajištění plodnosti. Obývají domestikovaný prostor. [...] Domestikovaní obyvatelé otcovského domu podléhají péči i kontrole otcovského pastýře, ať už lidského, nebo božského. Těží z pastýřovy ochrany, ale jsou k dispozici jako objekty jeho porážky.*²²⁵

Společný bod mezi Klawansovým a Derridovým přístupem se tak nachází právě v otázce domestikace, jež s sebou nese paradox péče a zabíjení. Tento paradox s vyjadřuje termíny dominance a náklonosti (*Dominance and Affection*) s odkazem na knihu Yi-Fu Tuana.

²¹⁶ *Tamtéž*, s. 83.

²¹⁷ *Tamtéž*, s. 83.

²¹⁸ *Tamtéž*, s. 83–84.

²¹⁹ *Tamtéž*, s. 84.

²²⁰ *Tamtéž*, s. 84.

²²¹ *Tamtéž*, s. 86.

²²² *Tamtéž*, s. 87.

²²³ Stojí za pozornost, že syn je na rozdíl od dcery ušetřen. *Tamtéž*, 87 s odkazem na Ken Stone, „Animal Difference, Sexual Difference and the Daughter of Jephthah,“ *Biblical Interpretation* 24 (2016), s. 1–16.

²²⁴ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 87.

²²⁵ *Tamtéž*, s. 88.

*Pastevci neexistují kvůli svým zvířatům. Je to naopak, i když tento vykořisťovatelský vztah je zastřen péčí, kterou musí pastevci dobytka věnovat svým svěřencům, péčí, která může v určitých případech vést ke skutečné náklonnosti.*²²⁶

Shrnutí

Výše zmínění autoři se potkávají v několika klíčových bodech. První z nich je role analogie v biblické oběti. Pro Descolu je oběť typickým rysem ontologie, jenž se podle analogie jmenuje. Pro Klawanse (a Stonea) stojí oběť na analogii mezi lidským zacházením se zvířaty a Božím zacházením s lidmi. Klawans se přitom hlásí k přístupu Douglas v knize *Leviticus as Literature*, jenž stojí na výše rozebíraném *analogickém myšlení*.

Druhým společným rysem je mnohost, kterou oběť vytváří a předpokládá. Pro Descolu stojí efektivita oběti na rozpolceném pojetí entit, jejichž jednotlivé komponenty je mohou připodobňovat různým entitám. Stone zdůrazňuje tuto rozpolcenost na úrovni kategorie zvířete (a člověka), jež oběť předpokládá. Oběť neklade hranice mezi všechny lidi a všechna zvířata, ale rozčleňuje tyto skupiny, často analogickým způsobem. S tím souvisí třetí rys nestability rozlišení mezi člověkem a zvířetem. Obě výše zmíněné mnohosti implikují jistý typ podobnosti mezi lidmi a obětovanými zvířaty. Navíc analogie, na níž podle Klawanse a Stonea oběť stojí, má dekonstruktivní implikace. Staví-li se člověk do pozice Boha vůči zvířatům a do pozice zvířete vůči Bohu, znamená to, že se zároveň odlišuje i připodobňuje.

Za čtvrté pak všichni tři zdůrazňují moment péče. Descola péči o zvířata v domestikovaném prostředí uvádí jako to, co je propojuje s lidmi v rámci obětní logiky. Klawans a Stone pak okolo motivu péče o domestikovaná zvířata staví celou symbolickou konstrukci oběti. Výrazněji je rozpracována u Stonea, a to způsobem, jemuž říkám idiom *násilí podmíněného péčí*. Descola se k této logice dostává na jiném místě své knihy (mimo explicitní kontext analogismu), když pojednává ochranu jako formu vztahu.²²⁷ Tyto momenty bych rád v následujících kapitolách demonstroval na konkrétních biblických textech.

²²⁶ Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: The Making of Pets* (Yale University Press, 1984), s. 92; Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 89.

²²⁷ Více k tomu v závěru práce, Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 325–329.

Biblické texty – Gen 4

Tato část práce představuje pokus o aplikaci výše rozebraných teorií na konkrétní biblické pasáže. V první části se budu věnovat Gen 4,1-17. Rád bych ukázal, že celý příběh má obětní strukturu a jaký to má dopad na jeho možnou interpretaci. V druhé části bych pak analýzu Gen 4 rád rozšířil a obětní motivy a momenty analogického myšlení stopoval i v textech Gen 2-3 a 6-9.

Ve zmíněných textech budu hledat hlavně dva momenty – analogické myšlení a obětní mechanismus. Analogické myšlení (či myšlení *skrze* zvířata) se projevuje tam, kde se lidské vztahy konstruují (byť jen implicitně) skrze zvířata. Obětní mechanismus se pak projevuje, když vztah člověka a zvířat určuje logika násilí podmíněného péčí, případně tam, kde se objevuje otázka plodnosti v nejširším slova smyslu, často spojená s otázkou požehnání/prokletí.

První zmínkou o oběti v celé hebrejské bibli je Gen 4,1-17. Tento text budu rozebírat jako typický příklad souběžného ustavování a rozrušování rozdílů mezi „zvířaty“ (konkrétně domestikovanými) a lidmi. Jakkoli příběh vypráví o zabití člověka a zvířete odlišným způsobem (a dělá tak mezi nimi rozdíl), celková struktura příběhu (a jeho konkrétní elementy) tuto konstrukci narušují. Nejprve se však budu věnovat překladové nejasnosti spojené s Gen 4,7. Ta totiž ukazuje právě k podobnosti mezi bratry a zvířaty. Ve druhé části rozeberu strukturu epizody a pokusím se ukázat na její chiastický a obětní charakter. V třetí části pak poukazuji na momenty příběhu, jež dávají smysl ve světle obětních konotací.

Textové nejasnosti Genesis 4,7

Textově nejnejasnější částí Genesis 1-11 je sedmý verš čtvrté kapitoly.

הָלֹא אִם־תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חַטָּאת רַבָּה וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ:

Což nepřijmu i tebe, budeš-li konat dobro? Nebudeš-li konat dobro, hřích se uvelebí ve dveřích a bude po tobě dychtit; ty však máš nad ním vládnout.

Kupříkladu Gerhard von Rad vyjádřil podezření, že „význam pasáže byl původně docela jiný“²²⁸. John Skinner zase psal o hluboce zakořeněné textové chybě.²²⁹ Důvodem, který vedl k pochybám, je nekonzistence gramatických rodů u slov „hřích“ (חַטָּאת) a „uvelebí se“ (רַבָּה) a pronominálním sufixem u slova *tešuga*.²³⁰ Kromě gramatických výhrad lze přednést i pochybnosti obsahové (představa hříchu jako číhajícího démona).²³¹ Nejlepší řešení podle mě nabídl Berndt Janowski. Ten nechte „hřích“ jako podmět věty. Dveře pro něj nejsou dveře Kainovy, ale stává se z nich metaforická „brána k hříchu“

²²⁸ Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (London: SCM Press, 1961), s. 101; citováno podle viz níže.

²²⁹ John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edinburg: T&T Clark, 1910), s. 107. Oba příklady viz Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (T&T Clark, 2011), s. 93.

²³⁰ Tato nesrovnalost vedla v rabínské tradici ke čtením, jež se v důležitých bodech shodují s níže navrhovaným. Rabbi Meir Zlotowitz, *Bereishis/Genesis: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources vol. I(a)* (Mesorah Publications, 1995), s. 147–148.

²³¹ Berndt Janowski, „Jenseits von Eden. Gen 4,1-16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte“, in Klaus Kiesow, Thomas Meurer (ed.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption im Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar* (Münster, 2003), s. 267–284 (275).

ve smyslu příležitost k němu. Pak lze větu číst přibližně ve smyslu: „a (on – Abel) leží jako příležitost k hříchu.“²³² Podobná čtení hájí též Thomas Willi,²³³ Katharina Heyden²³⁴ a Michael Rohde.²³⁵

V takovémto čtení by pak i *touha* byla připsána Abelovi. Zde mi přijde přesvědčivá perspektiva Karla Deurlooa, jenž termín *tešuga* spíše než *touha* překládal jako *závislost/závislá orientace*.²³⁶ Jiní autoři argumentují pro překlad „návrat“.²³⁷ Nejlepší smysl dává vnímat situaci na základě paralely Gen 3,16 a 4,7 (viz *Exkurz IV*). Vztah mezi Kainem a Abelem je analogický vztahu mezi mužem a ženou. Jde o vztah vlády a „odvislosti“. Tento typ vztahu/afektu pak dává smysl jak v kontextu vztahu manžel – manželka, tak starší bratr – mladší bratr.

*Zde pak běží o to, že závislé postavení mladšího bratra v sociálně-právních vazbách je obdobné jako postavení manželky, jež je závislá na svém muži (Gn 3,16). Stejně tak platí podobnost v aspektu vládnutí [...]. Tak jako má otec rodiny (pater familias) v patriarchální společnosti rozhodující a vůdčí roli, od níž je odvozeno postavení jeho žen a ostatních členů širší rodiny, má analogické postavení také prvorozený syn (tj. nástupník a hlavní dědic otcovy role) vůči všem ostatním synům, svým bratrům.*²³⁸

Na základě výše zmíněného rozumím Gen 4,7 následovně:

Což to není tak, že když to půjde dobře, [zas] pozvedneš hlavu. Ale když to nepůjde dobře, [pozor] on [Ábel] leží jako vstupní brána [=příležitost k] hříchu. K tobě je jeho závislost a ty mu máš vládnout.

S ohledem na téma této práce je zajímavé, že i sloveso רָבַח, jehož tvar z výše uvedených důvodů čtu jako odkazující na Abela, se většinou vztahuje ke zvířatům.²³⁹ Abel je takto *animalizován*, což jen posiluje analogii mezi obětí zvířete a Kainovou vraždou Abela. Jinak řečeno, biblický text lze v těchto aspektech chápat tak, že mladší bratři se ke starším mají trochu jako zvířata. Později se ukáže, že podobná logika platí také pro vztah muže a ženy. Než se však pustíme do toho, co by chápání Abela jako svého druhu zvířecí bytosti mohlo znamenat, bude užitečné změnit perspektivu a podívat se na příběh z perspektivy celkové struktury.

Narativní struktura

Klíčovým prvkem analogického myšlení, jak ho popsala Mary Douglas, je analogické strukturování příběhů paralelním, případně chiasmickým způsobem.²⁴⁰ Chiasmus je přitom rétorická figura, jež opakuje paralelní prvky v přesně opačném pořadí (kupř. ABCCBA). Klíčová role chiasmu

²³² Bernd Janowski, „Jenseits von Eden,“ s. 277–278.

²³³ Thomas Willi, „Der Ort von Genesis 4, 1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung,“ in: Alexander Rofé, Yair Zakovitch (eds), *Essays on the Bible and the Ancient World: Isaac Leo Seeligmann*, Non-Hebrew section/Volume III (E. Rubinstein's Pub. House, 1983), s. 99–113.

²³⁴ Katharina Heyden, „Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4, 1-16,“ *Biblische Notizen* 118 (2003), s. 85–109.

²³⁵ Michael Rohde, „Kain und das ausgebliebene Gebet: Anmerkungen zum Verständnis der Figuren, der Opferablehnung und der Sünde von Genesis 4,“ *Theologisches Gespräch* 33.1 (2009), s. 15–33.

²³⁶ Martin Kessler and Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings* (Paulist Press, 2004), s. 62. Karel Deurloo, „הַשְׂרִיחַ, 'dependency', Gen 4,7,“ *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99.3 (1987), s. 405–406.

²³⁷ Karalina Matskevich, *Construction of Gender and Identity in Genesis: The Subject and the Other* (T&T Clark, 2020), s. 64 s odkazem na Joel N. Lohr, „Sexual Desire? Eve, Genesis 3:16, and תַּשׁוּקָה,“ *Journal of Biblical Literature* 130.2 (2011), s. 227–46.

²³⁸ Prudký, *Genesis I*, s. 244, s odkazem na Karel Deurloo, *Genesis (Verklaring van een bijbelgedeelte)*, (Kampen, 1998), s. 60.

²³⁹ Elen van Wolde, *Words Become Worlds* (E. J. Brill, 1994), s. 53 s odkazem na Ernst-Joachim Waschke, „רָבַח“, Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Band VII)* (Kohlhammer, 1991), s. 321–322.

²⁴⁰ Douglas, *Thinking in Circles*, s. 46–48.

v biblickém textu přitom byla hojně doložena.²⁴¹ Tato figura přitom strukturuje řadu příběhů Gen 1-11.²⁴²

O Gen 4 se většinou neuvažuje v kontextu chiasmu. Text přitom naznačuje, že by zde bylo možné symetrické struktury hledat. Napovídají tomu počty klíčových slov dané pasáže. Pokud do celku příběhu zahrneme i verš 17, pak se jméno Kain vyskytuje v celém příběhu čtrnáctkrát, sedmkrát v každé polovině. Abel je zmíněn sedmkrát a pouze v první polovině. Termín bratr (jím je vždy označován Abel – který jako by byl tímto vztahem definován) se objevuje také sedmkrát, střední výskyt je přitom ve středu příběhu. Boží jméno se objevuje devětkrát, střední výskyt je ve středu, v 9. verši. Sloveso „mluvit“ se vyskytuje osmkrát, ústřední dvojici představuje slovní výměna Kain – Hospodin v 9. verši.

To má dvě implikace, jež budeme zkoumat. Zaprvé se zdá, že opakování slov poukazuje na „vycentrování“ příběhu na Gen 4,8-9. Lze tak uvažovat o chiastické konstrukci. Zadruhé lze pozorovat, že se jména bratrů i slovo bratr opakují sedmkrát, v případě Kaina čtrnáctkrát (sedmkrát v každé polovině). To může odkazovat k dalším biblickým textům a souvislostem.

Konstrukce chiasmu

Z výše zmíněných opakujících se slov považují pro sledování chiastické struktury jako nejvhodnější jméno Kain. Vyskytuje se nejčastěji a prochází celým příběhem.

- A 1 – Adam poznal svou ženu, Kain se narodil
- B 2 – Kain se stává zemědělcem (přijetí role před činem)
- C 3 – Kain přináší oběť
- D 5 – Na Kaina neshlédnul
- E 5 – Kain se zlobí
- F 6 – Kain varován
- G 8 – Kain připravuje vraždu
- G 8 – Kain realizuje vraždu
- F 9 – Kain vyslýchán
- E 13 – Kain si stěžuje
- D 15 – Kainovi slíbena pomsta
- C 15 – Kain opatřen znamením
- B 16 – Kain se usazuje v zemi Nod (přijetí role po činu)
- A 17 – Kain poznal svou ženu, Kainovi se narodil syn.

První a poslední výskyt Kainova jména (ve zvoleném výseku textu) si odpovídají v otázce plození (být zploden – plodit), ústřední dvojice se pak k sobě má jako příprava na čin a jeho provedení (vražda). Směrem od krajů ke středu se setkáváme s dvojicemi Kain zemědělec – Kain se usazuje v nové zemi, Kain přináší oběť – Kain je označen Hospodinovým znamením (obojí forma vynětí z každodenního řádu věcí),²⁴³ Kain nevyslyšen (jeho dar nepřijat) – Kain vyslyšen (slib ochrany/pomsty), Kainův hněv – Kainova stížnost (negativní reakce na Boží jednání). Okolo středu pak nacházíme dvojici Kain varován – Kain vyslýchán (Boží řeč před a po činu).

²⁴¹ John Woodland Welch and Daniel Boyd McKinlay (eds), *Chiasmus Bibliography* (Research Press, 1999), s. 76–115.

²⁴² Roberto Ouro, „The Garden of Eden Account: The Chiastic Structure of Genesis 2-3,“ *Andrews University Seminary Studies* 40.2 (2002), s. 219–243; Gordon J. Wenham, „The Coherence of the Flood Narrative,“ *Vetus Testamentum* 28.3 (1978), s. 336–348; Jan Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Wipf and Stock Publishers, 2004), s. 11–45.

²⁴³ Obětní konotace Kainova znamení rozebírá Alan Aycock, „The mark of Cain“ in: Leach Edmund and Alan Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (Cambridge University Press, 1983), s. 124.

Výše naznačené paralely podle mého ukazují, že příběh opravdu vykazuje chiastické členění. To by bylo možné podepřít ještě skrze výskyty jména Hospodin, nebo slovesa mluvit (אָמַר).²⁴⁴ Vycentrování příběhu ukazuje také sloveso znát (יָדַע), jež se vyskytuje ve verších 1, 9 a 17. Znat se přitom pojí s plozením nového života (verše 1 a 17), neznat (verš 9) pak s vraždou. Všechné souvislosti navrhované struktury však nejsou předmětem této práce. Ve vztahu ke zvířatům jsou důležitější níže rozebírané obětní souvislosti. Celkově chiastický charakter je spíše dalším příkladem analogického myšlení v tomto textu.

Obětní struktura

Opakování jmen a klíčových slov v násobcích sedmi by mohlo odkazovat na strukturu některých obětí, jak jsou popsány v Lev 14 a 16. A to ve třech pasážích – Lev 14,1-7, Lev 14,48-53 a Lev 16, 7-22. První dvě jsou variací téhož s nakaženým člověkem, potažmo domem. Poslední představuje očistu celého společenství a obsahuje namísto ptáků kozly. Pro stručnost uvádím pouze první příklad.

Lev 14,1-7: Hospodin promluvil k Mojžíšovi: „Toto je řád týkající se malomocného v den jeho očišťování: Bude přiveden ke knězi. Kněz vyjde ven z tábora a prohlédne ho. Je-li rána malomocenství na malomocném zhojena, rozkáže kněz, aby vzal pro očišťování dva živé čisté ptáky, cedrové dřevo, karmínové barvivo a yzop. Kněz rozkáže zabít jednoho ptáka nad hliněnou nádobou s pramenitou vodou. Pak vezme živého ptáka, cedrové dřevo, karmínové barvivo a yzop a omočí to i s živým ptákem v krvi ptáka zabitého nad pramenitou vodou. Stříkne sedmkrát na očišťovaného od malomocenství a očistí ho. Živého ptáka vypustí do pole.

Kromě posledního příkladu, kde se situace komplikuje přítomností dalších obětních zvířat, je základní struktura vcelku zřetelná: 1) máme dva jedince téhož druhu; 2) jeden z nich je zabit; 3) druhý je vyhnán mimo obydlený prostor; 4) roli přitom hraje sedminásobné opakování.

Tento popis domnívám se platí i na Gen 4,1-17, kde máme 1) dva bratry, 2) jeden z nich je zabit, 3) druhý je vyhnán, 4) jméno jednoho se opakuje čtrnáctkrát (2x7), jméno druhého se opakuje sedmkrát, stejně jako klíčové slovo bratr. To, že takováto struktura může hrát roli v biblickém textu mimo Levitikus, jsem se snažil demonstrovat už ve své bakalářské práci na knize Jonáš.²⁴⁵

Opora pro chápání Gen 4, 1-17 jako oběti v dosavadním bádání

Oporou v těchto závěrech je mi práce Andreie Orlova.²⁴⁶ Předmětem jeho knihy jsou sice pobiblické apokryfy, ve svém stopování motivu rituálu dvou kozlů na Jom Kippur však jde právě až ke 4. kapitole Genesis. Kromě příběhu Kaina a Abela se zabývá také příběhy Izáka a Izmaela, Jáкова a Ezaua a Josefa a jeho bratrů. Že paralely mezi těmito příběhy a rituály Levitiku (Lev 14 a 16) nejsou ničím při výkladu hebrejské bible ojedinělým, Orlov dokládá na úseku z *Církevní dogmatiky* Karla Bartha.²⁴⁷ V Barthově podání je příběh původnější a rituály jsou komentářem k předchozím příběhům. Jedním z dalších proponentů tohoto pojetí je pro Orlova Mary Douglas.²⁴⁸ Příkladem opačného přístupu je pak Gershon Hepner, který vidí rituály Lev 14 a 16 jako předlohu těchto příběhů.²⁴⁹

²⁴⁴ Sloveso אָמַר se vyskytuje 8krát (1, 6, 8, 9, 9, 10,13,15). Jinou variantou, která se však dost kryje s paralelami vzniklými skrze jméno Kain, nabízí jméno Boží (2,3,4,6,9,13,15,15,16).

²⁴⁵ Jan Havelka, *Strukturální analýza knihy Jonáš* (FF UK, Ústav filosofie a religionistiky, 2021).

²⁴⁶ Andrei A. Orlov, *The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham* (Brill, 2016).

²⁴⁷ Orlov, *The Atoning Dyad*, s. 7; Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of God* (T&T Clark, 1957), II-2.358.

²⁴⁸ Orlov, *The Atoning Dyad*, s. 7.

²⁴⁹ *Tamtéž*, s. 8. Gershon Hepner, *Legal Friction: Law, Narrative, and Identity Politics in Biblical Israel* (Peter Lang, 2010), s. 527–553.

V návaznosti na Karla Bartha se Orlov snaží dynamiku příběhu (a s ní spojeného rituálu) vystihnout jako komplementární dynamiku *zapuzení a vyvolení*, či prostorově jako vyhnání a přiblížení se.²⁵⁰ Podobnost zmiňovaných rituálů a příběhu pak stojí na několika prvcích. Zaprvé, že výběr je činěn mezi dvěma podobnými jedinci, čímž se důraz přenáší na osobu toho, kdo rozhodnutí činí jako suverénní aktér.²⁵¹ Zadruhé, že bratři jsou v příběhu spojeni s dvěma typy obětí (zvířecí a rostlinnou), čímž vzniká jejich asociace s obětí a možná se i předznamenává jejich osud (stát se obětmi). Třetí a klíčová podobnost je paralelnost jejich osudů s osudy kozlů – jeden je zabit, druhý vyhnán.²⁵² U zabitého Abela si všímá, že text explicitně řeší otázku jeho krve, což je další věc, jež ho spojuje s obětovaným zvířetem.²⁵³

Orlov uvádí řadu nepřímých argumentů vycházejících z rabínských komentářů.²⁵⁴ Součástí argumentu je také to, že paralelních příběhů je více (Izák – Izmael, Jakob - Ezau a Josef a jeho bratři), což posiluje dojem, že nejde o nahodilé podobnosti, ale součást struktury operující napříč texty hebrejské bible.

Interpretační důsledky

Představená obětní struktura (spolu s obětní tematikou této pasáže) poukazuje na to, že příběh prvních sourozenců je vystavěn v analogii k zacházení s domestikovanými zvířaty, konkrétně obětí. Výše navržené čtení Gen 4,7 s tím jde dobře dohromady. Poukazuje na animalizaci Abela a zároveň paralelizuje vztah bratrů ke vztahu muže a ženy. Příběh tak kombinuje tři momenty, jež jsou pro tuto práci klíčové. Myšlení lidských vztahů skrze zvířata a pak také momenty obětního mechanismu – péči podmíněné násilím a přivolávání přítomnosti (projevující se plodností).

Myšlení skrze zvířata

Oba argumenty této kapitoly – čtení Gen 4,7 a struktura příběhu – poukazují na paralelu mezi Abelem a (obětovaným) zvířetem. Obě části mají přitom paralely s dalšími příběhy. Čtení Gen 4,7 odkazuje na Gen 3,16 a analogizuje tak vztah bratrů se vztahem muž – žena. Obětní struktura (byť na jiné úrovni, než jsem ji stopoval já) zase, jak ukazuje Orlov, propojuje příběh Gen 4 a dalšími bratrskými páry (Izmael-Izák, Jákob-Ezau...). Ve všech těchto analogiích přitom hrají analogie mezi (domestikovanými) zvířaty a lidmi klíčovou roli. Více viz *Exkurz IV*.

Dynamika vztahu Kaina a Abela je tak nepřímo vykreslena skrze paralelu k zacházení se zvířaty a dobře tak dokládá tezi, že člověk je v Gen 1-11 chápán skrze *zvířata* a nikoli v protikladu k nim.

Podmíněné násilí

Pokud tedy přijmeme, že Abel se má k obětovanému zvířeti jako Kain k Abelovi, vyvstává otázka, proč Kainova „oběť“ Abela není Bohem přijata. Klasický výklad zní, že člověka na rozdíl od zvířete zabít nelze. V hebrejské bibli bychom však našli různé příklady, kdy Bůh nařizuje zabít i celých měst. Lidská nedotknutelnost je tak kontextuální. Tím, co podmiňuje jak lidskou nedotknutelnost (Gen 9), tak možnost člověka zabít, je v biblickém myšlení Boží suverenita nad lidským životem, jež vyrůstá z faktu, že Bůh zajišťuje podmínky pro lidský život, a má tak právo na něm rozhodovat.

Alespoň takové pojetí vyplývá z Klawansova rozboru biblického symbolismu, jenž do jeho středu klade péči o domestikovaná zvířata jako analogii k Božím zacházení s lidstvem. Ken Stone to pak

²⁵⁰ Orlov, *The Atoning Dyad*, s. 10.

²⁵¹ *Tamtéž*, 10–11.

²⁵² *Tamtéž*, s. 11.

²⁵³ *Tamtéž*, 12–13.

²⁵⁴ *Tamtéž*, s. 13–18.

reformuluje způsobem, jenž nazývám idiomem *péči podmíněného násilí*. Ten pak podle mého nabízí možnost uchopit i tuto otázku.²⁵⁵

Ken Stone tento princip v pozadí biblické oběti spojuje s obětí dětí (Izáka a Jeftovy dcery).²⁵⁶ Vzhledem k analogičnosti otce a syna a staršího a mladšího bratra²⁵⁷ se nabízí možnost pochopit tento případ jako analogický ke dvěma zmiňovaným. Ve všech těchto případech jde o vztahy kombinující dominanci, ale i odpovědnost za blaho níže postavených. Kain se však nejen svou vraždou, ale i svou výmluvou („cožpak jsem strážcem svého bratra?“) této odpovědnosti zříká. Tímto směrem pak pokračuje i jeho potomstvo.

Gen 4, 23-24: [...] *Zabil jsem muže za své zranění, pacholika za svou jizvu. Bude-li sedmeronásobně pomstěn Kain, tedy Lámech sedmdesátkrát a sedmkrát.*

Kain i poslední z jeho potomků Lámech jako by představovali pokus o aplikování jenom jedné poloviny z komplexu dominance a afekce, násilí a péče. V této souvislosti není bez zajímavosti, že jedním z výkladů Lámechovy postavy je čtení jeho jména jako přesmyčky slova melech (král).²⁵⁸ Problém zde přitom není v zabítí jako takovém, ale v jeho nepřiměřenosti.²⁵⁹ Život, který člověk neumožňuje, nemá právo brát, pokud to nedělá na Boží příkaz.

Přítomnost – plodnost – požehnání

Posledním momentem oběti, který v tomto případě chci rozebrat, je role Boží přítomnosti a její vazba na plodnost v širokém slova smyslu, jenž by bylo možno popsat termínem „požehnání“. Podle Klawanse je zajištění Boží přítomnosti jednou ze základních starostí biblické oběti. Stejně tak však jde o základní otázku daného textu. Už na samotném úvodu se dozvídáme, že s plozením Eviných potomků byla spojena jistá přítomnost Boží.

Gen 4,1: *I poznal člověk svou ženu Evu a ta otěhotněla a porodila Kaina. Tu řekla: „Získala jsem muže, a tím Hospodina.“*

Jaký je význam v originálu poněkud kryptického spojení אהיה יהוה, jež český ekumenický překlad řeší formulací „a tím Hospodina“, není tak podstatné. V každém případě se zde vyjadřuje nějaký typ zapojení Hospodina do celé věci. Stejně tak výsledek obětí obou bratrů je vyjádřen ve vztahu k Božím „očnímu“ kontaktu (Gen 4,4-5 - shlédl/neshlédl). Kainův stav na konci příběhu je také vyjádřen podobným způsobem, když naříká, že se bude skrývat před Boží tváří a že „odešel od tváře Hospodinovy“ (Gen 4,14-16).

Jedním z témat tohoto příběhu (s obětní strukturou i tematikou) je tedy nepochybně také boží přítomnost, kterou Abelova oběť byla schopna vyvolat a Kainova nikoli. Závěrečné zrušení Boží přítomnost v Kainově životě je pak mj. vyjadřováno idiomem požehnání/prokletí. Zde se nabízí vzpomenout vztah mezi morální nečistotou a Boží přítomností.²⁶⁰ Morální nečistota je tím, co ohrožuje Boží přítomnost, a ohrožuje tak celou zemi. Mimo jiné ve vztahu k plodnosti/úrodnosti.

²⁵⁵ Více viz kapitola *Analogie v srdci oběti*.

²⁵⁶ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 87–88.

²⁵⁷ Viz výše citovaný Prudký, *Genesis I*, s. 244.

²⁵⁸ Jan Heller a Martin Prudký, *Obtížné oddily knih Mojžíšových* (Karmelitánské nakladatelství, 2006), s. 30–34.

²⁵⁹ Důraz biblického textu na přiměřenost v otázce násilí vyjadřuje také slavný princip *lex talionis* – oko za oko, zub za zub. Jak poukazuje Fokkelman, maxima „oko za oko, zub za zub“ je v Lev 24 středem chiastické konstrukce, stejně jako jiné formulace založené na témže principu. Představa přiměřeného trestu je totiž stejně jako chiasmus postavena na analogii. Jan Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, s. 30–39.

²⁶⁰ Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*, s. 70–71.

Gen 4,11-12: *Nyní budeš proklet a odvržen od země, která rozevřela svá ústa, aby z tvé ruky přijala krev tvého bratra. Budeš-li obdělávat půdu, už ti nedá svou sílu. Budeš na zemi psancem a štvancem.*

Gen 4,12 je také skrze společnou terminologii spojeno s Gen 4,2, kde píše: „Dále porodila jeho bratra Ábela...“ Ono negativní „už“ a pozitivní „dále“ jsou v originále tvary téhož slovesa (רָצַח) ve významu „přidávat“. Úvodní plodnost je spojena s Boží přítomností („s Hospodinem“), stejně jako následná neúrodnost je spojená s vyháním od Boží tváře. Oběť zde souvisí s konceptem Boží přítomnosti jako zdroje požehnání, jak ho identifikuje Klawans.

Shrnutí

V této části jsem se pokusil dokázat trojí. Zaprvé, že gramatická nejasnost v Gen 4,7 otevírá cestu ke čtení, v němž termín *rovec* (רָצַח), jenž se běžně váže se zvířaty, odkazuje k Ábelovi. Člověk, jenž dříve zvíře zabil, je jako zvíře označen a následně zabit. Zadruhé – celý příběh má chiastickou strukturu, jejíž kostru tvoří jméno Kain, které se objevuje čtrnáctkrát. Sedminásobná opakování a osud obou bratrů (smrt a vyhnání) pak odkazují k rituálům Lev 14 a 16. Toto pozorování bylo navíc učiněno již dříve, a to nezávisle na mnou identifikované narativní struktuře. Základní příběh o lidském bratrství je tak modelován na způsobu zacházení se zvířaty, konkrétně na jejich rituálním zabíjení za účelem očištění. Zatřetí jde o příběh o první oběti. Jako takový obsahuje řadu momentů spojujících motiv oběti s Boží přítomností a s plodností.

Další texty

V této kapitole se budu věnovat dvěma dalším pasážím – Gen 2-3 a 6-9. Gen 2-3 obsahuje řadu paralel k textu Gen 4. Jejich vztah přitom dobře reprezentuje analogické fungování biblického textu. Vztah muže a ženy (Gen 2-3) a staršího a mladšího bratra (Gen 4) je v nich nepřímě vykreslen jako paralelní (viz *Exkurz IV*). K tomuto analogickému myšlení patří také mechanismus *odlišování skrze připodobňování*. Zde bych se rád věnoval čtyřem motivům Gen 2-3, skrze něž je artikulován vztah lidí a ostatních živých tvorů a jež právě tuto strukturu mají. Na Gen 6-9 pak ukazují druhý klíčový moment – idiom *násilí podmíněného péči*. V návaznosti na analýzu kruhové kompozice u Mary Douglas ukazují, že možnost konzumovat zvířata je paralelou shánění potravy pro ně. Kapitola také řeší otázku, zda toto propojení není pouze násilí legitimizující fantazií.

Gen 2-3

Pro analogické myšlení platí to, co Ken Stone píše o biblické oběti. Ta svým fungováním podemílá kategorie, které zároveň ustavuje.²⁶¹ Mimo jiné proto, že stojí na analogii: jako se má Bůh k člověku, tak se má člověk ke svému stádu.²⁶² Tatáž analogie, která člověka odlišuje od zvířete, ho ve stejnou chvíli ke zvířeti (ve vztahu k Bohu) připodobňuje. Tyto momenty, jež jsem nazval *odlišováním skrze připodobnění*, jsou pak klíčové pro artikulaci vztahu lidí a zvířat ve zkoumaném textu. V Gen 2-3 jsem momenty odlišení skrze připodobnění našel čtyři (pojmenování, nahotu/zchytralost, s tím související oděv, a poté termín *ezer*). V následující části se tedy pokusím všechny z nich stručně představit.

Pojmenovávání

Co znamená, že Adam pojmenovává zvířata a ženu? Řada interpretací to považuje za akt dominance. Tuto interpretaci však zpochybnil George Ramsey.²⁶³ Pojmenovávání je v hebrejské bibli popisováno jako objevení či rozpoznání toho, čím pojmenovávána bytost je – není tedy prezentováno jako suverénní akt, ale pouze jako rozpoznání toho, jak Bůh věci stvořil.²⁶⁴

Že pojmenování není samo o sobě aktem dominance nutně ale neznamená, že zde neexistuje asymetrie. Její hranice však opět neprocházejí (pouze) hranicí člověk - zvíře. Člověk/Adam v Gen 2-3 pojmenovává vcelku třikrát (2,20; 2,23 a 3,20). Jednou pojmenovává zvířata a dvakrát ženu. Jméno Eva (hebrejsky *Chavva*) je navíc odvozeno od téhož kořene jako termín pro divokou zvěř (*chajjot*).

Za pozornost stojí také změna v označení, jež se odehraje mezi Gen 2,19 a 2,20. V 19. verši se mluví pouze o ptácích a divoké zvěři, po Adamově pojmenování k nim přibude také termín *behema* označující domestikovaná zvířata. Jako by v průběhu pojmenovávání vznikla nová kategorie. Pojmenování jakožto akt vytváří novou kategorii zvířat (těch, co žijí s člověkem) a zároveň opisuje také rozdíly mezi lidmi (gender). Hranice mezi lidmi a zvířaty vytvářená skrze jméno tak zároveň vede i skrze tyto kategorie samotné.

Nahota a zchytralost

Klíčovým „zvířetem“ Gen 2-3 je nepochybně had. Explicitně se o něm mluví jako o bytosti „nejzchytralejší ze vši polní zvěře, kterou Hospodin Bůh učinil“ (Gen 3,1). Had tak v sobě kombinuje jak přináležitost ke zvířatům, tak výlučnost z této kategorie. A právě tato kombinace je tím, co mu

²⁶¹ Ken Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 73–74.

²⁶² Ken Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 87.

²⁶³ George W. Ramsey, „Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?“ *The Catholic Biblical Quarterly* 50.1 (1988), s. 24–35.

²⁶⁴ George W. Ramsey, „Is Name-Giving an Act of Domination,“ s. 34.

umožňuje hrát jeho roli. Aby biblický text artikuloval lidskou zvláštnost, potřebuje k tomu zvíře, které je samo výjimečné.

Jistou víceznačnost přitom obsahuje i jeho charakteristika „nejzchytralejšího“. Termín *arum* (אַרֻם – zchytralý) totiž velmi připomíná termín užitý v těsném sousedství o lidech – *arummim* (אַרֻמִּים – nazí). Tuto podobnost rozebírá Ellen van Wolde²⁶⁵ či Karalina Matskevich.²⁶⁶ Aby se lidé mohli dostat k poznání (ztělesněnému stromem), přivádí příběh na scénu zvíře, které již jisté poznání má. Termín popisující hadí zchytralost propojuje dvě lidské vlastnosti – poznání a nahotu.

Relevantní pro výběr hada jakožto zchytralého/nahého zvířete, přitom může být i fakt, že had svléká kůži, a je tedy jedním z mála zvířat, jimž je jejich vlastní kůže externí a jsou tedy také tak trochu oblečení, případně nazí. Lidé jsou skutečně poněkud zvláštní tím, že si oblékají cizí kůže (či jiné látky) jakožto externí kůži a že se bez nich cítí nazí. Text Genesis, aby tuto vlastnost vyjádřil, místo toho, aby v tomto bodě postuloval lidskou odlišnost, použije zvíře, které má k vlastní kůži analogický vztah (byť opačný – místo, aby si přisvojovalo cizí kůži, té vlastní se zbavuje).

Oděv (z kůže)

Na moment nahoty navazuje motiv oděvu (z kůže), který v Gen 3,21 dostávají lidé od Boha. Tato stručná zmínka přitom došla pozoruhodného rozpracování v midraších.²⁶⁷ Některé z nich specifikují, že kůže, z níž byl oděv vyroben, byla kůže hada.²⁶⁸ Tato představa je smysluplná nejen v rámci příběhu (postava, která přináší na scénu nahotu, je také tou, z níž je vzat oděv), ale dává smysl právě vzhledem k faktu hadího svlékání kůže. Hadí svlékání kůže bylo v tomto kontextu již rozebíráno mnoha autory. Had, který svléká kůži, měl představovat symbol nesmrtnosti.²⁶⁹ Motiv hadí kůže lze ale chápat mnohem přímějším způsobem. Had přináší poznání nahoty, neboť je sám nahý (může se svléknout), a dává oděv, neboť jeho kůže mu také někdy je externí.²⁷⁰

Současné bádání o oděvu v hebrejské bibli přitom v návaznosti na antropologii tohoto tématu zdůrazňuje roli oblečení při vytváření sociálních rozdílů.²⁷¹ Sociální kategorie se totiž sice propisují do těl, ale užití oděvů dává možnost mnohem lepší manipulovatelnosti s těmito kategoriemi, než samotná těla. Zavedení nahoty, a tím pádem oděvu, tak v této perspektivě představuje zavedení sociálního rozlišení. S poznáním dobrého a zlého tak přichází poznání sociálních rozdílů.²⁷²

Ezer a Adamovi „nevhodní partneři“

Kombinaci podobností a rozdílů ukazuje také termín *ezer* (עֵזֶר). Když Hospodin Bůh zjistí, že není dobré, aby byl člověk - Adam sám (Gen 2,18), začne mu hledat „pomoc jemu rovnou“. Tu nakonec nalezne v ženě. Já bych se na hledání pomoci rád podíval z hlediska *ikonicity*,²⁷³ podobnosti jiným

²⁶⁵ Ellen van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (Van Gorcum, 1989), s. 165–166.

²⁶⁶ Karalina Matskevich, *The Subject and the Other: Construction of Gender and Identity in Genesis* (T&T Clark, 2020), s. 26.

²⁶⁷ Friedhelm Hartenstein, „Clothing and Nudity in the Paradise Story (Gen. 2–3),“ in: Christoph Berner et al. (eds), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* (T&T Clark, 2019), s. 357–378.

²⁶⁸ Jako příklad uvádání *Targum Pseudo-Jonathan* a *Midraš ha-Gadol*. Friedhelm Hartenstein, „Clothing and Nudity in the Paradise Story (Gen. 2–3),“ s. 358.

²⁶⁹ Na rozšířenost spojení mezi hadem, svlékáním kůže a nesmrtností upozorňuje Ellen van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, s. 166.

²⁷⁰ O hadím svlékání kůže Ellen van Wolde, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*, (Brill, 1994) s. 12.

²⁷¹ Christoph Berner et al. (eds), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* (T&T Clark, 2019) nebo Laura Quick, *Dress, Adornment, and the Body in the Hebrew Bible* (Oxford University Press, 2021).

²⁷² Friedhelm Hartenstein, „Clothing and Nudity in the Paradise Story (Gen. 2–3),“ s. 359. Stejný moment sociálních rozlišení v kontextu Gen 9 zdůrazňuje Michaela Bauks, „Clothing and Nudity in the Noah Story (Gen. 9:18-29),“ in: Christoph Berner et al. (eds), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* (T&T Clark, 2019), s. 379–388.

²⁷³ Důležitost ikonicity pro biblický text hájí Ellen van Wolde, *Words Become Worlds*, s. 176–199.

klíčovým termínům. Termín *ezer* nápadně připomíná termín, jímž je vztah člověka a zvířat popsán v druhé části příběhu o zahradě v Edenu (Gen 3,14-15). V první části je mezi zvířaty hledán *ezer* a je nalezen v ženě. V druhé části je mezi potomstvo (עַרְוָה) hada a ženy položeno nepřátelství. Klíčové termíny popisující vztah mezi lidmi a zvířaty jsou tak v obou částech složeny z týchž konsonantů.

Tato podobnost snad poukazuje na důležitost sexuální kompatibility pro vymezení rozdílu mezi zvířaty a lidmi. V tomto duchu interpretuje scénu hledání pomocníka Roland Boer („nemůžeme se vyhnout představě Adama, který souloží s jedním zvířetem za druhým a pokaždé zoufale zvedne ruce a řekne „není to dobré“.²⁷⁴). A není první, kdo se podobné představě neubráníl. Talmudický traktát *Yevamot* uvádí analogický názor připisovaný rabi Elazarovi.²⁷⁵

Jakkoli se mohou zdát tato čtení poněkud svévolná, dokládají, že hledání „pomoci jemu rovné“ ve čtenářích různých dob vyvolávalo představu čehosi vskutku intimního a že představa, že Bůh původně na tuto roli nabízel zvířata, vyvolávala v myslích čtenářů značné nejistoty a divoké představy.

Shrnutí společných momentů

Ve všech výše popsaných případech se opakuje totéž schéma odlišování skrze podobnost. Zvířata jsou kandidáty na „pomoc jemu rovnou“, ale nakonec se jí nestanou. Člověk pojmenovává zvířata, ale pojmenovává i ženu. Lidé jsou nazí a mají poznání, ale získají ho skrze tvora, který je *arum* (zchytralý/nahý). Lidé mají oděv – liší se od zvířat tím, že nosí jejich kůže. Aby text vykreslil specifitu lidí, činí tak skrze specifická zvířata. Lidé jsou v něm jiní od zvířat skrze podobnosti k nim.

Gen 6-9

Příběh o potopě patří z hlediska zvířat mezi ty nejrozpornější. Stone o něm s nadsázkou mluví jako o první snaze o konzervaci přírody.²⁷⁶ Zároveň ale jde o příběh, jehož vyústěním je dovození konzumovat maso. Kromě toho obsahuje i další diskutované momenty jako zahrnutí zvířat do smlouvy mezi Bohem a Noem,²⁷⁷ či zákaz konzumace krve spolu s masem, kterou někteří vykládají jako výraz úcty k životu, jiní jako ideologickou fikci zbavující lidi špatného svědomí ze zabíjení zvířat.²⁷⁸ Cílem této části je vztáhnout konzumaci masa k otázce analogického myšlení a biblické oběti a s ní spojené představy *násilí legitimizovaného péčí*. Tato část textu má samozřejmě více relevantních implikací,²⁷⁹ v zájmu přehlednosti argumentu se však omezím na vcelku úzkou linku.

Potopa jako chiasmus

Jedním z rysů analogického myšlení podle Douglas je paralelní (chiastická) organizace textu.²⁸⁰ Uchopení příběhu tímto způsobem tak považuji za klíčový krok. Význam jednotlivých motivů příběhu potopy pak není odvoditelný z nich samých, ale z jejich souhry s ostatními. Ta přitom může naprosto změnit zdánlivé vyznění těchto jednotlivostí.

Douglas tuto schopnost kompozice změnit smysl části příběhu dokládá na příběhu svázání Izáka.²⁸¹ Pro moderního člověka jde o děsivý příběh, z něhož se stal symbol násilí.²⁸² V původním kontextu

²⁷⁴ Roland Boer, „The Fantasy of Genesis 1-3,“ *Biblical Interpretation*, 14.4 (2006), s. 323

²⁷⁵ *Yevamot* 63a.5, dostupné: <https://www.sefaria.org/Yevamot.63a.5?lang=bi>

²⁷⁶ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 172–173.

²⁷⁷ Saul M. Olyan, *Animal Rights and the Hebrew Bible* (Oxford University Press, 2023).

²⁷⁸ Peter Sabo, „Exploring the Human and Animal Relationship in the Hebrew Bible Through the Blood Prohibition,“ *Journal of the American Academy of Religion* 90.1 (2022), s. 150–175.

²⁷⁹ Noeho postavu rozebírá v kontextu biblických *animal studies* Hannah M. Strømmen, *Biblical Animality after Jacques Derrida* (Society of Biblical Literature, 2018), s. 37–66.

²⁸⁰ Douglas, *Leviticus as Literature*, s. 50–53 nebo Douglas, *Jacobs Tears*, s. 115–132.

²⁸¹ Douglas, *Thinking in Circles*, s. 19–26.

²⁸² Douglas, *Thinking in Circles*, s. 19.

ale nepůsobil tak děsivě, neboť každá akce před vyvrcholením příběhu dochází naplnění v části druhé. Pro čtenáře znalého textu a jeho konvencí tak nešlo o příběh o slepé víře, ale o oprávněné důvěře v Hospodina.²⁸³ Stejná věc podle mého platí i o dovolení jíst zvířata v Gen 6-9. I zde je třeba vnímat Boží dovolení konzumovat maso pouze jako část výpovědi.

Významnou prací v otázce potopy jako chiasmu je práce Wenhamova.²⁸⁴ Ten pomocí chiasmu řeší otázku jednoty této epizody. Pozdější autoři²⁸⁵ z chiastické kompozice nevyvozují stejné závěry. V základní identifikaci chiastické struktury se však shodují. Wenham identifikuje chiasmus o 31 členech (2x15+1).²⁸⁶ Záměrnosti konstrukce napovídá nejen rozložení časových údajů o počtech dnů (7, 7,40, 150, 150, 40, 7, 7), ale také pořadí klíčových slov archa, potopa, smlouva a pokrm.²⁸⁷ Pro nás je rozpoznání této struktury zásadní, neboť nám umožní číst verše týkající se zvířat (včetně povolení je zabít a jíst) spolu s jejich paralelami.

Gen 9,3: *Každý pohybující se živočich vám bude za pokrm; jako zelenou bylinu vám dávám i toto všechno.*

Gen 6,21: *Ty pak si naber k obživě různou potravu, nashromáždí si ji, a bude tobě i jim za pokrm.*

Paralelou možnosti jíst zvířata je povinnost je nakrmit. Jako by se zde zhmotňovala logika, že péče předchází legitimnímu násilí.²⁸⁸ Jediné dvě postavy, které doposavad v textu zabíjely zvířata, jsou Abel a Noe. Abel pouze jako oběť, Noe nejprve jako oběť, ale následně dostává dovoleno zabít i kvůli potravě. U obou však platí, že zabíjení předchází péče (bytí pastýřem, shánění pokrmu pro zvířata do archy).

Ideologická fikce, či ambivalentní vztah?

Potopa a její vyústění (povolení konzumace masa) se zdá být komponována tak, aby lidskou konzumaci masa spojila s péčí o zvířata. Jak jsem však psal dříve, někteří autoři tuto kombinaci považují za ideologickou operaci, jež má legitimovat násilí na zvířatech. Sabo v návaznosti na Grosse tvrdí, že biblický text je ambivalentní a že „zakládá lidskou ‚nadřazenost‘ (‚superioritu‘, vykořisťování a nadvládu) nad zvířaty, i když zdůrazňuje ‚laskavost‘ (příbuznost se zvířaty a omezení lidské vlády).“²⁸⁹ Samotný Sabo pak zákaz konzumovat (spolu s masem i) krev vykládá dosti instrumentálně jako způsob, jak se lidé zbavují výčitek ze zabítí živého tvora.²⁹⁰

V tomto duchu lze namítnout, že výše v příběhu potopy jde o fantazii, jež má zpětně legitimizovat zabíjení zvířat. Lidé nikdy nekrmili všechna přeživší zvířata země a zvířata jim tedy nejsou zavázána za své přežití, jak tento příběh implikuje. Tato logika je podobná té, jež se vyskytuje v příběhu o stvoření ženy, která je Hospodinem odrozena z mužova těla – a přestože se muži rodí z žen, na rovině fantazie jsou všechny ženy zrozené z muže.²⁹¹ Analogicky k tomuto případu by příběh potopy byl vyprávěním o tom, že jakkoli zvířata živí lidi (svým masem), nakonec to byli lidé, kdo kdysi dávno živil zvířata. Takovéto čtení, jakkoli částečně pravdivé a zajímavé, může lehce spadnout do

²⁸³ Jak dokládá Douglas syrskou variantou příběhu, *Tamtéž*, s. 20–21.

²⁸⁴ Gordon J. Wenham, „The Coherence of the Flood Narrative,“ *Vetus Testamentum* 28.3 (1978), s. 336–348.

²⁸⁵ Steven R. Scott, „Chiastic Structuring of the Genesis Flood Story: The Art of Using Chiasm as an Effective Compositional Tool for Combining Earlier Chiastic Narratives,“ *BYU Studies Quarterly* 59:2 (2020), s. 35–66.

²⁸⁶ Wenham, „The Coherence of the Flood Narrative,“ s. 338

²⁸⁷ *Tamtéž* s. 337, 339.

²⁸⁸ Nejjasněji asi Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 87–89.

²⁸⁹ Sabo, „Exploring the Human and Animal Relationship in the Hebrew Bible Through the Blood Prohibition,“ s. 152.

²⁹⁰ *Tamtéž*, 152–153, 171.

²⁹¹ Tuto interpretaci příběhu o stvoření ženy nabízí Roland Boer „The Fantasy of Genesis 1-3,“ *Biblical Interpretation* 14.4 (2006), s. 309–331. Pro Boera je příběh o zahradě v Edenu mužskou fantazií, která faciliuje symbolické přisvojení reprodukčních schopností žen muži.

laciné demystifikace. Fantazie nejsou něčím, co zakrývá podstatu věci, naopak fantazie jsou pletivem sociálních světů. Když bychom se jich zbavili, nenašli bychom *pravdu*, nezbyl by totiž žádný rámec, v němž by mohly věci dávat smysl: „jestliže ‚strhneme masku‘, nesetkáme se se skrytou pravdou; naopak, ztratíme neviditelnou ‚pravdu‘, která sídlí v masce.“²⁹²

Navíc představa, že je v této logice něco falešného, zčásti stojí na předpokladu, že zabíjení zvířat není nutné. Tento (nevyslovený) předpoklad však pro starověký Izrael prostě není adekvátní.

*V části světa, která je z velké části polopouštní, byly dvěma rozhodujícími prvky obživy plodiny a zvířata, zejména ta čtyřnohá, s nimiž se člověk stal neoddělitelně spjatým. Jak usedlejší, tak pastevecko-kočovní skupiny praktikovaly pěstování obilovin a chov hospodářských zvířat, i když s různým důrazem.*²⁹³

Skrze zdůraznění závislosti biblické ekonomiky na zvířatech se snažím evokovat totéž, co Ken Stone popisuje termínem „agro-pastorálních *naturecultures* [...] starověkého Předního Východu“,²⁹⁴ či co popisují Preece a Fraser²⁹⁵ jako *pastorální kontext*. Totiž, že zvířata byla nutnou a všeprostopující součástí lidského světa. Jejich zabíjení tak nebylo volbou konzumenta, ale součástí organizace světa.

*Tyto dva prvky [dominance a péče], ačkoli v pasteveckém kontextu dávají smysl, se v pozdějších historických souvislostech mohou jevit jako protichůdné a možná právě tento zdánlivý rozpor podnítil mnohé moderní badatele k tomu, aby zdůrazňovali jeden prvek, obvykle ten první, na úkor druhého.*²⁹⁶

Na příběh o tom, jak Noe zachránil zvířectvo, aby ho pak dostal za potravu, se můžeme dívat jako na „antropocentrickou ideologickou fantazii“.²⁹⁷ Zároveň ho ale také můžeme číst jako reflexivní vyprávění vyjadřující ambivalentní vztah péče a dominance, jejichž kontradikce vycházejí z materiálních podmínek pastorálního způsobu života. Příběh potopy s jeho paralelizací Noeho úkolu zajistit „pokrm“ ostatním zvířatům do Archy a Božího dovolení mít zvířata za „pokrm“ tak považuji za výraz těžce symbolické konstrukce, která podle Klawanse a Stonea stojí v pozadí biblické oběti – totiž, že Hospodinova péče souvisí s jeho mocí nad životem a smrtí. Jinak řečeno, že péče je předpokladem legitimního násilí.

²⁹² Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (Verso, 2008), s. 247. citováno podle Jan A. Kozák, *Monomýtus: Syntetické pojednání o teorii mýtu* (Malvern, 2021), s. 81.

²⁹³ Roland Boer, *The Sacred Economy of Ancient Israel* (Westminster John Knox Press, 2015), s. 92. s odkazem data z David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (The Almond Press, 1985), s. 79–108, 171–87.

²⁹⁴ graficky upraveno Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, s. 84.

²⁹⁵ Rod Preece and David Fraser, „The Status of Animals in Biblical and Christian Thought: A Study in Colliding Values.“ *Society & Animals*, 8.3 (2000), s. 245–63.

²⁹⁶ Preece and Fraser, „The Status of Animals in Biblical and Christian Thought,“ s. 248–249.

²⁹⁷ Tímto způsobem čte příběh o potopě (konkrétně předpis o zákazu konzumace masa s krví) Peter Sabo, „Exploring the Human and Animal Relationship in the Hebrew Bible Through the Blood Prohibition,“ *Journal of the American Academy of Religion* 90.1 (2022), s. 150–175.

Závěr

Cílem této práce bylo ukázat, jak pracuje text Gen 1-11 se vztahy člověka a dalších živých bytostí. Nešlo o to, popírat jejich odlišnost, ale ukázat odlišnost této odlišnosti od té, s níž pracujeme my – a to především v její mnohosti a nestabilitě. Práce byla rámována polemikou s autory, kteří náš vztah jasně oddělují od přírody a zvířat stopují až ke knize Genesis. Biblický svět ale tuto strukturu nemá. Neobsahuje jedno jasné rozlišení mezi přírodou a kulturou, zvířetem a člověkem, ale řadu drobnějších rozlišení, jež se s ním nutně nepřekrývají. Tento rozdíl se mj. ukazuje na absenci ekvivalentu termínu „zvíře“.

Tento charakter jsem v návaznosti na Philippa Descola popisoval termínem *analogismus*. V rámci biblických *animal studies* jsem se opíral hlavně o Kena Stonea navazujícího na přístup difference, jenž naši koncepci vztahu člověk – zvíře nabourává skrze její vnitřní rozrůznění. Klíčovým tématem pak je oběť, již se věnuje jak Descola, tak Stone navazující na též představeného Klawanse.

Stone přitom na příkladu oběti ukazuje zásadní moment, který jsem se snažil na daném textu předvést obecněji. Analogická konstrukce oběti vede k tomu, že oběť neustavuje pevnou hranici mezi člověkem a zvířetem. Stojí totiž na představě, jež má rozporné implikace. Na základě analogie mezi Bohem, člověkem a domestikovaným zvířaty člověk zaujímá zároveň pozici Boha (vůči zvířatům) a zvířete (vůči Bohu). Představa, která člověka od zvířat odděluje, ho k nim připodobňuje. Totéž pak platí i pro příběhy Gen 1-11. Text Gen 4 sice dělá rozdíl mezi zabitím zvířete (obětí) a zabitím Abela, ale zároveň je strukturován jako oběť. Zachází tak s lidskými postavami způsobem, jímž se jinak zachází se zvířaty. Gen 2-3 vytváří mezi lidmi a zvířaty několik rozdílů, ale vždy způsobem, který je zároveň zpochybňuje. Had na jednu stranu facilituje oddělení lidí od zvířat (skrze poznání a nahotu), ale zároveň je to právě on jakožto zvíře, kdo tyto vlastnosti nese. Tím se narušuje představa, že by se jimi lidé odlišovali od zvířat.

Výše zmíněná obětní analogie také stojí v jádru postoje Gen 1-11 ke konzumaci masa. Konstrukce textu Gen 6-9 přitom napovídá, že Boží povolení konzumovat maso tvoří v konstrukci příběhu paralelu k příkazu obstarat zvířatům potravu. Toto povolení tak má stejnou strukturu jako Stone nachází v biblické oběti a s ní spojených metaforách. Její podstavou je představa, že legitimnímu násilí musí předcházet péče. Aby mohl člověk obětovat, musí se o dané zvíře nejprve starat. V Noeho případě aby mohl zvířata mít za pokrm, musel nejprve přichystat pokrm pro ně.

Dva klíčové motivy a jejich souvislost

V průběhu práce vyvstaly dva klíčové motivy – analogické *myšlení skrze zvířata* a idiom *péči podmíněného násilí*. První související s obecnější analogickou organizací biblického světa. Druhý úžeji související s obětí a jejím pastorálním kontextem. Jakkoli jsem je pro větší zřetelnost pojednával spíše odděleně, rád bych na závěr zmínil, že Descola tyto dva momenty jednoznačně propojuje, a to skrze koncept *ochrany* jako základní formy vztahu (*form of attachment*).²⁹⁸

Ochraně (*protection*) rozumí jako vztahu, který sice může být oboustranně výhodný, ale přesto je vždy nerovný. Ochránce má nad ochraňovaným moc a je to ochránce, kdo rozhoduje o existenci tohoto vztahu. Ač existuje i mezi lidmi, typickým příkladem je vztah člověka a domestikovaného zvířete.²⁹⁹ Zvířata, jež jsou závislá na lidech „ve své reprodukci, výživě i přežití“, jsou s lidmi „tak úzce propojena, že se stávají akceptovanou a autentickou součástí kolektivu“. Jakkoli jsou to nakonec

²⁹⁸ Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 325–329.

²⁹⁹ *Tamtéž*, s. 325–326.

lidé, již jí a využívají zvířata, „v představách pastevců o jejich vztahu ke zvířatům, o která se denně starají, je zřídka kdy na prvním místě tato užitková funkce.“³⁰⁰

Jejich koncepci tohoto vztahu naopak dominují motivy péče a ochrany, neboť jsou to lidé, již je krmí (přinejmenším skrze výběr pastvy a zdroje vody), kteří se snaží přispět k úspěšnému vyvedení nových generací a chrání stáda před predátory, případně řeší nemoci svých zvířat. Jakkoli dnes tento proces chápeme jako *produkcí masa*, Descola argumentuje, že v pastorálních společnostech je třeba tento proces chápat v termínech ochrany, jež „lépe naznačuje směs neustálé pozornosti, individuální kontroly a dobře míněných forem omezení, které definují vztah mezi pastevcem a jeho zvířaty.“³⁰¹

Tato tendence pak někdy vede k naprostému obrácení původního poměru mezi ochraňujícím a ochraňovaným, kdy se ve skutečnosti dominantní ochraňovatel vnímá jako podřízená část vztahu a celý jeho svět je organizován okolo ochraňovaných zvířat. Jak poznamenává Evans-Pritchard: „kráva je parazit na Nuerovi, jenž tráví život tím, že zajišťuje její blahobyť.“³⁰² Toto převrácení pak vede k tomu, že život domestikovaných zvířat slouží jako zdroj představ (analogií) pro chápání lidských vztahů.

Jak opět poznamenává Evans-Pritchard v souvislosti s Nuery: „Mají tendenci definovat všechny sociální procesy a vztahy v termínech dobytka.“ Godfrey Lienhardt tvrdí totéž o Dincích a dodává, že tito sousedé Nuerů „pojímají svůj vlastní život a život dobytka podle stejného modelu“. [...] Vzájemná závislost zde naznačuje, že zvířata jsou skutečně plnohodnotnými členy kolektivu, a nejsou tedy jen socializovaným segmentem přírody sloužícím jako metafora či idiom pro vztahy mezi lidmi, které jsou vůči němu vnější. Lienhardt dále zdůrazňuje, že Dinkové svá zvířata neantropomorfizují, ale naopak se na všech úrovních snaží napodobit vlastnosti a chování svého dobytka, který proto představuje nejlepší možnou náhradu člověka. Jinými slovy, vztahové schéma se zde zdá být dvojí: ochránářský postoj lidí k dobytku se kombinuje se vztahy jiné povahy mezi lidmi samotnými; a ty jsou paradoxně kopírovány od těch, které strukturují svět dobytka. Organizace stáda, soupeření mezi býky a vztahy mezi samci a samicemi slouží jako model pro přemýšlení o politické a prostorové organizaci, o bojovné povaze lidí a o vztazích mezi pohlavími.“³⁰³

Na základě této logiky spolu souvisejí dva klíčové momenty této práce – péče podmiňující násilí a analogické myšlení. Společně vyrůstají z faktu úzkého soužití lidí a zvířat ve společnostech závislých na domestikovaných zvířatech.

Výsledky práce

V této práci jsem si kladl za cíl re-konceptualizovat biblická zvířata skrze koncept biblické oběti. Kládl si otázku, co by *zvíře* muselo být, aby ho dávalo smysl *obětovat*. Odpověď se našla v konceptu *analogismu*. Tedy ontologii, jež světu a entitám v něm rozumí jako heterogenní směsi konstitutivních složek, jimž hrozí dezorganizace, a jež je tak třeba neustále udržovat uspořádané. Nástroji k tomu jsou analogická organizace různých sfér a také obětí.

Na příkladu tří biblických pasáží Gen 2-3 a 4 jsem předvedl, jak jsou mezilidské vztahy konstruovány paralelně k vztahům mezidruhovým. Na Gen 6-9 jsem se pokusil vyložit otázku lidské konzumace masa skrze idiom *násilí podmíněného péčí*, jež souvisí s biblickou obětí. Opíral jsem se přitom o koncept kruhového narativu/chiasmu, jenž je také typickým projevem analogické organizace.

³⁰⁰ *Tamtéž*, s. 326.

³⁰¹ *Tamtéž*, s. 326.

³⁰² Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Clarendon Press. 1940), s. 36. citováno Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 326.

³⁰³ *Tamtéž*, s. 327.

V rámci exkurzů jsem stručně představil a z pozice této práce interpretoval také otázku *stvoření a obrazu Božího*.

Jakkoli nebylo možné zpracovat celý text Gen 1-11 adekvátním způsobem, jsem přesvědčen, že se podařilo seskupit dostatek dokladů i teoretický aparát, aby bylo možné doložit, že koncepce zvířat v tomto textu se od té naší liší právě svou analogickou organizací a silným vědomí vzájemné provázanosti.

Výhledy pro další možné bádání

V rámci zaměření této práce jsem se však jednostranně zabýval momentem narušování rozdílu mezi člověkem a zvířaty. Stejně tak by si ovšem zasloužila zpracování otázka, jak se v hebrejské bibli vytváří pojetí lidských bytostí a čím se přeci jen odlišují od bytostí ostatních. Zde by naopak bylo třeba věnovat větší pozornost konceptu obrazu Božího, konceptu jména (a tím epizodám Gen 6 a 11) a genealogiím (Gen 5, 10 a 11). Z teorií oběti by bylo možno se opřít o knihu Nancy Jay,³⁰⁴ jež souvislosti oběti a genderu a biblických genealogií také věnuje pozornost. Případně o *Prey into Hunter* Maurice Blocha.³⁰⁵ Tito autoři by umožnili vyjádřit, jakými způsoby (kupř. skrze osobní jméno) je specifické postavení člověka v Gen 1-11 udržováno. Stejně tak by bylo možné se věnovat také vynechaným pasážím Gen 6,1-8 a 9,18-28. Oba příběhy rozvíjejí motivy zkoumaných příběhů.

Gen 6,1-8 předkládá variaci na motivy Gen 3 a 4. Klíčová slova jako brát (אָב) ve spojení s konzumací, dobrý (טוֹב) a motivy smrti a života (omezení jeho délky) z této krátké epizody tvoří pokus o završení dialektiky dobrého a zlého, života a smrti. V Gen 3 vede konzumace ze stromu poznání dobrého a zlého k odsouzení ke smrti (místo hadem slíbeného života), a tedy poznání zde vede ke smrti. V Gen 4 se sloveso poznat objevuje třikrát. Poznat (ve smyslu sexuální styku – Gen 4,1 a 17) vede k životu (narození), zatímco neznat (יָדָעְ אֵל – Gen 4,9) souvisí s vraždou. Poznání tedy vede k životu. Tím, kdo zde konzumuje, je země (bere/přijímá – אָבָה – Abelovu krev). A otázka dobra se řeší v Hospodinově varování Kaina (Gen 4,7). Gen 6,1-8 pak poznání dobra (viděli, že jsou krásné/dobré – טוֹב – Gen 6,2) vede ke smrti i k životu – k omezení života na 120 let. Gen a 9,18-28 pak rozvíjí otázku nahoty a oděvu. Opakuje motiv konzumace, rozpoznání nahoty a prokletí z Gen 3, ale způsobem, jenž Noeho staví jak do role nahého, tak do role proklínajícího. Oba příběhy – ač krátké – jsou tak integrální součástí vývoje klíčových motivů Gen 1-11.

Jejich důkladné zpracování a vztažení k otázce poměru zvířat a lidí – u Gen 6,1-8 přes možný motiv jména, otázku smrtelnosti, či kompozitní pojetí bytosti, u Gen 9,18-28 přes nahotu³⁰⁶ - by však vyžadovalo prostor přesahující možnosti této práce. Jak jsem několikrát zdůraznil, smyslem této práce není popřít rozdíl člověka a ostatních živých bytostí, ale zařadit ho do kontextu a ukázat, že v biblické představě funguje jiným způsobem, který nepracuje s představou zásadního oddělení přírody a kultury.

³⁰⁴ Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity* (University of Chicago Press, 1992).

³⁰⁵ Maurice Bloch, *Prey Into Hunter: The Politics of Religious Experience* (Cambridge University Press, 1992).

³⁰⁶ Motivы nahoty a zvířat v tomto příběhu rozebírá Hannah M. Strømme, *Biblical Animality after Jacques Derrida*, s. 51-64.

Bibliografie

Albert, Jean-Pierre, „Les Animaux, Les Hommes et l'Alliance. Une Lecture Anthropologique de Quelques Textes Bibliques,” *L'Homme* 189 (2009), s. 81–114.

Asad, Talal, „The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,” in: Clifford, James and George E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (University of California Press, 1986), s. 141–164.

Aycock, Alan, „The mark of Cain,” in: Leach, Edmund and Alan Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (Cambridge University Press, 1983), s. 120–127.

Barr, James, „Was Everything that God Created Really Good? A Question in the First Verse of the Bible“ in: Linafelt, Tod and Timothy K. Beal, (eds), *God in the Fray* (Fortress Press, 1998), s. 55–65.

Bauks, Michaela, „Clothing and Nudity in the Noah Story (Gen. 9:18-29),“ in: Berner, Christoph et al. (eds), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* (T&T Clark, 2019), s. 379–388.

Berner, Christoph et al. (eds), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* (T&T Clark, 2019)

Blenkinsopp, Joseph, *Creation, Un-creation, Re-creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (T&T Clark, 2011).

Bloch, Maurice, *Prey Into Hunter: The Politics of Religious Experience* (Cambridge University Press, 1992).

Boer, Roland, „The Fantasy of Genesis 1-3,” *Biblical Interpretation* 14.4 (2006), s. 309–331.

Boer, Roland, *The Sacred Economy of Ancient Israel* (Westminster John Knox Press, 2015).

Calarco, Matthew, *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction* (Stanford University Press, 2015).

Carr, David M., „Competing Construals of Human Relations with “Animal” Others in the Primeval History (Genesis 1–11),“ *Journal of Biblical Literature* 140.2 (2021), s. 251–269.

Coeckelbergh, Mark, *Zelený Leviathan aneb Poetika politické svobody* (Herrmann & synové, 2024).

Deurloo, Karel, „תְּשִׁיבָה 'dependency', Gen 4,7,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99.3 (1987), s. 405–406.

Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am* (Fordham University Press, 2008).

Descola Philippe, *Beyond Nature and Culture*, translated by Janet Lloyd (Chicago: University of Chicago Press; 2014).

Descola, Philippe, „Presence, Attachment, Origin: Ontologies of “Incarnates”,“ in: Boddy, Janice and Michael Lambek (eds), *A Companion to the Anthropology of Religion* (Wiley-Blackwell, 2015).

Douglas, Mary, „Deciphering a Meal,” in: *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology* (Routledge, 1999), s. 231–251.

Douglas, Mary, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*, přeložila Michaela Konopíková a Marta Mills Fialová (Malvern, 2014).

Douglas, Mary, *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation* (Oxford University Press, 2005).

Douglas, Mary, *Leviticus as Literature* (Oxford University Press, 2000).

- Douglas, Mary, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition* (Yale University Press, 2007).
- Fardon, Richard, *Mary Douglas: An Intellectual Biography* (Routledge, 1999).
- Gnuse, Robert K., „The ‚Living Soul‘ in People and Animals: Environmental Themes from Genesis 2,“ *Biblical Theology Bulletin* 51.3 (2021), s. 168–174.
- Gross, Aaron S., *The Question of the Animal and Religion: Theoretical Stakes, Practical Implications* (Columbia University Press, 2014).
- Gross, Walter, „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift“ in: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30 (1999), s. 11–36.
- Gross, Walter, „Image of God - I. Hebrew Bible/Old Testament“ in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* vol. 12, (de Gruyter, 2016) s. 885–888.
- Habel, Norman C. and Shirley Wurst (eds), *The Earth Story in Genesis* (Sheffield Academic, 2000).
- Hall, David L. and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (SUNY, 1995).
- Haraway, Donna Jeanne, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Prickly Paradigm, 2003).
- Hartenstein, Friedhelm, „Clothing and Nudity in the Paradise Story (Gen. 2–3),“ in: Berner, Christoph et al. (eds), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible* (T&T Clark, 2019), s. 357–378.
- Hart, Ian, „Genesis 1:1-2:3 as a Prologue to the Book of Genesis“, *Tyndale Bulletin* 46.2 (1995), s. 315–336.
- Havelka, Jan, *Strukturální analýza knihy Jonáš* (FF UK, Ústav filosofie a religionistiky, 2021).
- Heller, Jan a Martin Prudký, *Obtížné oddily knih Mojžíšových* (Karmelitánské nakladatelství, 2006).
- Hepner, Gershon, *Legal Friction: Law, Narrative, and Identity Politics in Biblical Israel* (Peter Lang, 2010).
- Heyden, Katharina, „Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4, 1-16,“ *Biblische Notizen* 118 (2003), s. 85–109.
- Holbraad, Martin and Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (Cambridge University Press, 2017).
- Hopkins, David C., *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (The Almond Press, 1985).
- Chlup, Radek, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I,“ *Religio: Revue pro religionistiku* 17/1 (2009), s. 3–35.
- Janowski, Bernd „Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterschriftlichen Urgeschichte,“ in: Witte, Markus (ed.), *Gott und Mensch im Dialog: Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (de Gruyter, 2004), s. 183–214.
- Janowski, Bernd, „Jenseits von Eden. Gen 4,1-16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte,“ in: Kiesow, Klaus und Thomas Meurer (eds), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption im Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar* (Münster, 2003), s. 267–284.

- Jay, Nancy, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity* (University of Chicago Press, 1992).
- Jensen, Hans Jørgen Lundager, „From the Deer Hunter to Creation Theology: Animism and Analogism in Genesis“ in: Kloostergaard Petersen, Anders et al (eds), *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis* (Brill, 2018), s. 476–489.
- Klawans, Jonathan, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford University Press, 2006).
- Klawans, Jonathan, „Sacrifice in Ancient Israel: Pure Bodies, Domesticated Animals, and the Divine Shepherd“ in: Waldau, Paul and Kimberley Christine Patton (eds), *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics* (Columbia University Press, 2006), s. 65–80.
- Klawans, Jonathan, „Rethinking Leviticus and Rereading Purity and Danger,“ *Association for Jewish Studies Review* 27.1 (2003): 89–101.
- Kapferer, Bruce, „Back to the future: Descola’s neostructuralism,“ *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4.3 (2014), s. 389–400.
- Kay, Jeanne, „Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible,“ *Annals of the Association of American Geographers* 79.2 (1989), s. 214–232.
- Kavusa, Jonathan K., „Humans and Non-humans as אֱנוֹשׁ וְבְהֵמָה and Ntu-beings: Ecological Appraisal of Genesis 2:7 and 19 in Dialogue with African-Bantu Indigenous Cosmology,“ *Old Testament Essays* 35.2 (2022), s. 149–169.
- Kessler, Martin and Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings* (Paulist Press, 2004).
- Kidwell, Jeremy H., „The Historical Roots of the Ecological Crisis,“ in: Marlow, Hilary and Mark Harris (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford University Press, 2022), s. 9–18 (9).
- Kozák, Jan A., *Monomytus: Syntetické pojednání o teorii mýtu* (Malvern, 2021).
- Bruno Latour, „Proč kritice dochází dech? Od zájmů k faktům,“ in: *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem* (Tranzit: 2016).
- Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern* (Harvard University Press, 1993).
- Liederbach, Mark D., „Stewardship: A Biblical Concept?,“ in: Hilary Marlow, Mark Harris (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford University Press, 2022), s. 310–323.
- Leach, Edmund, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected* (Cambridge University Press, 1976).
- Leach Edmund and D. Alan Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (Cambridge University Press, 1983).
- Levine, Baruch A., *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (Brill, 1974).
- Limburg, James, „The Responsibility of Royalty: Genesis 1-11 and the Care of the Earth,“ *Word & World* 11.2 (1991), s. 124–130.

- Lohr, Joel N., „Sexual Desire? Eve, Genesis 3:16, and תשוקה“, *Journal of Biblical Literature* 130.2 (2011), s. 227–46.
- Matskevich, Karalina, *Construction of Gender and Identity in Genesis: The Subject and the Other* (T&T Clark, 2020).
- Middleton, J. Richard, 'The Image of God in Ecological Perspective', in: Marlow, Hilary and Mark Harris (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford University Press, 2022), s. 284–98.
- Middleton, J. Richard, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Brazos Press, 2005).
- Olyan, Saul M., *Animal Rights and the Hebrew Bible* (Oxford University Press, 2023).
- Ouro, Roberto, „The Garden of Eden Account: The Chiasmic Structure of Genesis 2-3,“ *Andrews University Seminary Studies* 40.2 (2002), s. 219–243.
- Orlov, Andrei A., *The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham* (Brill, 2016).
- Prewitt, Terry J., *The Elusive Covenant: A Structural-Semiotic Reading of Genesis* (Indiana University Press, 1990).
- Preece, Rod and David Fraser, „The Status of Animals in Biblical and Christian Thought: A Study in Colliding Values,“ *Society & Animals* 8.3 (2000), s. 245–63.
- Prudký, Martrín, *Genesis I. Český ekumenický komentář ke Starému zákonu* (Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2018).
- Quick, Laura, *Dress, Adornment, and the Body in the Hebrew Bible* (Oxford University Press, 2021).
- Radday, Yehuda, „Chiasmus in the Hebrew Biblical Narrative,“ in: John W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (Gersenberg, 1981).
- Ramsey, George W., „Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?,“ *The Catholic Biblical Quarterly* 50.1 (1988), s. 24–35.
- Rendsburg, Gary A., *The Redaction of Genesis* (Eisenbrauns, 1986).
- Rohde, Michael, „Kain und das ausgebliebene Gebet: Anmerkungen zum Verständnis der Figuren, der Opferablehnung und der Sünde von Genesis 4,“ *Theologisches Gespräch* 33.1 (2009), s.15–33.
- Sabo, Peter, „Exploring the Human and Animal Relationship in the Hebrew Bible Through the Blood Prohibition,“ *Journal of the American Academy of Religion* 90.1 (2022), s. 150–175.
- Scott, Steven R., „Chiastic Structuring of the Genesis Flood Story: The Art of Using Chiasm as an Effective Compositional Tool for Combining Earlier Chiastic Narratives,“ *BYU Studies Quarterly* 59:2 (2020), s. 35–66.
- Sherman, Phillip, „The Hebrew Bible and the ‚Animal Turn‘,“ *Currents in Biblical Research*, 19.1 (2020), s. 36–63.
- Schroer, Silvia and Thomas Staubli, „Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible“, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 67.1 (2013), s. 5–19.
- Ronald A. Simkins, „The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place,“ *Dialectical Anthropology* 38.4 (2014), s. 397–413.

- Smith, Jonathan Z., „The Domestication of Sacrifice,“ in: Hamerton-Kelly, Robert G. (ed.) *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* (Redwood City: Stanford University Press, 1987).
- Spoelstra, Josh, „The Literary Shapes of the Primeval History: A Case for Chiasm in Genesis 1-11,“ *Journal of Northwest Semitic Languages* 48.1 (2022), s. 43–60.
- Stipp, Hermann-Josef, „Dominium terrae: Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28,“ in: Stipp, Hermann-Josef (ed.), *Alttestamentliche Studien: Arbeiten zu Priesterschrift, deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie*, BZAW 442 (de Gruyter, 2013), s. 53–93.
- Stone, Ken, „Animal Difference, Sexual Difference and the Daughter of Jephthah,“ *Biblical Interpretation* 24 (2016), s. 1–16.
- Stone, Ken, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies* (Stanford University Press, 2017).
- Strømmen, Hannah M., *Biblical Animality after Jacques Derrida* (Society of Biblical Literature, 2018).
- Tuan, Yi-Fu, *Dominance and Affection: The Making of Pets* (Yale University Press, 1984).
- van Wolde, Ellen, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (Van Gorcum, 1989).
- van Wolde, Ellen, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11* (Brill, 1994).
- van Wolde, Ellen, „Facing the Earth: Primeaval History in New Perspective“ in: Davies, Philip R. and David J. A. Clines, *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (Sheffield Academic Press, 1998) s. 22–47.
- van Wolde, Ellen, „The Earth Story as Presented by the Tower of Babel Narrative,“ in: Habel, Norman C. and Shirley Wurst (eds), *The Earth Story in Genesis*, s. 147–157.
- van Wolde, Ellen, „Why the Verb בָּרָא Does Not Mean ‚to Create‘ in Genesis 1.1-2.4a,“ *Journal for the Study of the Old Testament* 34.1 (2009), s. 3–23.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (HAU Press, 2015).
- Wagner, Roy, *The Invention of Culture* (Prentice-Hall, 1975).
- Waschke, Ernst-Joachim, „בָּרָא“, Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band VII (Kohlhammer, 1993), s. 320–325.
- Wenham, Gordon J., „The Coherence of the Flood Narrative,“ *Vetus Testamentum* 28.3 (1978), s. 336–348.
- White, Lynn, „Historické kořeny naší ekologické krize,“ *Filosofický časopis* 48.5 (2000), s. 765–779.
- White, Lynn, „The Historical Roots of Our Ecological Crisis,“ *Science* 155.3767 (1967), s. 1203–1207.
- Willi, Thomas, „Der Ort von Genesis 4, 1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung,“ in: Rofé, Alexander and Yair Zakovitch (eds), *Essays on the Bible and the Ancient World: Isaac Leo Seeligmann, Non-Hebrew section/Volume III* (E. Rubinstein's Pub. House, 1983), s. 99–113.

Welch, John Woodland and Daniel Boyd McKinlay (eds), *Chiasmus Bibliography* (Research Press, 1999).

Wolff, Hans Walter, *Anthropology of the Old Testament* (SCM Press, 1974).

Zlotowitz, Rabbi Meir, *Bereishis/Genesis: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* vol. I(a) (Mesorah Publications, 1995).

Online zdroje:

Anglické překlady a hebrejský text konzultovány v podobě dostupné z: <https://biblehub.com/>.

Český ekumenický překlad, dostupné z: <http://www.biblenet.cz/>.

The William Davidson Talmud, traktát *Yevamot*, dostupné z: <https://www.sefaria.org/Yevamot?tab=contents>.